

mi vida, y de mis santos o doctrina, que ha oído o leído, y rumia o discurre por todo esto (1), y compara uno con otro, y aplica a sí misma, sacando el provecho que allí se le ofrece: como considerando mi nacimiento, ve mi pobreza, mi humildad y amor, y enamórase el alma a lo mismo que ve en mí, y desea la pobreza, humildad y amor; y más si considera, cuán bien sacaron esto de mí los santos, y cuán bien les fué en ello, y cuán mal a los que esto no hicieron; y considera, que así será con ella, si lo hiciere, o no lo hiciere. Este modo de oración es muy espacioso y ancho, porque lo es tanto cuanto son los pasos de mi vida de treinta y tres años; y *cuantos son los tuyos de la tuya, mala y pecadora; y cuanto lo son las penas del infierno y gozos de mi gloria* (2); y cuanto lo son los beneficios que de mi larga mano has recibido y recibes.

18. ESPOSA. — Llegado hemos (Señor) a mi tormento, porque cierto lo es grandísimo ver tanta variedad de prados y florestas *como están en este modo de oración, y no poder pacerlos ni gustarlos; porque en queriendo ponerme a meditar, es ponerme a morir y acabar la vida, porque no puedo* (3).

19. ESPOSO. — Pues nunca puedas, Hija mía; pues deseas poder lo que yo no quiero que puedas (4); y aun de querer lo que yo no quiero, no se te cumple, y de no cumplirse es tu tormento. Quiere, pues, lo que yo quiero, y cumplírsete há, y vivirás en paz conmigo, porque sin mí, y en tí, no puedes tener paz. Si yo no te doy estos talentos, ¿házmelos de sacar por fuerza? No por cierto. Humíllate y toma los que yo te diere, que por ventura, y aun sin ventura, son mejores que estos dos que tú deseas.

20. ESPOSA. — No os enojéis (Señor) conmigo, que no gusto sino de lo que Vos gustáis, y no sea esto causa de que no me daréis esotros talentos y caminos de oración (5).

(1) «Va mirando y discurrendo por esto.» (Impreso y manuscrito de Burgos.)

(2) Los manuscritos. (3) Los manuscritos.

(4) Así traen este pasaje los manuscritos. El impreso dice: «Pues no puedes, hija mía, no desees lo que yo no quiero que puedas.»

(5) Este punto falta en el impreso.

Actos de virtud.

21. ESPOSO.—Actos de virtud es otra manera de oración, que a quien la doy, doy tres talentos, porque el fin de la meditación es sacar y concluir actos de virtudes y *mover la voluntad con afectos santos* (1). De manera que si meditas mi nacimiento es para hacer actos de pobreza, humildad y amor, etc. Y así a quien le doy sin meditación, por medio de la fe, virtud y gracia para que se esté ejercitando en actos de virtud, le hago gran merced y favor, pues le pongo en el fin y término, sin cansarse en caminos de largas meditaciones. Este modo de oración es muy espacioso y ancho, porque lo es tanto cuanto son las virtudes, de quien los libros están llenos.

22. Este modo de oración es bueno para crecer en virtud y merecimientos, porque así como las virtudes se pierden cesando en sus actos, así se aumentan por el ejercicio de ellos; y así como con un pensamiento consentido de pecado mortal, merece uno el infierno, así por un pensamiento consentido *deliberadamente* (2) de una virtud, merece más gracia y gloria, principalmente si son de fe, contemplando las verdades de ella; y de amor, amándolas; y de martirio, ofreciéndose a mil muertes por ellas, y de humildad, mortificación y penitencia y las demás.

23. ESPOSA.—¡Oh cómo me huelgo (Señor), de oiros esto!, porque cierto muchas veces toda mi oración y toda mi vida (como Vos sabéis), la gasto en esto, principalmente en actos de amor.

24. ESPOSO.—Gástala muy en buena hora, que a poner fuego vine yo al mundo, y el amor es fuego, y así me digo yo *fuego y amor*, y querría que también tú lo fueses; y serlo has si te ejercitas en lo que con mi gracia sueles, que es en la contemplación de mi Divi-

(1) Las palabras subrayadas faltan en los manuscritos. El de Burgos las trae; pero indudablemente las ha tomado del impreso.

(2) Esta palabra la añaden los manuscritos.

nidad y soberanas perfecciones de infinitamente sabio, hermoso, poderoso, eterno, glorioso, suave y bueno (1).

Contemplación de mi Divinidad.

25. Y esta es la cuarta manera de oración que dije arriba y ahora te daré muy explicada, que a quien la doy, le doy cuatro talentos, la cual es tan copiosa y fértil, cuanto lo es mi Deidad y perfecciones inefables, que son infinitas e infinitamente perfectas; y así causan inefable perfección en quien las contempla y ama en mí, como tú algunas veces lo haces, y querría que siempre lo hicieses, contemplando más y más mi infinita bondad, hermosura, sabiduría, poder, majestad, suavidad y eterna gloria.

26. ESPOSA.—No es otro mi deseo ni será con vuestra gracia, sino contemplaros y amaros, salvo que en esta contemplación de Vos, muchas veces no pongo los ojos en vuestras particulares perfecciones, sino en todas así a bulto juntas, y me hace esto más devoción que esotro, y no sé cuál es mejor y lo deseo saber.

27. ESPOSO.—Todo eso pasa así como tú lo has dicho, que unas veces me miran todo junto mis Esposas, otras en particular alguna perfección. Y aquella manera de mirarme te será mejor, que más devoción te hace: sólo quiero que entiendas que (naturalmente hablando), tu entendimiento no puede entender juntamente muchas cosas particulares de por sí en mí ni en otro, si no es haciendo de todas una, como el que mira las cosas que hay en un tapiz, que las puede mirar cada una de por sí, y todas juntas, mirando todo el tapiz así junto y a bulto, la cual vista, como encierra más cosas, hace más gusto que mirando una sola. Y así suele pasarte en la contemplación de mi esencia y Divinidad, que te suele aprovechar y hace más devoción y amor mirarme como un piélago y abismo de infinitas perfecciones, que mirar una sola perfección.

(1) El autor no puso títulos a cada uno de los caminos. Por eso hay que cortar a veces el discurso para introducirlos. El impreso, a fin de evitar este inconveniente, varió algún tanto el texto, en lo cual le suele seguir el manuscrito de Burgos.

28. ESPOSA.—¡Oh cómo descansa mi alma en la verdad y luz de estas dos maneras de miraros! Pasad, Señor, adelante, que deseo saber ya la declaración de todas la maneras de oración que me propusisteis al principio.

29. ESPOSO.—Más lo deseo yo, por cierto, porque no querría cansarte.

Junta de la Divinidad con la Humanidad.

30. La quinta manera es, juntar mi Divinidad con mi Humanidad, estimando y engrandeciendo todo lo que yo hice en el mundo por mínimo que fuese. Esta manera de oración tenía mi grande Agustino cuando decía admirado: ¡Dios Hombre! Como si dijera: Dios hombre que se encaje de frío, que se sienta de cansado (Joan. VI, 3), que come de hambriento, que llora de compasión, que se dá en manjar y muere de amor. Y también entendiendo que estoy en todas las criaturas, asi sensibles como insensibles por esencia, presencia y potencia, me tiene en ellas, les tiene sumo respeto y reverencia, postrándose en todas y sumiendo a sí mismo en el profundo de su nada y pecado.

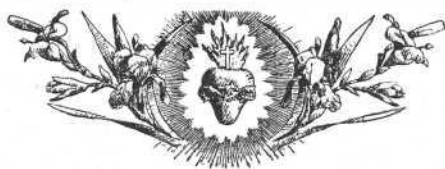
31. Esta es altísima manera de oración y que pocas veces te la doy; pero no es nada, que bástate tener algunos talentos, y algunas vías, y puertas, aunque no las tengas siempre, sino algunas veces, ni camines, ni entres por todas las puertas.

Unión.

32. Aunque el último modo de oración (y a quien la doy le doy como seis talentos), muchas veces le tienes, y aun casi siempre, el cual es oración de Unión, haciendo tú cuenta cuando le tienes y posees, que aunque vives, no vives tú, sino yo en tí, entendiendo yo en tí, y amando yo en tí, y hablando yo en tí, y haciendo yo en tí todas las cosas como si fuese yo tú con el mismo hábito, salud y oficio, lo cual es vivir tú, mas no tú, sino yo en tí, como dijo de sí mi Após-

tol (Galat. II, 20). ¿Qué piensas que es la causa de parecerse que en muchos años no sentías querer de cosa buena, ni mala ni aun de mí mismo, estando, como a la verdad estabas, en una inefable paz y contemplación suavísima y amorosísima de mí mismo, y haciendo los ejercicios de Marta y María no los hacías? ¿Sabes qué era esto? ¿Y qué es siempre que lo tienes? Vivir yo en ti.

33. ESPOSA.—No me digas más (Señor), que ya no os puedo sufrir si no me sacáis de esta cárcel de mi cuerpo y me lleváis con Vos donde haga esta unión perfectísima y viváis Vos en mí por gloria en los siglos de los siglos. Amén (1).



(1) Este punto falta en el impreso.

que es siempre que el alma se eleva a la contemplación de Dios, y en esta contemplación se encuentra el verdadero descanso y la verdadera felicidad. Este es el fin último de toda la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.

El alma humana es una criatura racional, y como tal, está destinada a conocer a Dios y a amarle. Este conocimiento y amor son el fin último de la vida humana, y es el que debe ser el objeto de todos nuestros deseos y aspiraciones.



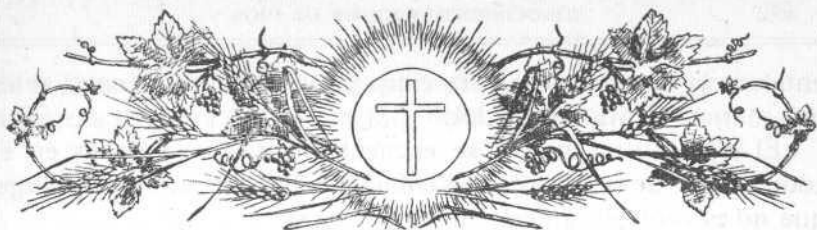
TRATADO

del conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo

y modo de unirse el alma con Dios por amor

por el

Místico Doctor San Juan de la Cruz (?).



Introducción

al Tratado del conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo
y modo de unirse el alma con Dios por amor.

I

Pruebas en favor de la autenticidad.

INCLUYÉNDOSE por vez primera este Tratado entre los escritos de San Juan de la Cruz, por necesidad debo manifestar al público las razones que existen para juzgarle auténtico: las cuales voy a exponer en el presente párrafo.

La primera razón favorable a su autenticidad son dos antiguos manuscritos que afirman ser obra suya. El primero se halla con una copia del Tratado de la *Noche oscura* del Santo, hecha, según se dice al principio, en 1618 (1). Perteneció el códice al Padre Pedro de San Angelo. Esta última circunstancia da más visos de verdad a lo que se dice del autor del Tratado, por haber sido dicho religioso contemporáneo de San Juan de la Cruz. En el libro de Difuntos de los Carmelitas Descalzos de Toledo (en cuyo archivo se encuentra el referido manuscrito) se dice de él que era natural de Valdepeñas y profeso de Mancera, y que murió en 1623, contando setenta años de edad y treinta y nueve de hábito religioso. De lo cual consta que

(1) El título que lleva en este manuscrito es como sigue: «Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios, afirmativo y negativo, y modo de unirse el alma con Dios por amor, compuesto por el gran Padre y admirable varón Fray Juan de la Cruz.» Lo mismo se asegura al fin del Tratado, donde se escribe: «Fin de este admirable Tratado del aquel singular varón y gran Padre el santísimo y religiosísimo Fray Juan de la Cruz, de la Observantísima Religión del Carmen Descalzo.»

entró en la descalcez en 1586, cinco años, por consiguiente, antes que muriera el Místico Doctor.

El segundo manuscrito se encuentra con otros tratados en el códice 6.895 de la Biblioteca Nacional. Es bastante antiguo, y juzgo que no es copia del anterior ni aquél de éste.

La segunda razón en que se puede apoyar su legitimidad, es la identidad que tiene su doctrina con la de San Juan de la Cruz. Enseña éste que para llegar a la suprema transformación, es preciso renunciar a todos los apetitos por mínimos que sean; vaciar las potencias de todas las aprensiones de objetos naturales y sobrenaturales, y además guiarse por la fe que derechamente nos conduce a Dios sin peligro de perder el camino. En cuanto a la contemplación, dá tres reglas para que sepan las almas cuándo Dios las quiere entrar en ella, y las aconseja con insistencia que, una vez puestas en ella, no obren con las potencias discursivas, habiéndose con una atención general y amorosa a Dios. Estas mismas doctrinas se exponen con claridad en el Tratado, como puede verse en los capítulos 4.º, 5.º, 6.º y 7.º

La tercera razón que se puede alegar en favor de la autenticidad, es lo que se enseña acerca del ejercicio de actos anagógicos. Cierto que nada semejante hallamos en los escritos genuinos del Místico Doctor (1), pero esto no es una razón en contra, pues nos consta que aconsejaba con particular insistencia el ejercicio de dichos actos, como nos dá de ello testimonio el Padre Eliseo de los Mártires, cuyas palabras hemos visto en los *Dictámenes de espíritu* (2).

La cuarta razón se funda en que nunca se cita al Santo, a pesar de que se toman al pie de la letra varios trozos de sus escritos, y se extractan otras veces sus pensamientos. En caso de ser otro el autor, no tiene fácil explicación sino diciendo que era un plagario y además un atrevido, pues copiando literalmente en el capítulo 9.º las tan conocidas reglas que dá San Juan de la Cruz para la verdadera mortificación, se exponía a que le tomasen con el hurto en las manos. En nuestro Santo se explica el que haya insertado en este libro párrafos de sus otros escritos, pues es bastante frecuente en él repetir las mismas enseñanzas a veces con idénticas palabras.

La quinta y última razón es la autoridad del Padre Fray Andrés

(1) Aun la misma palabra, *actos anagógicos*, no se encuentra en sus Tratados, excepción hecha de los Avisos, donde se halla una sola vez. (Véase el Aviso 153.)

(2) Véase el Dictamen 5.º, pág. 60 y siguientes.

de la Encarnación, quien dice que cada vez estaba más persuadido de que la obra era del Reformador del Carmelo (1).

II

Razones contrarias.

Alegados los argumentos favorables a la autenticidad del Tratado, es preciso, para proceder con imparcialidad, exponer las razones que le son contrarias.

La primera razón para dudar que la obra sea de San Juan de la Cruz, es la diferencia de estilo con los escritos suyos genuinos. A esto se puede responder, que el carácter didáctico que predomina en este libro, necesariamente exigía un estilo distinto del de los otros escritos del Místico Doctor, que son, o bien eminentemente prácticos como la *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, o simples comentarios a las Canciones. Además; en los mismos escritos genuinos del Santo se advierte notable diferencia: así, una persona que leyese la *Subida*, y le presentasen luego sus *Poesías*, apenas podría creer, si no le constara por la historia, que eran obra del mismo autor.

La segunda razón contraria, es que cita pocas autoridades de la Sagrada Escritura. A lo cual se contesta, que esto proviene también del carácter didáctico de la obra. Por otra parte, cualquiera que haya leído con atención las Obras del Santo, habrá echado de ver que hay capítulos de un mismo Tratado en que apenas se encuentra un texto de las Divinas Letras, y otros en que se citan a cada paso. Y esta misma diferencia se nota comparando los Tratados entre sí, pues en el de la *Subida del Monte Carmelo* abundan con notable exceso más que en la *Llama de amor viva*.

La razón tercera es, que contra la costumbre del Místico Doctor, se alegan en esta obra textos de varios escritores. Esta razón tiene mucha fuerza para un crítico que ha dado un vistazo al Tratado (2). Según su parecer (errado por supuesto), San Juan de la Cruz, fuera

(1) Al principio de sus investigaciones para hacer la edición de los escritos de San Juan de la Cruz, admitió como probable que la obra era genuina; y así opinó que debía ponerse entre las dudosas (*Memorias historiales*, tomo I, letra A, núm. 53). Algunos años después varió de parecer, como se ve por estas palabras: «También mudo ahora de dictamen de que se publique la obra como dudosa, pues cada día me parece más cierta del Santo; y pues se publica exponiendo los fundamentos que tenemos para su identidad, otros, no nosotros, deben dar la sentencia sobre ella. (Ms. 3.653. Lista de los escritos que se debían incluir en la edición de las Obras del Santo).

(2) Aunque esta opinión no se haya publicado, la rebato sin embargo (callando el nombre del sujeto que así opina) porque se le podía ocurrir a algún otro crítico.

de la Filosofía, Teología y Sagrada Escritura, la que sabía casi toda de memoria, no había leído apenas autor alguno. Al Areopagita no le había tomado en sus manos; y si le cita, es porque había leído sus palabras en la Suma de Santo Tomás.

Y no es esto lo más peregrino: se atreve a decir que ni siquiera los Soliloquios de San Agustín había leído, a pesar de que los cita, sino que tomó quizá aquellas palabras de las Obras de la Santa, en donde se halla citado el referido libro. Según tales datos, la conclusión es legítima: el Santo no puede haber escrito el Tratado que nos ocupa.

Cuán destituido se halle esto de fundamento histórico, salta a la vista de cualquiera que haya leído los escritos de San Juan de la Cruz. Las siguientes palabras, tomadas de la *Noche oscura*, bastan para echar por tierra semejantes afirmaciones: «Y porque en orden, dice, es primero la noche (sensitiva), de ella con brevedad diremos alguna cosa; *porque de ella, como cosa más común, se hallan más cosas escritas*, para pasar a tratar más de propósito de la noche espiritual, *por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritos*, y aun de experiencia muy poco» (pág. 26) (1). Aquí se ve claramente cómo conocía más libros de los que supone el crítico: asegurar que de la noche del sentido había bastantes cosas escritas, arguye que tenía noticia de varias obras que trataban de la materia (2); y afirmar que por el contrario había muy poco escrito de la noche del espíritu, es argumento irrefragable de que había revuelto más de un Tratado de la vida espiritual. ¿Cómo, si no, se atrevería a hacer esa afirmación? ¿No argüiría en él suma ligereza decir que se había escrito muy poco de la purgación del espíritu, si no conocía la literatura mística?

Y si esto no se juzga razón suficiente para demostrar mi intento, puedo alegar los lugares en que cita autoridades de Boecio (3), de Santo Tomás (4), de San Agustín (5), de San Gregorio (6), de San

(1) En el Prólogo del *Cántico* vuelve a hacer la misma afirmación, diciendo: «Dejando los más comunes (efectos de la oración) trataré brevemente los más extraordinarios que pasan por los que han pasado con el favor de Dios de principiantes, y esto por dos cosas: la una, porque para los principiantes hay muchas cosas escritas» (pág. 161). Hacén también para el intento las siguientes palabras, tomadas de la *Subida*: «Mucho hay que decir acerca del fin y estilo que Dios tiene en dar estas visiones, para levantar a una alma de su bajeza a su Divina unión, *de la cual todos los libros espirituales tratan*» (Página 174 del tomo I.)

(2) Confírmase esto por lo que dice en la *Subida* de que se había movido a escribir por la mucha necesidad que tenían muchas almas de quien las guiase en las vías del espíritu. (Prólogo, pág. 30.) Mal podía afirmar esto, en el caso de ignorar si existían o no tratados espirituales de este género.

(3) Tomo I, pág. 205.

(4) Tomo I, pág. 225; tomo II, págs. 112 y 355.

(5) Tomo I, pág. 50; tomo II, págs. 174, 193 y 195.

(6) Tomo II, págs. 118 y 411.

León, y, finalmente, de varios escritores místicos, en común, cuya opinión refiere por estas palabras: «*Donde es de saber, escribe, acerca de lo que algunos dicen, que no puede amar la voluntad sino lo que primero entiende el entendimiento*, etc.» (1). Se ve, pues, claramente que el Santo, si bien no era hombre de mucha lectura (de larga y profunda meditación sí), había hojeado bastantes más obras que las que el crítico aludido supone. Todavía podemos hacer ver que su argumentación carece de fundamento. ¿Porque cuántos son, preguntado, los escritores que se citan en el Tratado? Apenas llegan a media docena; San Dionisio, San Gregorio, Casiano, San Buenaventura, el Beato Alberto Magno y Gerson (2). Y si es verdad que alega otros autores, sin decir cuáles sean, también es cierto, como antes hemos visto, que otro tanto hace en sus obras genuinas. De todo esto se concluye que esta razón de las citas es la más baladí que se puede alegar en contra de la autenticidad del Tratado.

La tercera razón es que parece ser obra posterior al Santo, porque el autor habla claramente de la contemplación *adquirida o natural*, cosa que no se halla en los escritores del siglo XVI, pues según escribe el Padre Poulain, antes del siglo XVII (salvo Dionisio Cartujano), ninguno empleó el referido vocablo (3); Tomás de Jesús, Carmelita Descalzo, aparece como el primero que hizo uso de él en una obra impresa en 1610 (4).

Para demostrar la insustistencia de esta razón, se debe advertir: 1.º Que la obra del Padre Tomás de Jesús se imprimió antes de la referida fecha, como él lo dice por estas palabras: «Este Tratado de oración mental se imprimió *los años* pasados en nombre de cierto autor, que era ya muerto; y aunque yo lo había sido de él, me fué particular consolación, pareciéndome importaba poco saliese a luz en nombre mío o de otro..... (Prólogo); y 2.º Que de lo que dice dicho autor se deduce, que en su tiempo era cosa común entre los místicos el hablar clara y distintamente de la contemplación *adquirida o natural*; lo cual confirman otros escritores carmelitanos de aquel tiempo, como José de Jesús María y Juan de Jesús María, en cuyas obras aparece el referido vocablo. De todo esto se colige que

(1) Tomo II, pág. 299.

(2) Nótese que hablamos del Tratado según se halla en los manuscritos, porque en el impreso tiene más citas.

(3) *Des graces d'oracion*, pág. 66 de la edición de 1909.

(4) El Padre Poulain pone la fecha en 1609, pero es una inexactitud; pues fué aprobada para imprimirse a nombre de su verdadero autor en Febrero de 1610.

la distinción terminante de la contemplación infusa de la natural o adquirida, es más antigua de lo que se cree; y distando tan pocos años dichos autores del Reformador del Carmelo (pues Tomás de Jesús entró en la Orden seis años antes que él muriera), claramente se ve que no hay imposibilidad de que éste usara ya los términos de *contemplación natural y adquirida*. Por otra parte, no siendo nueva sino muy antigua en las escuelas la distinción entre una contemplación y otra (aunque de la natural no se hablara con tanta claridad como ahora), salta a la vista que no hay dificultad en que San Juan de la Cruz, verdadero Padre de la Teología Mística, las designara con términos que perfectamente las distinguen.

La cuarta razón que se puede invocar, es el silencio de los historiadores antiguos. A lo cual se contesta que tampoco mencionaron el librito intitulado *Propiedades del pájaro solitario*, ni otros escritos indudablemente suyos. Por otra parte, no es nuevo el caso de que se hayan descubierto en nuestra época obras de escritores antiguos desconocidas de sus primeros biógrafos. Además, ya dice Fray Jerónimo de San José, que fuera de los libros de que él dá cuenta, se le atribuían otros al Místico Doctor; de los cuales, añade, se tiene poca noticia y menos certeza, y cuya autenticidad quizás el tiempo llegará a descubrir (1).

La quinta y última razón es el haber publicado este libro, como obra suya, un Padre Benedictino. Es éste el Maestro Fray Antonio de Alvarado, predicador de San Benito el Real de Valladolid, el cual dió a luz una obra intitulada *Arte de bien vivir y guía de los caminos del cielo* (2), y en el libro 2.º de ella, desde el capítulo 39 al 48 inserta la mayor parte del referido Tratado (3).

(1) *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, lib. IV, cap. VIII.

(2) La primera edición se publicó en 1608 y fué impresa en el insigne Colegio y Universidad de Nuestra Señora de Hirache, por Matías Mares, impresor del Reino de Navarra. Por la fecha de la impresión de esta obra se descubre otra inexactitud de los que han dicho que en 1609 (dígase 1610) es cuando por vez primera se empleó públicamente la palabra *contemplación adquirida o natural*. Creo que si se hicieran investigaciones se hallarían obras, escritas por lo menos antes que ésta, en que se hable terminantemente y con la misma claridad y precisión de la contemplación referida.

De aquí saco por conclusión, que es muy aventurado el afirmar, que tal o cual escritor fué el primero que usó de este o de aquel vocablo, trató de esta o de aquella materia; que tal sujeto introdujo esta ó la otra costumbre, etc.

(3) A dicho autor y obra alude, a lo que entiendo, el Padre Fray Andrés de la Encarnación, cuando escribe: «He descubierto que un autor que dió a luz una obra espiritual poco después del año 1610, le introdujo todo en ella, con no poco cuidado, para que no le entendieran el robo.» (Ms. 3.653). Débese advertir, que no es contra mi suposición el que diga Fray Andrés que la obra se imprimió poco después de 1610; pues se hizo una segunda edición de ella en 1613, a la que él indudablemente se refiere, no reparando en que ya se había impreso otra vez. Lo demás sería caso muy extraño que dos escritores insertaran el Tratado en sus respectivas obras.

Esta razón, a decir verdad, es bastante poderosa para destituir al Santo de la paternidad de él: existe, sin embargo, una duda muy fundada de que le pertenezca al Padre Alvarado. Se ve que copia al pie de la letra trozos de los escritos del Místico Doctor, y que jamás le cita, lo cual es muy extraño, dado que no lo hace así con los otros autores cuyos conceptos o palabras toma. Esto no se explica diciendo, que obró de este modo para que no le tacharan de plagario, pues si citara el autor, nadie le pudiera tachar, como no se le tacha porque cite otros autores. Tampoco cabe decir, que no puso las citas ni nombró el autor por descuido; porque si esto sucediera sola una vez, se podía creer; mas siendo varias, hay motivo para juzgar que la omisión no proviene de olvido. La explicación más natural, a mi parecer, es que encontró el Tratado y le insertó como pudo en su obra, y como no conocía, sin duda, los escritos de San Juan de la Cruz (pues aún no se habían impreso), ignoraba que en él se hallaban párrafos copiados de ellos.

Favorece la sospecha lo que escribe en el Prólogo de la obra, diciendo:

«Lo que en todos cuatro libros se contiene, es sacado de autores muy grâves, dignos de sumo crédito en esta doctrina espiritual, por ser santos, doctos y experimentados en ella. Suya es toda, por tal la confieso y vendo, y no por mía; que si lo fuera, no merecería ser comprada ni estimada. Por esta confesión que hago no debe llamarse hurtada, porque no se hurta lo que se reconoce por ajeno y se tiene en nombre de su dueño. No solamente me aprovecho de la doctrina de los autores gravísimos, que en el discurso de este libro voy citando, pero algunas veces de las mismas palabras.»

Tantas excusas innecesarias, dados los antecedentes, algo dan que sospechar.

Confirmase la duda porque es más verosímil que el Padre Alvarado haya insertado un escrito ajeno, en su obra, que no que alguien haya tomado parte de ésta para formar un Tratado y atribuirsele a San Juan de la Cruz. ¿Quién se atrevería a copiar unos cuantos capítulos de una obra que acababa de salir a luz, y, sin hacer otra cosa que ponerles un título general y variarlos un tanto, decir que era un libro que escribió el Reformador del Carmelo? ¿Que fin se podía pretender en ésto? ¿Darle gloria? Sobrada la tenía con sus escritos auténticos. ¿Quitársela al Padre Alvarado? No se concibe. De esto evidentemente se colige que es más natural que el referido escritor haya insertado en su obra un Tratado que no era suyo, que

no que un cualquiera haya copiado de ella varios capítulos para formar un Tratado, y arribuírsele a San Juan de la Cruz (1).

Conclusión.

Pesadas las principales razones en pro y en contra, juzgo que solamente se puede tener como probable que el Tratado sea auténtico. Aunque el estilo no diste tanto como el del libro de las *Espinas* o *Coloquios*, del de los escritos genuinos del Místico Doctor, los fundamentos históricos (que son los que más fuerza tienen) no son, a decir verdad, de gran peso.

Si en otra parte he opinado de distinto modo considerando la obra como absolutamente genuina, aquí, mejor estudiada la cuestión, corrijo mi parecer.

III

Advertencia para la inteligencia de este Tratado. (2)

«Por cuanto este singular Tratado dá grande claridad a la doctrina de todos los Místicos, y deja más perceptible la práctica del Tratado de oración, con aliento y consuelo de muchas almas que se hallan embarazadas en él (porque verdaderamente parece no había ninguna que no encuentre en este opúsculo cuanto necesita para lo activo), no será fuera de propósito ponerle por clave en su principio una breve sinopsi de sus doctrinas y capítulos.

4. Su asunto, pues, es ceñir en sus diez capítulos toda la práctica de la Mística Teología. Para esto admite en el primero y explica con excelencia las dos contemplaciones ordinaria y sobrenatural, y

(1) Se debe notar que no es absoluta la conformidad entre el Tratado y los capítulos en que el Padre Alvarado habla en su obra de la misma materia. Puédesse decir, aproximadamente, que de tres partes, en dos convienen. El Padre Alvarado es, en general, más lato en la exposición; añade además algunos párrafos al principio y fin de cada capítulo, que no se hallan en los manuscritos, e introduce en varios pasajes citas de autores que en ellos tampoco se encuentran. Esto quizás podía dar motivo para nueva sospecha contra él; pues es muy natural que el que plagia escritos de otro procure hacer algunas adiciones, para que fácilmente no se descubra el hurto. También me parece que en los manuscritos se tratan las materias con más ilación. Confieso, sin embargo, que por lo que toca al estilo no advierto yo diferencia especial entre los capítulos en cuestión y los restantes de la obra del Padre Alvarado, lo que es una razón que le favorece.

(2) Este párrafo es obra del Padre Fray Andrés de la Encarnación.

las señala por principios, cuatro luces: la natural a la contemplación filosófica; la fe y Don de Sabiduría a la ordinaria de los cristianos, que es preciso confesar que es sobrenatural por sus principios; el lumbre de gloria a la contemplación beatífica; y una luz actual, resplandor o ilustración, a la contemplación sobrenatural extraordinaria. Explica que algunas veces viene ésta de repente, otras después de alguna devota meditación. Unas moviendo Dios las especies de las cosas divinas que tenía el alma; otras infundiéndoselas más claras, y representativas de la verdad, que la quiere descubrir. Pone después en esta misma contemplación sobrenatural dos uniones; una en que se une más principalmente Dios al entendimiento. Y de aquí infiere otras dos especies de oración sobrenatural, que son la contemplación intelectual sobrenatural, y la unión anagógica de la misma voluntad.

5. En el capítulo 2.^o, tratando de la contemplación intelectual en general, y prescindiendo de que sea ordinaria o sobrenatural extraordinaria, enseña y da como un principio, que hay dos conocimientos de Dios, afirmativo y negativo, y funda en ellos tres contemplaciones, dos afirmativas y una negativa. La primera de las afirmativas, la que para en contemplar algún atributo o perfección particular de Dios. La segunda, la que mira juntas y en conjunto todas sus perfecciones. La tercera, que es la negativa, la que conoce a Dios apartando de él cuanto podemos nosotros conocer, ni imaginar, y pasando en su conocimiento con una oscuridad, donde sólo conocemos que no sabemos conocer lo que es. Tiene a estas tres contemplaciones por tres grados distintos de parte del objeto, que uno a otro se van excediendo en perfección, siendo el segundo sobre el primero, y el tercero sobre el segundo. Afirma que aunque el segundo y tercero no se pueden llamar Mística Teología, lo es más propiamente, o por lo menos su grado más perfecto el de la contemplación negativa. Opónese a los que ponen esta Teología Mística en sola la operación de la voluntad, y prueba no puede faltar la del entendimiento. Aunque asienta también desde el número 17, que la mayor perfección de estas contemplaciones, y lo mejor de ellas son los actos de la voluntad o el amor que en su contemplación enciende el Señor en ella, y que suele de este amor resultar al entendimiento más inteligencia. Prosigue explicando y alabando esta Mística y escondida Teología, poniéndola toda sobrenatural e infusa, y lo que es rigurosamente Teología Mística; y pocos habrán declarado mejor sus calidades y naturaleza. Mezcla últimamente en el capítulo otras doctrinas que por sí mismas se descubren importantes y verdaderas, siendo una de ellas aquel

respetable principio: Que ninguna cosa hay más inteligible que Dios, y ninguna que menos se pueda entender, lo que le da fundamento para la contemplación negativa, que enseña.

6. El capítulo 3.º es muy importante, porque se trata en él del modo de llegar a la Divina contemplación. En el número 1.º y 4.º enseña que en el camino de la oración van unos por vía de meditación y discursos, y que los que pueden ejercitarlos y les ha dejado Dios en su mano la elección de su oración (supuesto aquel ejercicio que encarga mucho, capítulo 5.º, número 13), y ejercitados en la vía purgativa e iluminativa, deben pasar a la contemplación afirmativa; porque toda meditación, dice, para en contemplación; y el entendimiento viene a parar al fin en el conocimiento de la verdad; y habituada el alma al conocimiento de la verdad; cesa el discurso de la meditación y quédase con la contemplación; pero añade que ésta es la afirmativa, que es la que sucede a la meditación. Ya ejercitada en aquélla, enseña podrá pasar el alma a la negativa, suponiendo su ejercicio activo y ordinario; y todo en la elección del alma. En el mismo número 1.º de aquel capítulo 3.º (y después en el capítulo 9.º número también 1.º), asienta hay otras almas que proceden sin discursos y tienen inhabilidad natural para ellos, por ser de imaginación tan veloz y vehemente, que no les deja parar, ni pueden considerar nada profundamente.

A éstos, dice en el número 5.º, es fuera de razón quererlos llevar por los ejercicios de contemplación afirmativa (que son los que empiezan de los discursos), porque sería para ellos muy dificultoso y aun casi imposible; y que su ejercicio ha de ser en la vía afectiva y en cerrar los ojos al entendimiento, esto es, al discurso: añadiendo, que esto mismo hace sean más presto admitidos a la contemplación, y que suelen llegar más pronto que los que proceden discurrendo.

Su ejercicio, dice, en el número 2.º ha de ser de actos anagógicos y aspiraciones amorosas; y añade en el número 11, que como el ejercicio de estas aspiraciones es común para todas las almas, ninguna está excluida de poder llegar a contemplación de Mística Teología. Todo esto es un gran consuelo para muchas que por no entenderse andan fatigadas, y aun vuelven atrás en el ejercicio espiritual. También se nos descubre aquí la famosa señal de no poder meditar que en otras obras suyas puso el Santo, que si se junta a las dos que se ven en el número 11 del capítulo 4.º, nos hallamos con todas sus tres señales de la vocación de Dios para su contemplación. En los números 2.º y 3.º asienta esta Divina vocación, y que se debe

el alma dejar llevar de ella para pasar a emplearse en la contemplación que Dios la quiere comunicar. Dá de esto señales muy oportunas que incluyen mucho de las tres ya referidas. En el número 6.º, suponiendo los tres grados de contemplación de parte del objeto contemplado que asentó en el capítulo antecedente, enseña: que ejercitada el alma en el uno, puede pasar a otro más perfecto: porque en esta vida el grado inferior tiene por premio alcanzar con su ejercicio más alto conocimiento y luz; y siendo la luz mayor, podrá el alma levantarse con ella a más alto conocimiento y contemplación; que por eso, dice, la da Nuestro Señor. Desde el número 7.º pone indicios conjeturales que pueden dar luz para este tránsito; y también dice en los números 11 y 12 quiénes son los que están más o menos proporcionados para él.

Prosigue después en los dos siguientes tratando con particular atención del modo de llegar al tercer grado, que es la contemplación por modo negativo (y en su sentencia, la Teología Mística, cuando la eleva Dios a modo sobrenatural), señala para la que está en nuestra mano dos medios: uno, la vía del discurso y contemplaciones afirmativas; otro, los movimientos anagógicos de la voluntad que, acompañados del concepto formado de Dios por la fe, llevan al alma a unión oscura de Dios; y esto, concluye, es según los Místicos caminar a Dios por fe. No se debe omitir que en el número 5.º de ese capítulo da bastante a entender, puede ser Cristo objeto de la Divina contemplación, y es justo se tenga en memoria su sentir.

7. En el capítulo 4.º (1) trata del conocimiento de fe con que concluye el antecedente, y dice que no es otra cosa que la contemplación negativa. Explica allí más por extenso los dos modos de entrar en ella de que habló en el capítulo pasado, como también la noticia amorosa que aquellos dos modos dejan en el alma como habitualmente. Dice, entre sus excelencias, que es ella el fin así de las contemplaciones afirmativas, como de las aspiraciones amorosas. Y por toda la doctrina del capítulo, se acaba de entender lo que es el contemplar a Dios en fe; y que se llama de fe la contemplación, porque al concepto que se forma del ser y grandeza de Dios por la fe, se sigue el pararse el entendimiento en lo que la fe le está descubrien-

(1) Se debe advertir que el capítulo 4.º de que habla aquí Fray Andrés, es el 5.º de esta impresión y de los manuscritos; y al contrario, el 5.º de que trata luego, corresponde al 4.º Proviene esto de que él, pareciéndole que el orden lógico exigía que se tratara primero la materia del capítulo 5.º que la del 4.º, los varió de colocación.

do. Sobre la noticia amorosa, advierte al número 8.^o, que aunque esa vista sencilla de contemplación ha de estar desnuda o procurar el alma desnudarse en ella de noticias particulares, pero no de los actos y movimientos de muchas virtudes, que se deben allí ejercitar y da lo contrario por error; aunque cuando fuere infusa de Dios, es doctrina de otras obras del Santo, que sólo debe procurar los actos a que la moviese su Divino Espíritu. De toda esta doctrina se ve cuán ajeno está el Santo Doctor del ocio falso y engañoso, y que pide siempre actividad en las potencias, si se ha de contemplar a Dios con verdad.

En confirmación de esto, explica en el número 7.^o antecedente, sólo se llama *ocio* la contemplación porque, de lo empleadas y absorbas que están en ella algunas veces las potencias, no hacen reflexión ninguna en sus obras, y como no lo advierten, les parece que no obran. La misma inteligencia dá al conocer por *ignorancia* o al *ignote* de San Dionisio. Aunque en el capítulo 2.^o, números 10 y 15 lo explica de otro modo, afirmando *conocer por ignorancia*, porque entonces se conoce Dios incomprendible o porque conoce el alma que no le conoce. En una palabra; que no se significa otra cosa en eso: que la contemplación en conocimiento negativo. Y aunque es así que el Santo desnuda con el mismo San Dionisio de todos sus conocimientos al entendimiento, como lo hace en el número 12 del capítulo 5.^o, y otras partes, se explica el mismo que habla sólo de los particulares o de perfección particular, pero no del confuso y general, que éste le pide en el alma, como el más alto conocimiento de Dios, a que se sigue la unión Divina. En el número 10 (y después en los números 2.^o y 14 del capítulo 5.^o) dice de la contemplación de fe y vista amorosa, que unos la ejercitan activamente, y otros son introducidos en ella pasiva y sobrenaturalmente, con que tenemos en su sentencia clara y expresa la contemplación activa y ordinaria, y no tan ajena de las almas como han querido algunos, que sólo se les conceda como de milagro.

Bien que aunque sea ordinaria y dejada a nuestra inteligencia, si ha de haber para ella señales de la vocación de Dios, como pide en otras partes, es indispensable que haya siempre alguna infusión Divina (que se podrá tener por uno de los auxilios comunes de la gracia, que nunca se niega a los que hacen lo que es en si), y la diferencia que habrá de la del todo infusa a la ordinaria, será en tener aquélla más permanencia y penetración de la verdad, y venir como *ex abrupto* cuando Dios quiere (previniendo todo conato y solicitud

del alma) y cesar cuando fuere la divina voluntad, y ser la ordinaria y activa siempre breve, y que si sube a Dios, se vuelve luego a caer, como las aves pesadas hacen en su vuelo.

A los diversos modos de entrar en la contemplación, dice luego en aquel número, corresponde la diversidad de los efectos, porque siempre son más nobles y copiosos los que experimentan los segundos, y en el capítulo 1.º insinuó algunos. Por estos efectos, prosigue en el número 11, puede entender el alma si es o no llamada a la contemplación de fe, y si viere los que allí señala, puede seguramente entrar en ella, o continuarla. En esto habla con precisión de los que activa y ordinariamente la ejercitan; pues no son otros esos efectos, sino las dos señales que para ese ejercicio pide en otras obras nuestro Santo. De que se infieren dos cosas: que siempre es una en todas partes su doctrina; y siempre ha de haber vocación de Dios, aunque sea para la contemplación ordinaria.

8. Desde el capítulo 5.º empieza a tratar de las disposiciones que debemos poner de nuestra parte para que Dios nos conceda su divina contemplación, y emplea ese capítulo en desnudar la parte cognoscitiva de los sentidos y entendimiento. Dice en el número 6 el modo que se ha de tener con los sentidos exteriores. En los números 8, 9 y 10 desnuda los interiores. En el número 11 y 12 al entendimiento de lo natural y sobrenatural que es impeditivo de la Divina Unión. Y desde el número 13 pone excelentes advertencias y preveniciones del modo y tiempo en que se ha de hacer esta desnudez.

Pero advierte que, aunque se deban dejar otras noticias y formas, no se ha de comprender en ellas la Sacratísima Humanidad de Jesucristo, y lo repite muchas veces con la mayor ponderación, enseñando el modo de habernos con ella en la contemplación, y tomarla siempre por camino para ir a la Divinidad, que es la doctrina de los Padres. Al número 16 da esta importante doctrina: que cuando no se sintiese el alma con disposición para sosegar en la contemplación, debe tomar otros medios oportunos para ejercitar la devoción, y proseguir la oración, y entre ellos las memorias de Jesucristo. Y que también debe volver a Cristo y otros motivos santos de devoción, cuando estando en sosegada contemplación cesare ésta, y se volviere a caer la atención del alma. Lo cual, dice, sucederá forzosamente muchas veces, porque el perseverar siempre en la oración y contemplación, a ningún santo le ha sido concedido. Aquí tienen las almas nuevo motivo de consuelo para llevar con conformidad la inestabilidad que todas padecen en el trato de Nuestro Dios, y tener

por favor suyo, nos deje de cuando en cuando fijar en él los ojos, cuando así sucedía a la contemplación de los Santos.

Muestra después el nuestro la conveniencia de su doctrina de volver en esas decadencias a Cristo con aquel gran dictamen: que el fin de toda oración no es otro que imitar sus virtudes y unirnos con su espíritu.

Añade al número 17 que cuando eso no pueda hacer el espiritual (que será no pocas veces), se contente con estar allí con Dios, ofreciéndole su sequedad, cerrando la puerta a pensamientos y resistiendo a las tentaciones, que le vendrán no pocas veces. Cierra el capítulo con el número 18, enseñando el modo que fuera de la oración ha de tener, y le ciñe a dos cosas: a no tomar alivio en criatura y negarse en lo posible a las especies de cosas criadas, reservando siempre la imagen y memoria de Jesucristo. Doctrina más sólida y Evangélica no la dió Místico ninguno.

En el capítulo 6.º se trata, con doctrina acendrada, de la desnudez activa de la voluntad y la memoria; y en el séptimo se cifra la de los dos antecedentes, ciñéndola al ejercicio de las tres virtudes Teológicas, rebosando en todo el espíritu de Nuestro Santo, y cuanto dijo después en otros libros. Prueba al fin del capítulo lo necesaria que es tan extremada desnudez para llegar a la Divina unión, y empieza a tratar de esta unión con singular erudición, aunque deja su complemento para el fin. En el capítulo 8.º vuelve a la contemplación, considerándola como seña de parte del modo de obrar y la potencia, y la señala cinco grados: los dos primeros son de contemplación activa y ordinaria, y sólo los diferencia por el mayor o menor reposo y continuación que en ellos tiene el alma. Del tercero dice que tiene mucho de sobrenatural e infuso, y que es oración de recogimiento. El cuarto enseña, que es totalmente contemplación infusa y oración de quietud, silencio y sueño de las potencias. Cotejando estos dos grados se deja entender, que puede en la oración concurrir a un tiempo lo activo y lo infuso, nuestra diligencia con la infusión de la gracia. Cual sea o pueda ser la del grado cuarto, lo dejó explicado en el capítulo 1.º. El quinto y último grado, es la Divina unión; y como la acaba de poner en este capítulo, destina el noveno siguiente a poner con Gerson los impedimentos que de nuestra parte solemos tener nosotros para no arribar a ella. Y desde el número 8 (suponiendo que siempre es favor dado de Dios liberalmente sin que haya mérito en nosotros) señala algunas disposiciones remotas, que sólo contribuyen a que no halle Dios embarazos para comunicarla, y da

tres reglas, que son también necesarias para todo ejercicio espiritual, y las pondremos después.

Quitados los impedimentos con que la podemos retardar; trata en el capítulo 10 de esa Divina unión, que es ya toda sobrenatural y extraordinaria, y enseña que hay dos uniones, una del entendimiento y otra de la voluntad. Dice, que en este estado del destierro es ésta de mayor excelencia. Y, a lo que se puede entender, constituye la unión actual del entendimiento, en que lo supremo de la inteligencia conozca, y mire a Dios, sin tener otros pensamientos que la ofendan, ni la inquieten; y la de la voluntad, en que le ame lo supremo de ella, sin que a la alteza de ese amor lleguen ya amores terrenos que le perturben de modo que estén ya allí estas potencias sin contrario. Enseña, que aquel amor, que no da lugar a la voluntad para que se ocupe en otro amor criado, y que ama al modo que aman a Dios los Bienaventurados, que no le pueden dejar de amar, sin que por eso deje el alma de ser libre en ese amor, y sea ese amor meritorio, porque al principio del acto dió con gusto su consentimiento y con toda libertad: Que es doctrina que da luz para otras místicas. Estas son las uniones que se siguen, o son *intransitive* una cosa misma con la Teología Mística, cuando es ya sobrenatural, y llega en su grado último, como está expreso en los capítulos 2.^o y 8.^o. Porque aunque da nombre de Mística Teología a otros inferiores grados, de los cuales algunos son contemplación ordinaria, no lo son sino largo modo o vialmente, o como su disposición, que es bastante para que les diera ese nombre con verdad.

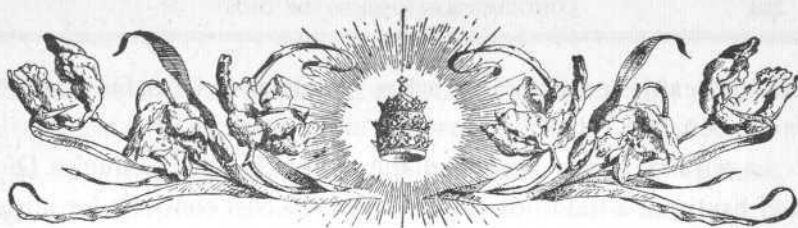
II. Entre las doctrinas ya expresadas, da otras el opúsculo, que por su importancia las añadimos al sinopsi de las demás. Una es, que siempre precede para entrar en la contemplación algún discurso, sea formal o virtual, que pára al fin, como es preciso, en el conocimiento sencillo de Dios, que es propiamente la contemplación. Esto se ve prácticamente en el Tratado en su capítulo 2.^o para la negativa, en el número 3; pues aquel modo de proceder no puede ser sino discurso.

Para la afirmativa en el número 4, y más claro en el capítulo 3.^o, número 4, donde se debe reflexionar su nota. Otra doctrina es, que para consignir esa espiritual contemplación, es necesaria eficacia en el alma y tomar alentado esfuerzo en ella, no tanto para la operación sencilla, cuanto para poner su disposición, que es lo que nosotros podemos hacer, desnudando el interior de especies y desasosiegos de nuestras pasiones para que pueda recibir la Divina luz. Esto nos

enseña con San Dionisio en el capítulo 5.º números 3 y 4, y antes en el capítulo 4.º, número 2 con la nota 33, que es digna de considerar. Entienda, pues, el que abraza el ejercicio santo de la oración, que debe allí trabajar, poner esfuerzo, tener constancia. Da también Nuestro Doctor en el capítulo 9.º desde su número 8 otras tres reglas como disposiciones remotas de la unión Divina, que en todo ejercicio espiritual son necesarias. La primera, poner diligencia y cuidado en el cumplimiento de su estado y obligaciones. La segunda, procurar grande pureza de alma. Y la tercera, cuidar esforzadamente de la mortificación de las pasiones y afectos que dominan en el corazón, y del amor propio sobre todo, para lo que dan excelente método los versillos de sus libros, que publicó él (1) primero en este Tratado.»



(1) Supone el Padre Fray Andrés que esta obra fué la primera que escribió San Juan de la Cruz.



TRATADO BREVE

del conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo
y modo de unirse el alma con Dios por amor.

Capítulo primero.

De la contemplación natural y sobrenatural.

1. Dos maneras hay de contemplación: una natural y otra sobrenatural.

Contemplación natural se llama la consideración de simple inteligencia que el alma tiene sin discurso con su diligencia y cuidado, después de haber meditado con mucho recogimiento interior alguna cosa, y haber abstraído la naturaleza substancial de sus accidentes y materialidad.

2. Contemplación sobrenatural se llama cuando nuestra ánima, movida de Dios con una moción sobrenatural, conoce por este modo de simple inteligencia, mediante la luz sobrenatural que Dios infunde en el entendimiento y el dón de la sabiduría, las verdades y misterios soberanos que Su Divina Majestad le quiere comunicar, los cuales no conoce por solas sus fuerzas naturales, sino porque Dios se las representa y lleva al entendimiento, y le da luz y claridad para considerarlas.

3. Cuatro diferencias de luces alumbran al entendimiento humano para conocer las cosas divinas.

La primera, la luz natural común a todos los hombres, con la

cual los gentiles conocieron muchas grandezas de Dios. De ésta dice David: Señalada está sobre nosotros tu luz (Psal. IV, 7).

La segunda, es la luz sobrenatural de la fe, que comunica Dios en el bautismo a todos los cristianos, con la cual conocen los misterios revelados, a cuyo conocimiento no llega la luz natural; a esta diferencia de luz sobrenatural se reduce la del Don de la Sabiduría, que Dios infunde en las almas de sus amigos, del cual procede el acto de la contemplación.

La tercera, es la luz de gloria, que es una soberana luz que Dios concede al entendimiento del bienaventurado en el cielo, para que pueda ver a Dios claramente, y quede proporcionada la potencia con el objeto; estas tres luces están en nosotros con duración y permanencia y así las llaman habituales los filósofos.

Hay otra cuarta luz actual, que es un resplandor e ilustración que comunica Dios al alma por un breve tiempo, para conocer algunos misterios sobrenaturales, con mucha más claridad que la que causa la fe y con menos que causa la luz de gloria, y produce en el alma los efectos que en el cuerpo la luz del sol.

4. Supuesto esto, se puede entender cómo Dios en la contemplación intelectual comunica al entendimiento un conocimiento altísimo de sí y de sus cosas después de alguna devota meditación y aspiraciones fervorosas, o de repente sin prevención alguna mueve Dios las especies de cosas divinas, que había en el entendimiento, o le infunde otras de nuevo más claras y más representativas que las que antes tenía, y le da nueva luz para conocer cosas exquisitas, o con las infusas los misterios que representan, la cual luz inflama la voluntad y la enciende en amor del bien conocido por el entendimiento, a quien está Dios unido más principalmente, que a la voluntad en esta contemplación intelectual; en la unión anagógica y perfecta de la voluntad sucede al revés, porque en ella se une Dios más perfectamente a la voluntad que al entendimiento, como adelante se dirá.

5. De estas dos diferencias substanciales de unión que Dios hace con el entendimiento y voluntad, se colige que hay dos especies de

oración sobrenatural, que son la contemplación intelectual y la unión anagógica de la voluntad.

6. *Contemplación intelectual y sus efectos cómo se conocen.*— Para conocer perfectamente la contemplación intelectual, será bien señalar algunas propiedades y efectos que tiene, para que la sepamos diferenciar de la contemplación natural, o de la fingida y contrahecha que suele causar el demonio.

La más cierta señal de la contemplación sobrenatural e infusa es no tenerla siempre que queramos, ni el cesar de ella cuando es nuestra voluntad, sino el venir cuando Dios quiere, y el faltar cuando Dios se sirve, la cual da y quita el Señor cuando quiere y le parece. Verdad es que, de ordinario, la suele dar a los que perseveran en la oración y contemplación natural y adquisita, recompensando el trabajo que allí pasan, con esta contemplación infusa y sobrenatural, y con el gusto y suavidad que en ella se siente.

7. También se conoce por los efectos; y aunque, sin duda, son más claros y conocidos los que deja en el alma, de luz en el entendimiento y de inflamación en la voluntad, y de paz y satisfacción en el espíritu, la certeza de lo que se conoce en esta contemplación es tan grande, que no admite duda ninguna ni podrían persuadir a ella los ángeles, aunque quisiesen (1); y así, cuando el alma no queda muy cierta de que fué dado por Dios el conocimiento que tuvo, entienda que no fué perfecta contemplación sobrenatural, sino natural o falsa.

En la verdadera conoce también el alma a lo descubierto que Dios se le comunica, y que le tiene unido consigo, con tanta satisfacción interior de ello, que ya no le habla como ordinariamente suelen los que están en oración, pidiéndole que se junte con ellos, porque ya ve aquí que está unido, sino como quien habla con un amigo presente, representándole todas sus necesidades, agradeciéndole las mercedes recibidas, y alabando sus perfecciones; toda se querría hacer lenguas en las alabanzas divinas; sus deseos son que se ocupen en

(1) Nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, dice que quedaba tan impreso en su alma que era Dios quien la hablaba, que nadie la podría persuadir lo contrario, al menos en aquellos instantes en que recibía la visita divina. (*Relación I*, etc.)

ellas todas las criaturas, y que todos sirvan a Dios, y de las culpas que contra Él se cometen, reciben mayor pena que si les quitasen la vida; desea emplearla en servir a su amado y en padecer por él; todo lo criado le parece basura, a sólo Dios estima, y sólo en Él halla descanso. ¡Dichosa el alma que llega a tan dichoso estado y a tan alto conocimiento!

Capítulo II

De dos maneras de contemplación fundadas en dos maneras de contemplación que en esta vida se puede tener.

1. Dos maneras hay de contemplación diferentes, según doctrina de San Dionisio y otros Santos; también hay dos modos de conocer a Dios; el uno es por afirmación, que es cuando atribuimos a Dios aquellas cosas que son de perfección en las criaturas; y así consideramos a Dios infinitamente bueno, sabio, poderoso, misericordioso, etc., y ponemos en él todas las demás cosas que son de perfección en las criaturas. En este conocimiento subimos como por gradas de la perfección de los efectos a la perfección de la causa.

2. Otro camino es por vía de negación, cuando apartamos la consideración de las perfecciones de las criaturas, y considerando cuán inferiores son al Criador, nos levantamos a considerar en Dios un ser tan incompreensible y tan superior y excelente a todo lo que se puede imaginar, que no hallamos nombre criado que le pueda cuadrar. Por este modo conocemos a Dios, pero no como a substancia, bondad, sabiduría o misericordia, porque por este camino apartamos de Dios cualquier manera de atributo o perfección, que nosotros podemos alcanzar; y por esto se llama conocimiento por negación o remoción, porque vamos negando de Dios todo aquello que por vía de afirmación le atribuimos; y así decimos, que Dios no es ser, porque es más que ser; no es sabiduría, porque es más que sabiduría; y no es bondad, porque es más que bondad y que cualquier otra perfección; finalmente, le venimos a entender como una cosa

que excede todo lo sensible, e imaginable, e inteligible y, sobre todo, lo que es ser.

3. Este segundo modo de conocer a Dios es más perfecto y más alto que el primero, como lo afirman San Dionisio y San Gregorio Papa por estas palabras: *Tunc verum est, quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse, sentimus*; quiere decir: entonces más altamente y con más verdad conocemos a Dios, cuando entendemos que no podemos conocer nada de Dios y cuando más claramente conocemos su incomprehensibilidad, la cual, por ser tan infinitamente resplandeciente, es invisible e impenetrable en esta vida. Luz inaccesible la llama el Apóstol; no hay cosa en el mundo más clara que el sol ni más visible; pero con todo eso ninguna cosa hay que se pueda menos ver que él por la excelencia de su claridad y por la flaqueza de nuestra vista: así, ninguna cosa hay más inteligible que Dios, y ninguna que menos se pueda entender por la alteza y grandeza de su incomprehensibilidad y por la bajeza de nuestro entendimiento, el cual, cuando conoce algo de esta altísima luz, se dice entrar en las divinas tinieblas; y a este conocimiento llama San Dionisio *radium tenebrarum*, resplandor de tinieblas; y otros le llaman conocimiento por ignorancia; porque en él confesamos que todo lo más que podemos conocer de Dios es ignorancia.

4. *Que en estos dos modos de conocer a Dios hay dos contemplaciones.*—En estas dos maneras de conocimiento se fundan principalmente dos caminos de contemplación: en el conocimiento afirmativo y particular se funda el primer modo de contemplación, que llaman claro y particular, porque en ella se atribuye a Dios algún particular atributo, contemplándole algunas veces sabio, y otras poderoso, etc. De este modo de contemplación suelen poner los Santos muchos grados diferentes, que aquí se reducen a tres.

3. El primero, cuando se sube al conocimiento de Dios por las cosas visibles e inferiores a nuestra alma; el segundo, cuando por nuestra alma y las virtudes y dones que están en ella, como por una imagen perfectísima de Dios, se conoce el mismo Dios; el tercero, cuando le conocemos por las cosas superiores a nuestra alma, como

son los Espíritus Angélicos, Cristo Nuestro Señor, los atributos y perfecciones divinas y la Santísima Trinidad. Esto es, contemplar el alma a Dios *fuera de sí*, por las criaturas; *dentro de sí*, por su imagen; *sobre sí*, por los Espíritus Angélicos, y por Cristo, y por los atributos divinos y por la Santísima Trinidad y misterios de la fe.

6. *Dos modos de contemplación afirmativa.*—Esta contemplación afirmativa tiene dos modos de ir a Dios y contemplarle: el uno subiendo de las criaturas a Dios, como lo hacían los Filósofos, y lo hacen los principiantes en la oración; el segundo descendiendo de Dios a las criaturas, como lo hace el cristiano que por la fe conoce los atributos de Dios; y así, cuando ve las criaturas, conoce que las crió Dios; pero no tiene necesidad de verlas para conocer sus perfecciones divinas, antes conociendo a él con una vista amorosa, conoce y ama todas las criaturas, como hechas de su mano. Esta manera de contemplación es más perfecta.

7. *Contemplación negativa.*—La segunda manera de contemplación es la que se funda en el conocimiento negativo y oscuro de Dios: en este conocimiento se ejercita un alto y subido grado de contemplación; que es cuando nuestro entendimiento se levanta a conocer a Dios, y no hallando pie en su ser y perfección, se sume en el abismo de aquellas tinieblas de su incomprehensibilidad e inmensidad. En este modo de contemplación siente el alma altísimamente de Dios; porque se levanta sobre todo lo sensible e imaginable e inteligible; esto es, sobre todo lo que se puede sentir, imaginar y entender, y así va formando un altísimo e inestimable concepto de Dios, y una estima inefable de lo que es Dios; lo cual mueve y enciende maravillosamente la voluntad, y la absorbe en el abismo de esta incomprehensibilidad de Dios.

8. El modo de levantarse el alma en este conocimiento es por negación o remoción, como lo dice San Dionisio, que escribiendo a Timoteo le aconseja que deje todas aquellas cosas que se pueden conocer por el sentido y por el entendimiento, y se levante por ignorancia a la unión de aquel que es sobre toda sustancia, (esto es), que para venir al más alto conocimiento, vaya apartando de sus sen-

tidos y entendimiento todo conocimiento particular, como de que es justo, bueno, misericordioso, y le conozca como una cosa que es sobre todo esto y sobre todo lo que se puede conocer.

9. *Práctica de la contemplación negativa.*—La práctica de esta contemplación negativa es después que está el alma habituada en conocer a Dios por las noticias particulares, y es ejercitada en la contemplación afirmativa de los atributos y perfecciones divinas, se levanta a Dios diciendo interiormente: ¡válame Dios! ¿qué es Dios? más que ser, más que sustancia, más que bondad, más que sabiduría y más de todo lo que podemos entender; pues ¿qué es Dios? Y buscando aquí lo que es, no halla cosa que le convenga a Dios, y le mira como una cosa tan incomprehensible, tan inefable y tan ininteligible, que se halla metido en un abismo donde, perdiendo pie, desfallece y se sume, y aquí se enciende e inflama la voluntad y tiende las velas el afecto cuando las encoge el entendimiento, y ama lo que no conoce con noticia particular y distinta.

10. *Unión del entendimiento a Dios.*—Cuando el entendimiento del contemplativo de esta manera dicha es levantado y absorbido en Dios, entonces el entendimiento se une con Dios y le mira como una cosa cuyo ser no se conoce, y esto es lo que dice San Dionisio y llama entrar en la oscuridad de las tinieblas divinas; y también lo llama conocimiento por ignorancia, porque conocemos a Dios por medio de él como por incomprehensible; como si uno estando en la ribera del mar océano, lo quisiese ver todo, o como el que mira el sol de hito en hito, se dice no ver la luz, viendo que por el gran resplandor no puede fijar en él los ojos: y esto se llama Mística Teología.

11. *Definición de la Mística Teología.*—A esta contemplación negativa y oscura llama San Dionisio Mística Teología, la cual define diciendo que es *un conocimiento altísimo de Dios*, alcanzado por ignorancia; y es una noticia secreta y oculta de Dios; porque Mística es lo mismo que clausa ú oculta; y Teología, conocimiento de Dios; y así Teología Mística, según la significación de la voz, no es otra cosa sino una noticia escondida y secreta de Dios Nuestro Señor.

12. San Buenaventura y otros, dicen que la Mística Teología es

una noticia tan oculta, que en ella no hay conocimiento alguno del entendimiento, sino que la voluntad experimenta y gusta quién es Dios, y de esta noticia experimental de la voluntad desciende al entendimiento la luz y conocimiento; de manera que aquel gusto y sentimiento de amor que la voluntad goza, cuando está unida con Dios, no le acompaña operación alguna del entendimiento, y en él dicen que consiste la noticia oculta y espermental y oculta de Dios, que llaman Mística Teología.

13. Lo contrario de esto sienten y tienen los filósofos y teólogos escolásticos, y entre otras razones que dan, dicen que la Teología Mística es acto propio del entendimiento: porque casi todos los que hablan de la Mística Teología la llaman contemplación, visión, intuición o locución interior del alma con Dios, que todos son nombres que convienen al acto del entendimiento; allende de esto, poner a la voluntad este conocimiento, es fuera de razón; porque no es potencia cognoscitiva, sino apetitiva. Vesé claramente en algunos contemplativos, que en oyendo decir esta palabra, Dios, u otra semejante, son luego levantados casi al instante una afición amorosa y encendida de Dios, en la cual se quietan y descansan con mucha suavidad y paz, sin advertir en el entendimiento, cuyo acto y obra fué primero en la simple inteligencia, pues al instante se fijó en Dios sin discursos ni conocimiento particular, más del hábito que tiene en el alma con él. Y lo mismo pasa al que está durmiendo, porque en recordando, se acuerda con la inteligencia de Dios, y se eleva en él sin reparar que el primer acto fué la inteligencia; pues esta manera de contemplación se dice Mística Teología (1).

(1) Cinco cosas podemos distinguir en el ejercicio de la Mística Teología: 1.^a El don habitual de la sabiduría. 2.^a El acto de contemplación que nace de este hábito. 3.^a Un acto de amor que de aquí procede. 4.^a Un gusto experimental de Dios que a este acto se le sigue. Y 5.^a Una contemplación más clara y admirable que resulta en el entendimiento después del gusto que la voluntad ha tenido de Dios. (El Venerable Juan de Jesús María, C. D., *Escuela de la oración*, Tratado 12). Según este autor, la Mística Teología consiste propiamente en el gusto experimental de Dios. Según otros escritores carmelitanos, consiste en el acto del entendimiento que a esta percepción de la dulzura de Dios se sigue. (Vide *Directorium Mysticum* ab Antonio a Spiritu Sancto, Tratado I, disp. I, set. I.)

14. Cuanto el alma más se allega a Dios, tanto es más ilustrada del resplandor de su divinidad, y cuanto más está unida y transformada en él, tanto más conoce y contempla su incomprehensibilidad; de donde procede, que cuanto más está lo superior de nuestra mente unido, fijo y absorto en Dios por la contemplación, tanto es puesta el alma en más ignorancia de lo que es Dios, porque entonces conoce más lo que excede Dios a su capacidad. Y en este conocimiento desfallece y viene a parar en aquellas divinas tinieblas que arriba dijimos; como el que se allegase a ver más el sol, echaría más claramente de ver lo que excede a su vista, y se diría con verdad que cuanto más cerca estaba del sol le veía menos.

15. *Este conocimiento* de Dios, por su incomprehensibilidad, se llama *no conocer*, porque el entendimiento sólo entiende que no puede entender tan gran luz; y así se llama *conocimiento por ignorancia*, o se dice *entrar en las divinas tinieblas*, o *conocimiento por negación*, en el cual se enciende la voluntad en el amor divino; y esto llaman *Mística Teología*, que es lo mismo que una vista y conocimiento oculto y escondido. Dicese *escondido*, porque el entendimiento allí no conoce nada en particular, y no puede formar concepto positivo de Dios, ni le parece que entiende; como si a un hombre le dijese que había en las Indias una cosa de gran precio y estima, que no era plata, ni oro, ni perlas preciosas, ni había semejanza con qué declarar lo que aquella joya era; sin duda no formaría concepto alguno, más de que sabía era una cosa de mucho valor, pero no lo que era, y así ignoraría lo que era en la substancia.

16. *Mística Teología de la voluntad*.—Otros dicen que este conocimiento oculto en que consiste la *Mística Teología*, es acto de entendimiento, en cuanto se llama simple inteligencia, mediante el cual, nuestro entendimiento se fija en Dios, sin mirar ni contemplar en atributo ninguno en particular, y a este conocimiento suelen llamar una noticia general y completa de Dios, porque cuando el alma es levantada a este conocimiento, ve y conoce a Dios como una suma de todas las perfecciones, y como a un montón de todos los bienes sin descender a particular conocimiento de particulares atri-

butos y perfecciones de Dios. Y por ser conocimiento en común y en confuso, se puede llamar conocimiento oculto y Teología Mística; así lo tengo por cierto, pero más subido grado de Mística Teología es el que explicaremos del conocimiento negativo.

17. En cualquiera de estas dos perfecciones se advierte que la mayor perfección de ellas consiste en el afecto grande de amor que enciende el Señor en la voluntad; porque aunque verdaderamente no se puede negar que hay operación del entendimiento, pero con todo eso quien más obra es la voluntad, la cual, tocada inmediatamente del Espíritu Santo mediante la acción del entendimiento, como hemos declarado, se levanta y quieta con un amor entrañable en Dios, y así suelen algunos llamar a la Teología Mística *contemplación afectuosa*.

18. *Efectos de la Teología Mística*.—Mediante este amor experimental, al alma en un instante, por una manera, que no se puede declarar cuán suave es, la enseña el Señor mucho más que si leyera muchos libros o estudiara muchos años para entenderlo; así como sabe un criado de un príncipe, que es liberal y bien acondicionado, no porque lo aprendió ni oyó de otros, sino porque él lo experimentó y ve en el trato y mercedes que de su mano ha recibido; por esto dicen algunos, que la Teología Mística es una noticia sabrosa experimental de Dios, y que en esta contemplación gusta el espíritu aquel maná escondido de Dios, que nadie sabe lo que es, sino quien lo experimenta. Y así esta Teología Mística es diferente de las demás ciencias especulativas, porque las más de ellas y aun todas, se ordenan para saber y conocer la verdad, y en cualquiera ciencia, aunque sea práctica, que se ordena para obrar, primero es menester saberla que ejercitarla; pero acá es al contrario, porque precede la práctica a la Teología Mística, y primero se obra y se experimenta, que se entienda, como lo dice muy bien Casiano y San Buenaventura.

19. También difiere de las demás ciencias, porque esas las enseñan y declaran los doctores del mundo; pero ésta es inmediatamente enseñada por el Espíritu Santo, no por hombres, sino por Dios; las demás se escriben con pluma y tinta, ésta con rayos de luz divina y

rocio de la gracia que se infunde en el corazón. Y habiendo el alma llegado a beber de esta fuente divina, se quieta y harta y dice que basta, porque dice que no tiene más que desear; las demás ciencias nunca hartan ni satisfacen porque son aguas frías por falta de la caridad, y en fin, hinchán y desvanecen, como lo dice el Apóstol: pero la Mística edifica, une y enciende y aumenta el edificio espiritual, y así la llama la divina Escritura agua de sabiduría saludable y ciencia saludable, y ciencia de Santos, porque quien la depende, queda juntamente docto y santo, alumbrado en el entendimiento con la noticia de la verdad, e inflamada la voluntad en el amor divino. Y según esto, esta contemplación es el acto del don de la sabiduría divina, que es uno de los principales del Espíritu Santo, el cual es experimental y afectivo, con el cual se siente altísimamente de Dios y de todas sus cosas.

20. Tiene más esta sabiduría y contemplación que es totalmente infusa de Dios, la cual no se alcanza por industria humana, bien que nos podemos disponer para hacernos capaces de ella; porque el poseerla y gozarla, es primero que el conocerla, y lo uno y lo otro lo da el Espíritu Santo, que es el maestro interior de esta maravillosa teología, el cual, asentado en la cátedra del corazón, cerradas las ventanas de los sentidos exteriores, por un modo, que es más para gustarse que decirse, la revela e infunde.

21. La contemplación negativa es más alta y más perfecta que la afirmativa, y la confusa y general lo es más que la particular y distinta; la razón es, porque más altamente conocemos a Dios por lo negativo, y más perfectamente, cuando sumidos en el abismo de su incomprehensibilidad, suspendemos todos los actos y conocimientos particulares que nuestro entendimiento antes se había formado de Dios, y quedando en una sabia ignorancia de lo que es Dios, confesamos que no podemos saber ni conocer lo que es Dios, que cuando le conocemos debajo de particulares perfecciones y atributos de bueno, justo, misericordioso, etc. Lo cual es muy claro y llano, porque todas las noticias positivas que nuestro entendimiento puede fingir y atribuir a Dios, todas son imperfectas e insuficientes para

declarar lo que es Dios; y así más altamente sentimos de Dios, cuando apartamos del todo aquello que la bajeza de nuestro entendimiento puede fingir y atribuirle.

22. Y así como el conocimiento afirmativo de Dios es sobrepujado por el negativo, como está dicho, así también el conocimiento confuso y general de Dios excede también al particular y distinto. Entendemos aquí por conocimiento confuso y general cuando, mediante el acto de la simple inteligencia, nuestra alma conoce a Dios como un montón de todos los bienes en confuso, sin hacer concepto en particular de ningún atributo; la razón es, porque este conocimiento es acto de la simple inteligencia, que es el más alto y más puro conocimiento que hay en el entendimiento, y por él conocemos a Dios, no debajo de ésta ni de aquélla perfección, sino como una suma de todas las perfecciones posibles.

23. De donde se saca que, en primer lugar, y como más perfecta contemplación, se ha de poner la que nace y se funda en el conocimiento negativo; en el segundo lugar, la que se funda en el conocimiento positivo general y confuso, que es el de la simple inteligencia; y en el tercero, el afirmativo, que se funda en las noticias y conocimientos particulares de Dios.

24. *Los grados más perfectos de contemplaciones.*—Y así aquella contemplación es más perfecta, que nace solamente del entendimiento sin ayuda de la imaginación, que la que nace de ambas juntas; y por eso la visión intelectual es más alta que la imaginativa. Más perfecta contemplación es la que se funda en la simple inteligencia, que es lo supremo del entendimiento, que las demás comunes aprehensiones del entendimiento; y más perfecta contemplación es, la que va a parar a Dios directamente, que la que va a parar a sus criaturas; y aquélla lo será mucho más, que mira a Dios como incompreensible, que es, lo que decíamos por conocimiento negativo, que la que le mira debajo de particulares perfecciones y atributos.

Capítulo III

Del grado de contemplación que debe elegir un alma, según el grado de contemplación en que se ejercita.

1. No a todos conviene el ejercicio de la Teología Mística y suprema contemplación, como no a todos conviene el más substancioso manjar; mas cada uno se debe acomodar según el modo de la oración que lleva; pues unos empiezan y van por vía de meditación y discursos, y otros proceden sin discursos, que son los que tienen la imaginación tan veloz y tan vehemente, que no los deja parar, ni puede considerar cosa ninguna profundamente, sino con mucha dificultad y trabajo; y así éstos suelen ser más presto admitidos a la contemplación y aun llegar más presto que los que van discurrendo.

2. La razón es porque como no pueden discurrir, se pueden ejercitar en los actos anagógicos y aspiraciones anagógicas, digo amorosas, que son actos de la voluntad, que aunque no es tan gustoso como el meditar y discurrir, es más provechoso, porque se ejercita con la voluntad, y más meritorio por ser de mayor trabajo; y por el tanto está más dispuesto para entrar en esta contemplación de Mística Teología. Muchas veces el espíritu divino, que es el maestro principal de la contemplación, guía a las almas al camino que él más se sirve; en tal caso este camino se ha de seguir y dejarse llevar el alma a la contemplación, para que es llamada de Dios.

3. *Señales para conocer cuándo Dios guía a un alma.*—Cuando se echara de ver que Dios llama y guía, es cuando el alma sin diligencia ninguna ni industria suya, se halla metida en alguna contemplación como si uno luego que entra en la oración, en poniéndose delante de Nuestro Señor, se le representa su gran bondad y él la está mirando con grande admiración, amor y gozo; o *puesto en oración* se halla en una paz y quietud grande, sin pensamiento ninguno, sintiendo la voluntad encendida e inflamada en Dios. Cuando esto acaece en el primer caso, lleva o mete Dios al alma, por con-

templación afirmativa, que es de sus atributos y perfecciones divinas, y en el segundo, la lleva por contemplación de Teología Mística. Otra señal es, el aprovechamiento, que el alma siente en llegarse más a Dios, mediante los afectos de la voluntad.

Otra señal e indicio es, cuando el alma siente devoción, que es tener la voluntad pronta en el cumplimiento de la ley divina, pues a esto se ordena la oración que es hacer su santa voluntad.

4. *Quién son los que han de ir por la afirmativa.*—Las almas a quienes Dios deja en su mano la elección de la oración y van por vía de meditación y discurso, después de ser ejercitadas en la vía purgativa e iluminativa, con cuidado deben elegir la contemplación afirmativa; la razón es, porque el camino de éstas es mediante la luz y guía del entendimiento, y así más es iluminativo que afectivo; y porque toda meditación para en contemplación, porque el entendimiento viene a parar al fin en el conocimiento de la verdad, y así habituada el alma en el conocimiento de esta verdad, cesa el hábito de la meditación y quédase con la contemplación. Y esto no puede ser sino conocimiento positivo o afirmativo, que todo es uno; pues este es el que sucede a la meditación, y después de ejercitado en ella, podrá pasar adelante a la contemplación negativa y Mística Teológica.

5. *Para los que no pueden discurrir.*—Los que no pueden discurrir, ahora tengan oración de esta o de aquella manera, que es mirando a Cristo sin pensar nada o haciendo actos anagógicos; estos tales se deben esforzar mucho en hacer los actos anagógicos y ejercicios de las aspiraciones de la unitiva. La razón es, porque los que no discurren ni pueden tener sus ejercicios fundados en los actos de la voluntad, sería una cosa muy fuera de razón el quererlos meter en los ejercicios de la contemplación afirmativa, que sería para los tales muy dificultoso y casi imposible, porque no es a propósito para su camino y natural, el cual va fundado en el ejercicio de la afectiva y en cerrar los ojos al entendimiento; porque el ejercicio ordinario y habitual de estos tales, que no pueden discutir, ha de ser la vía afectiva.

6. *Cuándo se puede ir de una contemplación a otra más alta.*—

Hablando generalmente, digo que cuando una persona se hubiere ejercitado diligentemente en algún grado inferior de contemplación, podrá subir a otro superior; la razón de esto es, porque el ejercicio de la contemplación y juntamente de las virtudes, tiene por premio en esta vida más luz y más alto conocimiento de Dios: y así, siendo la luz mayor, podrá el alma levantarse con ella a más alto conocimiento y contemplación, que por eso la dá Nuestro Señor.

7. Lo segundo digo, que cuando una persona se ha ejercitado en un grado de contemplación, y no experimenta en él la admiración y fervor que antes experimentaba, podrá pasar a otro grado de contemplación más perfecta; porque esto es señal, cuando acaece de ordinario, que Nuestro Señor, mediante este tedio e inhabilidad que le pone en este ejercicio, quiere que pase a otro más alto.

8. Lo tercero digo, que cuando comienza en un grado inferior su contemplación, y luego se halla en otro superior, como el que comenzase a contemplar por el conocimiento de las criaturas, y se hallase luego en las perfecciones divinas, entonces es gran conjetura que no tiene necesidad de estos escalones para subir a Dios. Todo esto es de la contemplación afirmativa de Dios; pero porque de este grado de contemplación pasan muchas almas a la negativa y oscura, que es la Mística Teología, *quiero declarar* en qué se conocerá que un alma tiene ya disposición para dejar este conocimiento y contemplación clara de Dios de formas y noticias particulares, que casi todo es uno, y pasar a la contemplación oscura y desnuda de estas formas y conocimientos particulares de la Mística Teología.

9. *Cuándo se ha de ir a la contemplación negativa y oscura.*—La primera señal es, cuando cualquier cosa que se oye o se entiende por el alma por medio de los sentidos, así de Dios como de las criaturas, no sólo no se satisface, sino que le causa tedio.

La segunda, cuando en cosa ninguna que conoce sea de Dios, o de las criaturas, toma gusto.

La tercera, cuando siente dentro de sí que crece un deseo, una hambre y una sed grande de Dios; entonces seguramente podrá aspirar a la contemplación oscura.

10. Asimismo, aunque no sienta estas señales que he dicho, como esté suficientemente ejercitada en la contemplación inmediata de Dios Nuestro Señor, podrá seguramente extenderse a la contemplación por negación y comenzar en las imágenes y contemplación afirmativa, e ir subiendo hasta venir a parar a la incomprehensibilidad e inaccesibilidad de Dios, según la práctica que puse; antes bien necesariamente cuando el alma va creciendo en este conocimiento claro de Dios, va acercándose más al conocimiento oscuro; porque va echando de ver más lo infinitamente que excede Dios a lo que ella entiende, y cuán corto es su entender respecto de lo que es Dios, el cual infinitamente es mucho más de lo que ella alcanza; y así viene a parar a la incomprehensibilidad e inmensidad de Dios, y a sumirse en aquellas divinas tinieblas y resplandeciente oscuridad, como está dicho arriba. De esta manera se va desnudando el alma, no sólo de los discursos, sino de las contemplaciones altísimas y nobilísimas de Dios, que se ejercitan mediante las formas e imágenes, y va entrando en otra región y contemplación más alta y más perfecta.

11. *Quién es capaz de la Mística Teología.*—Con ser tan alta la Mística Teología, ninguna persona de las que tratan de veras de oración y se ha ejercitado en la vía purgativa e iluminativa, es incapaz de ella, porque como es ciencia afectiva, que consiste principalmente en el afecto y actos de la voluntad, ninguno está excluido de ella; porque el ejercicio de estas aspiraciones y actos anagógicos, es común y general para todos; verdad es, que unos están más propincuos y dispuestos para entrar que otros; porque los que se han ejercitado mediante la fe en actos de caridad y de las demás virtudes, cosa cierta es que están más propincuos que los que van por vía de discurso, por tener ya más ejercitada la voluntad, y asimismo por tener menos que desnudar y purgar el entendimiento de imágenes y de discursos, como lo han de hacer necesariamente si quieren entrar en esta divina contemplación.

12. También los que proceden por vía de esta misma contemplación y suben a la de los atributos divinos por la oscura, pura y desnuda de imágenes y de conocimientos particulares, están más

aptos que los que proceden por vía de discursos, por estar más cerca de la contemplación negativa; y por otra razón, porque como en estos van juntamente con la contemplación, ejercitándose en el amor, tienen también ejercitada la voluntad para que con más intensidad se ejercite en los actos anagógicos.

13. *De cuántas maneras se entra en la Mística Teología.*—De dos maneras se entra en la Mística Teología: por entendimiento y voluntad; de donde se colige que en dos maneras son los que entran en la Mística Teología; unos mediante el entendimiento, ayudándose más de él que de la voluntad, otros al contrario; los primeros son los que de contemplación en contemplación y de conocimiento en conocimiento, vienen a subir hasta llegar al conocimiento negativo, y entrar mediante él en las divinas tinieblas. Hasta llegar aquí van a remo y vela del entendimiento, y como llegan a conocer a Dios debajo de un modo tan alto, la voluntad se inflama en un encendísimos amor, y como el entendimiento no conoce nada en particular, va desfalleciendo y sumiéndose en aquel abismo de la Divinidad y queda la voluntad por señora del campo, amando y gozando de Dios con un intenso amor y un grande y puro deleite.

14. *Caminar en fe.*—Los segundos van por otro camino, porque cerrando los ojos al entendimiento y contentándose con saber lo que la fe nos enseña, conviene á saber, que Dios es una esencia pura y desnuda de formas e imágenes e incomprehensible e inefable, que excede a toda nuestra capacidad y modo de entender, cierran los ojos al entendimiento, no formando noticia particular de Dios, sino solamente una confusa y general de que es inaccesible e inninteligible y que infinitamente sobrepaja a lo que de él podemos aprender, y viendo que con el entendimiento no puede dar alcance a Dios, procura contentarse en aquel simple, general y oscuro conocimiento que la fe le enseña y poner todo el conato en los actos de la voluntad, a la cual es concedido lo que al entendimiento se niega, aspirando a Dios Nuestro Señor con deseos vivos de unirse y juntarse con Dios, y esto llaman los que escriben de Mística Teología, *caminar por fe*.

Capítulo IV

De las disposiciones que se requieren de nuestra parte para la Teología Mística.

1. Toda la doctrina de la Mística Teología se funda en la autoridad de San Dionisio Areopagita, el principal maestro de esta Teología, por estas palabras que escribe a su discípulo Timoteo: «Muy amado Timoteo: cuando quisieres sentir las visiones místicas y secretas, ten aviso que procures con fortaleza apartar de tí las operaciones del sentido y del entendimiento y todas las cosas que tienen ser, y como mejor pudieres, te levanta a ciegas, esto es, sin conocimiento ninguno, al conocimiento de aquel Dios, que es sobre toda sustancia y conocimiento, porque luego que te hubieres apartado de todo aquello que te puede enredar y detener, con gran ligereza serás llevado en alto a sentir el rayo de las divinas tinieblas» (1). Hasta aquí son palabras de San Dionisio.

2. De las cuales palabras se colige, que hay dos maneras de entrar en esta Mística Teología: una activamente, que es cuando el alma, mediante el favor divino, entra en ella con su industria, ayudándose de los medios y disposiciones necesarias para alcanzar esta contemplación, la cual declara San Dionisio, cuando dice: «*aparta de tí con fortaleza las operaciones del sentido y entendimiento*»; la otra, pasivamente, que es cuando el alma es llevada de Dios y metida sobrenaturalmente (porque la da Dios cuando es servido), en esta contemplación infusa, la cual se colige de aquellas palabras que dicen: *que serás llevado en alto a sentir el rayo de las divinas tinieblas*, acerca de las cuales dice y enseña el dicho Santo dos cosas; la primera, que hemos de dejar los sentidos y el entendimiento, esto es, las aprehensiones de todos los sentidos, así interiores como exteriores, y todos los conocimientos del entendimiento, porque Dios es

(1) Mystica Theologia, cap. I.

sobre todo lo sensible, sobre todo lo imaginable; y asimismo hemos de vaciarnos y dejar el amor de todas las cosas que son y que no son; y lo segundo, que se levante por conocimiento negativo o por ignorancia del amor de Dios.

3. *Documentos.*—Acerca de lo primero, se advierte que el que quisiere entrar en esta contemplación y mediante ella alcanzar la íntima unión con Dios, necesidad es que se determine a trabajar y hacerse fuerza, para desnudarse de todas las operaciones vitales y propias de todas sus potencias sensitivas interiores y exteriores, y de todas las intelectivas, que son memoria, entendimiento y voluntad, de la manera que abajo explicamos.

4. Gran dificultad y trabajo parece que trae consigo esta empresa, y no hay duda sino que la tiene y pide grandes fuerzas y determinación para andarse haciendo fuerza y violencia en todas las operaciones; y por eso, dice San Dionisio, que *con fuerte batalla se haga una violencia para dejar todas las operaciones de los sentidos y del entendimiento*. Y todo esto es necesario para alcanzar la perfecta unión con Dios, porque ésta requiere que esté el alma del todo desapropiada, desnuda y vacía de toda aprehensión, afición y deleite en las criaturas, hasta que venga a llegar a aquella desnudez y pureza en que estaba cuando Dios la crió, y se una a Dios con ella, sin haber medio alguno de criatura de que reciba deleite. Esta desnudez, no es otra cosa sino vaciarse un hombre de todas las cosas que han entrado por los sentidos y potencias, y mediante éste vacío reducirse lo más que sea posible a aquella primera pureza en que fué criado.

5. Para entender esto mejor, advierte que luego que se infunde el alma en el cuerpo, está como una tabla rasa, en la cual no hay pintura alguna. Luego que se junta con el cuerpo va recibiendo, por medio de las potencias sensibles e intelectuales, las formas e imágenes de las cosas, y las va estampando e imprimiendo en todas las potencias. *Pues mientras* el alma está con estas pinturas e imágenes, no puede estar capaz para la contemplación pura y desnuda de imágenes, para lo cual, por ser sobrenatural, daña e impide el conocimiento de los sentidos, y también para la unión del alma con Dios,

que es tan soberana y sobrenatural, que no hay criatura que sea proporcionada; y así es necesario borrarlas y vaciarlas, y que el alma vuelva a su origen y principio; y así como al enfermo le conviene vomitar el manjar que comió con gusto, si le hace daño, así también es necesario purgar las imágenes de las potencias, si quiere conseguir la perfecta unión con Dios.

6. Esta obra y desnudez ha de comenzar primeramente de los sentidos exteriores, en los cuales ha de procurar grande mortificación y negación, vaciándose de ellos y de sus gustos, según su propia operación, procurando *no oír, ni ver, ni gustar* sino aquellas cosas que precisamente son necesarias, y entonces ha de estar el alma con gran vigilancia, procurando que por medio de estas operaciones, no se imprima la imagen de la cosa percibida; y así se ha de hacer, de suerte que *viendo no vea, y oyendo no oiga, y gustando no se deleite*, lo cual, aunque parece dificultoso, las almas que desean mortificarse, lo alcanzan con el favor divino; porque aunque sea imposible que el que gusta una cosa sabrosa deje de sentir gusto en ella, sino es que tenga enfermo el sentido del gusto; y que el que ve y oye deje de formar en la imaginación la imagen y especie de aquello que ve y oye; pero lo que queremos decir es, que el alma no repare y se aficione a estas cosas, y que procure no haga asiento en ellas, y en cuanto es de su parte, procure poner amor de Dios de renunciar el gusto y sabor que en ellas puede tener, y quiera que el pan le sepa a piedras y a hiel la bebida; esto conviene hacer en la mortificación de los sentidos.

7. *Desnudez del entendimiento para la unión.*—También se ha de desnudar el entendimiento de todas las aprehensiones naturales y *sobrenaturales*, porque como está dicho, la Mística Teología es una contemplación y conocimiento de Dios tan puro y oculto, que el entendimiento no forma noticia particular; cuando más, sólo forma una noticia confusa de Dios. La causa de esto es, porque el objeto de esta contemplación es la esencia de Dios, como está en sí debajo de la razón de incomprehensibilidad e inaccesibilidad, que es el más alto modo que en esta vida se puede tener de conocimiento de Dios, para

el cual se echa bien de ver cuán purgado ha de estar el entendimiento y cuán desnudo de todas las noticias particulares.

8. *Cuatro grados de purgación del entendimiento.*—Los grados que tiene de purgación el entendimiento, son cuatro, según San Buenaventura y Alberto Magno.

El primero ha de quitar la presencia del cuerpo que se percibe con el sentido exterior, aunque sobrenaturalmente le sea mostrado, como si viese algún resplandor o algún Santo, u oyese algunas palabras o música, u oliese alguna fragancia u olor maravilloso, todo esto se ha de procurar huir, como cosas que muchas veces son del espíritu malo; y aunque sean buenas y de Dios, para lo sustancial del espíritu son de poco fruto y muchas veces son de daño, porque suelen ser ocasión de una soberbia secreta, y detenida el alma en ellas, no levanta el espíritu a lo invisible, en cuya contemplación consiste la pura perfección.

9. Lo segundo de que nos habemos de vaciar es de las aprehensiones y actos de la imaginativa, en cuanto va acompañada de los actos del entendimiento, en la cual se forma una imagen corpórea de lo que nuestro entendimiento va entendiendo. La razón porque nos habemos de desnudar de estas aprehensiones es, porque como Dios sea puro espíritu, y la más alta contemplación que podemos tener de Dios en esta vida es la que es puramente espiritual, como más proporcionada a Dios, bien claro es, que estas imágenes, que forma el alma mediante la imaginación, no pueden ser medio para la contemplación de Dios.

10. Lo mismo que se ha dicho acerca de las aprehensiones naturales de la imaginación, hemos de entender acerca de las sobrenaturales, de las cuales se ha de juzgar de la misma manera que de las visiones corporales y de las otras dulzuras que suelen experimentar los sentidos. Aunque suele Dios comunicar estas visiones imaginarias a personas muy espirituales; con todo eso es saludable consejo no desearlas, porque están llenas de peligros y no sirven para esta pura contemplación, fundada en fe viva, y mucho menos para la unión del alma con Dios.

11. Lo tercero de que nos habemos de desnudar, es de cualquier acto del entendimiento, que se ordena a formar noticia particular de Dios o de la criatura, como que Dios es bueno, justo, etc.; esto se prueba, a más de la autoridad de San Dionisio, porque la Mística Teología es una amorosa visión de las divinas tinieblas e incomprehensibilidad de Dios, y, como hemos dicho, esta vista es oculta y secreta por ser fundada en fe y en conocimiento oscuro de la incomprehensibilidad de Dios; pues como esta incomprehensibilidad de Dios no pueda caber debajo de noticia particular, en ninguna manera podrá ser medio para esta contemplación pura y oscura la noticia particular; y así es necesario vaciarse el alma de ellas y caminar desnuda por la contemplación fundada en fe, hasta anegarse y sumirse en estas divinas tinieblas.

12. Lo mismo que hemos dicho de estas noticias particulares naturales se ha de entender de las particulares sobrenaturales y espirituales que Dios comunica al alma; cuales son visiones, y revelaciones y sentimientos espirituales; porque aunque es verdad que éstas las comunica Dios inmediatamente al alma, y que no entran por los sentidos, ni por la imaginación, como las demás cosas sobrenaturales de que arriba dijimos; pero con todo eso es necesario que el alma se desnude de estas inteligencias y sentimientos particulares, y cuanto es de su parte no las desee, y ofreciéndoselas al Señor, no repare ni se detenga en ellas, porque verdaderamente no son medio proporcionado para conseguir la unión del alma con Dios, porque todas estas cosas pintan al alma y dejan en ella formas y representaciones particulares, y para la unión es menester desnudez, porque esta sigue al más alto conocimiento de Dios, que es aquel general y confuso; y así es necesario que se vacie de estos particulares que están dichos.

13. Acerca de esta desnudez y mortificación de noticias particulares del entendimiento, nota ser verdad que de tal manera se ha de desnudar uno de las formas, imágenes y noticias particulares, que ha de andar siempre desnudo y vacío de todas las cosas, o si en algún tiempo le será lícito de aprovecharse de estos particulares conocimientos y noticias.

A esto se responde: lo primero, que los que comienzan, hasta que lleguen a estar bien aprovechados, en ninguna manera deben dejar las formas e imágenes, sino antes bien, deben comenzar su oración con discursos, ahora con contemplación afirmativa, ahora con otro sentimiento, cualquiera que sea, y por aquí vayan subiendo a la Mística Teología, y ejercitándose, o mediante la contemplación negativa o mediante la fe, en los actos anagógicos; y lo más ordinario en éstos ha de ser contemplar en la vida de Cristo, y de ahí subir a la Divinidad e incomprehensibilidad de Dios, hasta que poco a poco se vayan habituando a esta noticia general de contemplación; porque si de otra manera lo hiciesen, sería volar antes de tener alas, y edificar sin fundamento, y quedaríanse sin lo uno y sin lo otro.

14. Lo segundo, digo, que los que van por esta contemplación activa, que son aquellos que mediante el favor divino, con su industria procuran desnudarse de todas las operaciones de los sentidos y entendimiento, que éstos tampoco han de apartarse totalmente de las formas e imágenes; porque hasta que ellas mismas se caigan y borren, y hasta que uno experimente que tiene el alma como una pared ensebada, en la cual no pueden hacer asiento las formas e imágenes, de lo que ve, gusta y oye, sino que todo se desliza luego de ella, hasta entonces no conviene que deje las imágenes y se desnude de ellas.

15. De aquí se colige, que cuando uno ha de vaciarse del entendimiento y desnudarse de todas las aprehensiones e inteligencias de formas e imágenes no ha de ser en los que comienzan a entrar en la Mística Teología; lo uno, porque esto sería como imposible; y lo otro, dañoso y perjudicial; antes han de ir poco a poco haciéndose y desnudándose de todas las dichas cosas, comenzando de las más materiales y sensibles hasta venir a las más espirituales, reservando siempre la imagen de Cristo, que es la puerta para la divinidad, y así *ha de ser la postrera, que se ha de dejar, no para no volver a ella (que esto no sería acertado sino por aquel tiempo que en la oración se recoge, y se levanta a esta pura y alta contemplación, o es llevado a ella sobrenaturalmente); pero en faltando esta contemplación, la podrán*

tomar y volverse a la humanidad, para desde allí volverse a la Divinidad, pues es puerta y camino para ella, y así sería gran yerro olvidarse de ella, *por más alto que uno esté*.

16. Pero digo que cuando uno se pone en la oración y se hallare en disposición de entrar en esta vista amorosa y general, entonces será necesario renunciar todas las aprehensiones dichas; pero si no se viere y hallare en esta disposición, conviene que se ayude de todos aquellos medios que más le movieren a devoción y a tener oración, procurando por aquí levantar la voluntad, inflamándola con actos anagógicos, y reducirse a la mayor simplicidad que sea posible, hasta que entre en esta pura contemplación por todo el tiempo que le durare, y en cesando (que forzosamente será muchas veces, pues el perseverar siempre en la oración y contemplación a ningún Santo le ha sido concedido), no le dañará el volver a ella, antes le aprovechará para imitar sus virtudes y unirse con su espíritu; y éste ha de ser el fin de la oración.

17. Pero si esto no pudieren hacer (que no será pocas veces), contentese de estar allí con Dios Nuestro Señor, ofreciéndole aquella sequedad y cerrando la puerta a pensamientos impertinentes, y a veces resistiendo tentaciones, de suerte que no la abran si no fuere para la dicha contemplación pura o para aquellas cosas y noticias que le pudieren ayudar para entrar en ella.

18. Otro tiempo es cuando el alma no está en la oración, y en éste ha de procurar dos cosas.

La primera no tomar consuelo ni alivio en criatura alguna, acordándose de aquello de David: Despreció mi alma todo consuelo.

La segunda, velar con gran cuidado para no recibir imágenes ni especies de cosas criadas, porque al modo que te conservares, así te hallarás en la oración (1).

(1) Muchos conceptos de este capítulo, como notará el lector, se hallan en los escritos auténticos de San Juan de la Cruz.

Capítulo V

Cómo el entendimiento desnudo ha de raminar por viva fe en esta contemplación de Mística Teología.

1. San Pablo dice: que el que se llega a Dios, conviene crea su ser; como si dijera: el que ha de venir a conocer y a juntarse en unión de Dios, no ha de ser entendiendo ni gustando, sino creyendo su ser, el cual es incomprehensible, inominable e ininteligible; y así no se puede conocer, porque no cae debajo de alguna noticia del entendimiento, sino solamente creer por fe, y así por el consiguiente nos hemos de desnudar y vaciar necesariamente de las noticias y aprehensiones, y caminar por fe; el cual es el conocimiento proporcionado para la Mística Teología.

2. De donde se sigue, que mediante este conocimiento de fe, no puede el alma formar alguna noticia particular de Dios, porque ya no nos desnudaríamos de todos los actos y aprehensiones del entendimiento, sino solamente una noticia general y negativa de Dios se forma; conviene a saber: que Dios ni es ésto ni aquélllo, sino un ser sobre todo aquello que podemos entender, y esto es lo que decimos conocimiento por negación y noticia general de Dios; y el ir el alma fundada en la contemplación, estribando en fe, caminar por fe, vacía de todos los demás conocimientos, y de todos los demás gustos y sentimientos, se llama caminar por fe.

3. En el caso que vamos hablando, es oscura y ajena de todo conocimiento y noticia particular, y asimismo ni gusta, ni experimenta, sino solamente cree en Dios, como es en sí, aunque ella no le conozca; como a un ciego si le dijesen los colores, por mucho que le digan, no acabará de entender qué es color. Pues de esta fe nace la contemplación quieta y vista general y amorosa de Dios, para que se advierta que de dos maneras, mediante la fe, se adquiere esta contemplación.

4. *Dos maneras de contemplación por fe.*—La una es cuando el alma, ejercitada ya en la vía purgativa e iluminativa, aprehendiendo por sí a Dios como incomprehensible, se comienza a ejercitar en los actos anagógicos hasta tanto, que poco a poco viene a adquirir un hábito de contemplación, el cual consiste en una habitual noticia amorosa, quieta y pacífica del mismo Dios, y este se engendra de los actos anagógicos que hace, porque cada acto no es más que un encendido deseo de amor y juntarse con este Dios, que conoce por fe.

La segunda manera es, cuando el alma ejercitada en la contemplación afirmativa, sube de aquel conocimiento de fe, de que ahora vamos hablando, que es lo mismo que conocimiento por negación o conocimiento general de Dios, y lo ejercita juntamente con ardiente deseo de penetrarse y unirse con Dios, de manera que cuando esta noticia general confusa, que mediante la fe tenemos de Dios, que es cuando esta noticia se ejercita habitualmente, junto con el amor, viene a ser contemplación de Mística Teología, y llámase vista o noticia general y amorosa de Dios; y porque esta noticia general es lo más puro y fino de la Mística Teología, será bien poner aquí brevemente qué es esta noticia; de dónde nacen los efectos que causa en el alma; y cómo se echará de ver uno cuándo ha llegado al ejercicio de esta vista amorosa.

6. *Qué es noticia amorosa y general.*—Primeramente, de lo que está dicho consta que esta noticia nace de la fe, y que no es más que un conocimiento de la fe, con el cual conocemos a Dios como incomprehensible; y así es un hábito de la contemplación de la incomprehensibilidad de Dios y tinieblas divinas. De manera que de los actos anagógicos ejercitados acerca de Dios, esto es, de los deseos vivos y encendidos de unirse el alma con Dios, al cual conoce por fe, se engendra este hábito y noticia general, el cual decimos que es contemplación, porque contemplación no es otra cosa *que una vista amorosa de la verdad*, y así lo es esta noticia acompañada con los actos de la voluntad, como habemos dicho, y así es propiamente contemplación de Mística Teología, la cual es, como está dicho, una encendidísima y amorosísima vista de la incomprehensibilidad de

Dios, la cual, porque no cae debajo de noticia particular del entendimiento, se llama noticia general y confusa.

7. Llámase también noticia *quieta y pacífica*, porque es el fin y paradero de los actos anagógicos, y es el término del movimiento a donde naturalmente se halla descanso, porque después que el espíritu ha procurado dividirse del alma, cortando con el cuchillo de la desnudez y mortificación los movimientos y operaciones de las potencias aprehensivas, y se ha levantado mediante la fe y el amor sobre sí mismo al conocimiento de su Dios, y pára y reposa en este mismo centro, y con gran paz y descanso se está en una amorosa y quieta contemplación, la cual se ejercita en tan puro espíritu, que muchas veces no siente el alma la operación del espíritu, porque como no hace presa en cosa particular, es tan sutil y delicada, que casi es imperceptible, y otras no se siente la misma operación de la voluntad, porque como están las potencias tan empapadas y absortas, no dan lugar al entendimiento para que haga reflexión, y por esta razón se llama esta contemplación *ignorancia y ocio* de las potencias, y por esta causa dicha no siente el entendimiento lo que pasa en la voluntad, aunque a los principios entra el alma con trabajo en esta contemplación, por ser necesaria tanta desnudez de las potencias, y el continuo ejercicio de los actos anagógicos; pero después halla tanta facilidad en entrarse dentro de sí, y en quietarse en Dios, que todas las veces que quiere se halla en esta contemplación quieta.

8. También se advierta que aunque esta noticia general desnuda al alma de otras noticias particulares, acerca de particulares obras, aunque sean del mismo Dios, pero no excluye los actos de particulares virtudes acerca de Dios, como le conocemos por fe, antes sería error muy grande pensar lo contrario, y así el alma se ha de ejercitar, no sólo en aquella vista amorosa de Dios, sino en alabar, bendecir, honrar y glorificar a tan gran Dios, y en los actos de las demás virtudes, como diremos adelante.

9. *Efectos de la vista amorosa de Dios.*—Los efectos que esta vista amorosa causa en el alma, son: *paz, quietud, delectación*, y particularmente *luz en el entendimiento*; y por esto San Dionisio, hablando de

esta contemplación, dice que esta sabiduría es causa de todo entendimiento, y razón de toda sabiduría y prudencia; de ella procede todo consejo, todo conocimiento, en ella están escondidos los tesoros de la sabiduría y ciencia.

10. Estos efectos diferentemente los experimentan los aprovechados y los principiantes; los que se ejercitan en ella activamente y los que pasiva y sobrenaturalmente son introducidos, porque éstos los participan con más exceso. Por estos efectos entenderán cuándo gozan y les es comunicada esta contemplación.

11. Nota, que cuando sintiere en sí esta quietud y juntamente una inclinación y propensión a Dios, aunque por entonces no entienda lo que ama, es cierta señal que ha comenzado a gustar de esta sabiduría; cuando también sintiere esta quietud y ocio, aunque no sienta tan perceptiblemente aquella propensión de la voluntad, como sienta en esta ocio, paz y quietud, y deseo de estar allí, también es conjetura de que tiene esta contemplación, principalmente si pasado aquel rato de quietud experimenta en sí una aversión y apartamiento y una manera de tedio con todas las cosas que no son de Dios. Cuando se juntare ésto con lo primero, seguramente parece que es Dios.

Capítulo VI

En que se trata de la purgación de la memoria y voluntad.

1. Purgado el entendimiento, como atrás queda dicho, y puesto desnudo en fe, resta que tratemos de las otras dos potencias, memoria y voluntad, porque si Dios se ha de unir con el alma mediante la contemplación, necesario es que esté pura y espiritual según todas sus partes y potencias para que se junte en pureza y espíritu, que es Dios.

2. *Purgación de la memoria.*—Acerca de la purgación de la memoria se advierte que, como hemos dicho, en dos cosas consiste la purgación espiritual del entendimiento: La primera, en no admitir las imágenes y formas de cosa alguna que no sea ordenada para

Dios. La segunda, en vaciarse de las que tiene adquiridas; esta segunda pertenece principalmente a la memoria, porque en ella se depositan como en archivo las imágenes y especies que el entendimiento recibe para usar de ellas después, y así el que desea purificar el alma para que sea morada de Dios Nuestro Señor, ha de descargar *la memoria* del rastro que tiene de las cosas de la tierra, y a tiempos, cuando el alma se fuere más purificando en esta contemplación, ha de borrar aun de las del cielo y quitar todas aquellas cosas de la memoria, que no son precisamente necesarias para este camino; mas no si son de obligación o de caridad, porque éstas no impiden, y aunque actualmente algunas veces distraigan, como esta distracción sea por Dios tomada, lo suele su Majestad recompensar todo junto.

3. Nota esto, el que entra en este camino importa mucho que vaya certificado de esta verdad, y es, que cualquier imagen, y particularmente de las cosas de la tierra, que admita voluntariamente en la memoria, detiene e impide el pasar adelante, y así decía un religioso que iba por este camino, que tenía el alma como una pared ensebada, dando a entender que jamás se le quedaba cosa ni especie que viese u oyese porque las veía, como si no las viera, y luego se le caía la especie de la cosa vista.

4. *Purgación de la voluntad.*—Acerca de la voluntad es cosa cierta que, por ser la principal de las potencias que va por este camino, tiene necesidad de mayor purgación y desnudez. De cuatro cosas principalmente se ha de desnudar: la primera, de todo pecado; la segunda, de las reliquias del pecado; la tercera, de todo amor y delectación en las criaturas; la cuarta, de cualquier contemplación en forma e imágenes. Cuanto a lo primero, está claro que se ha de purgar la voluntad de todo pecado, pues directamente es contrario a Dios, y no hay cosa que más impida la unión del alma con Dios; lo segundo, se ha de purgar de las reliquias que quedaron del pecado, que son los actos de la culpa, de que queda obligación y una inclinación y mal hábito, para tornarlos a cometer, que privan al alma de su hermosura, manchándola e impidiendo la unión perfecta con

la suma pureza, Dios. Estos se purgan con el fuego de la caridad o con los hábitos contrarios de las virtudes.

5. *La señal para conocer si uno está purgado de los hábitos viciosos.*—Señales de no querer malas inclinaciones será no se ver inclinado a sus actos; también es argumento de que están borrados del alma en que con facilidad ejercitan los actos que pertenecen a la virtud contraria; de aquí se colegirá que si estos malos hábitos, que no son voluntarios, impiden la dicha unión y transformación en Dios, cuánto más impedirán los voluntarios de imperfecciones.

6. *Mortificación de imperfecciones.*—Entendemos por imperfecciones habituales una costumbre de hablar mucho, de reirse demasiado, un asimiento a una cosa que no acabamos de quererla vencer, una afición a tal persona, a tal celda o vestido; un gustar de saber, oír, ver y otras cosas semejantes, todo lo cual es de tanto daño para crecer en perfección y aun de mayor, que si cayese cada día en otras muchas imperfecciones y pecados veniales que no nacen de mala costumbre o mal hábito voluntario.

7. Cuanto a lo tercero, habemos de purgar la voluntad de todos sus actos y de todo amor, deseo, complacencia, de cualquier cosa criada, por cinco cosas.

La primera, porque cansan. La segunda, porque atormentan el alma los muchos apetitos contrarios, unos de la honra, otros de la codicia, y así de los demás.

La tercera, porque la oscurecen, así como los vapores del aire no dejan ver el sol claro; así el alma, llena de estos apetitos, lo está de oscuridad y nieblas que no dan lugar, para que la sabiduría divina en vista en ella.

Lo cuarto, la ensucian, porque cualquier pecado e imperfección es inmundicia del alma, y la ensucian, porque un apetito desordenado, aunque no sea materia de pecado mortal, basta para poner al alma tan fea e inmundicia que, aunque no esté sin la gracia sobrenatural, en ninguna manera es capaz de esta unión, antes está muy distante, hasta que se lave y purifique de la mancha que ha contraído.

8. Lo quinto, entibian y enflaquecen el alma en la virtud, porque

ellos se la chupan, y son como unos renuevos que nacen al árbol, que le chupan la virtud e impiden que no crezca tanto para arriba; de esta manera pasa en el alma con los apetitos, que la reparten y dividen en muchas partes y, por tanto, está con menos fuerza para subir arriba y levantar el espíritu a Dios: lo mismo hacen los pecados veniales, demás de que son como puertas y disposiciones para el pecado mortal, y causan ceguera.

El acto de la virtud causa cinco efectos contrarios a estos vicios, que son: *descanso, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza*.

9. Mortificación de apetitos.—Por estas aficiones de criaturas de que habemos de purgar la voluntad, se entiende cualquier amor propio y cualquier deseo de honras, de comodidades y deleites, de tener y poseer cualquier cosa, como es afioncillas, algunos idolillos, lo cual no acabamos de mortificar por Dios, particularmente estos asimientos o puntillos de honra, que aun a muchos que se tienen por espirituales, los enredan y persuaden que están obligados a tenerlos por razón del oficio o buen nombre, que hasta aquí llega su ceguera, y no advierten cuán diferente camino llevó Cristo y todos los Santos que le imitaron; finalmente se ha de mortificar el hombre en todas aquellas cosas que le pareciere que, derechamente (o por rodeos, que es lo más ordinario en la gente espiritual), se busca a sí mismo, su gusto, estima y voluntad, y otra cualquier cosa.

Lo mismo que hemos dicho del amor, decimos del deseo y de los demás actos de la voluntad, porque todos impiden esta unión, y así es necesario que esté levantada de las cosas de la tierra, y que en ninguna halle gusto, ni arrimo, así en el espíritu como en el sentido.

10. Cómo el alma ha de usar de los bienes que le envía su Criador y cómo se ha de desnudar de ellos.—También se ha de desnudar de los dones que le envía su Criador, en los cuales no ha de tener deleite, asimiento y propiedad, ni elección, ni complacencia, parando en ellos mismos; esto es, que recibiendo alguna gracia y merced, no la usurpe como propia, sino que luego la reconozca de dónde viene, y la tome como prestada, y con ella alabe y mire a su Criador, y con resignación esté aparejada, a dejarla cuando se la quitaren; no se

deleite con ellos vanamente, sino por su medio ame más a Dios, y cuando recibiere gusto y deleite de los que suele comunicar o que se siguen a la contemplación, refiéralo luego a Dios, y cuanto es de su parte desee carecer de él, y aun resista, teniéndose por indigno, antes desee cruz y trabajos, que es el fruto de esta purgación.

11. Práctica para la unión.—El ejercicio con que la voluntad más se dispone para la unión, ha de ser semejante al del entendimiento, como está dicho en el capítulo 5.º; de la misma manera decimos que la voluntad se ha de vaciar de todos los amores particulares acerca de cualesquier bienes, así naturales como sobrenaturales, y ha de quedar en un acto general, queriendo solamente lo que Dios quiere, y en esta conformidad de nuestra voluntad con la divina, está, por una parte, la verdadera desnudez y pobreza de espíritu, y por otra, la suma perfección; porque cuanto mayor es esta conformidad, tanto mayor es la unión, la cual consiste en que haya un querer y no querer entre estas dos voluntades.

12. Pues para alcanzar esta unión, ninguna cosa aprovecha más que no querer cosa alguna en particular, por buena que sea, parando en ella misma, sino solamente queriéndola porque es la voluntad de Dios; y así no ha de querer la virtud, por ser virtud, ni la oración por ser la oración, ni el cielo por gozar la gloria, sino solamente por ser la voluntad de Dios, y que Dios quiere que lo quiera; y con estas cosas se vacía la voluntad de todas las elecciones y querer y amores particulares; y el que va por este camino está todo reducido a simplicidad y unidad, porque sólo quiere una cosa, una sola busca y ama, que es querer lo que Dios quiere; y no pudiendo querer nada sino es debajo de esta razón, no puede tener elección; *también* se desnuda de todos los deleites, porque querer una cosa porque Dios lo quiere, de suyo no es cosa que apetece debajo de razón, sabor y gusto, sino todo va primero fundado en fe, porque quiere lo que Dios quiere, porque la fe le dice que es bueno; y así la voluntad ama a Dios, no como deleitable, ni provechoso, ni de quien ha de sacar interés, sino solamente como una cosa que la fe le enseña, que es digna de ser infinitamente amada.

13. Señales de resignación.—Las señales por donde se podrá conocer que uno ha alcanzado esta resignación y pobreza de espíritu, son las siguientes:

La primera, si tiene un ánimo y voluntad que con nada se turba, ni inquieta, y que toma las cosas con gran paz y serenidad de mano de Dios, y todas las refiere a él: este es cierto indicio de que está su voluntad conforme con la divina, y esto se ejercita mejor en las tribulaciones y trabajos.

La segunda, es la pureza de intención, que como está vacío y desnudo de toda propiedad, en nada busca cosa suya, sino antes con mucha pureza busca a Dios, buscando en todo su gloria y el cumplimiento de su santa voluntad.

La tercera, es una profunda humildad y un no acordarse de su honra ni querer que los hombres se acuerden ni hagan caso de él; no estima las honras que le hacen, sus armas es el padecer, su escudo la paciencia; de nadie se queja sino de sí mismo; no se osa comparar con nadie; busca el lugar más bajo, y así teme el regir y mandar; nadie le parece que le debe nada, y así cualquier cosa que se haga por él, la tiene por una grande gracia; con ninguna criatura ocupa su corazón, ni por breve tiempo puede sufrir alguna pequeña afición o pasión desordenada; luego la procura alanzar fuera y volverse a su puesto, que es aquella pura desnudez con esta pureza y resignación de la voluntad de Dios (1).

Capítulo VII

De las tres virtudes teologales y su ejercicio, que ayudan para esta contemplación mística.

1. Todo el aprovechamiento de los que han de llegar a la pureza de esta contemplación, consiste en dos cosas: la primera en vaciarse y desnudarse de todas las cosas criadas; la segunda en unirse y pene-

(1) Ya habrá observado el lector cómo muchas cosas de este capítulo se hallan al pie de la letra en la *Subida del Monte Carmelo*.

trarse más con Dios, por medio de los actos anagógicos. Esto supuesto, digo que el ejercicio de las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, incluye estas dos cosas, porque ellas vacian y desnudan todo el ser natural, o por hablar en rigor, el moral de nuestras potencias, y dejan al hombre desecho y aniquilado, cual conviene que esté para transformarse y unirse con Dios; y no sólo hace esto, sino que estas virtudes son el medio y el camino para la unión, como veremos discurriendo por ellas.

2. *La fe.*—Primeramente desnuda la fe al hombre de todo su saber, y lo primero que le enseña es que toda su sabiduría es ignorancia para conocer a Dios, y juntamente le abate y echa por tierra todos los principios naturales que, según razón y filosofía natural, el hombre conoce, y le enseña que estos principios no pueden ser medios para conocer a Dios, porque aunque lo conoce, la fe de Dios no es contra la razón natural, pero es sobre todos los principios y razón natural, y juntamente le da a entender que es Dios tan sobre todo lo que se puede entender, que es más para creído que para entendido; porque excede infinitamente a la razón, y que entonces le conocerá más perfectamente, cuanto más confesare su ignorancia y cuanto más confesare y entendiere que no es Dios nada de lo que se puede entender; que es luz inaccesible, resplandor invisible, luciente oscuridad e incomprehensibilidad infinita; con esto se aniquila el entendimiento, vaciándose de sus potencias y operaciones, las cuales se pueden llamar vida de las potencias, y sólo por fe creer lo que es Dios, pero no lo conoce ni alcanza con su luz y fuerzas naturales.

3. No sólo sirve la fe para desnudar el entendimiento, sino ayuda mucho para que la voluntad positivamente se aficione a Dios y apezezca más su unión, porque con la luz de la fe, con la cual conocemos quién es Dios, y lo que nosotros somos, siente el alma altísimamente de Dios y de su grandeza infinita, y cuanto más crece en ella este concepto, tanto más juzga que es digno de ser amado y obedecido, y tanto más bajamente siente de su poquedad y vileza, y toma ocasión de aquí para sumirse en ella, y en un profundo abismo de humildad, y así dice: quién soy, quién soy yo.

4. *La caridad.*—El ejercicio de la caridad no sólo nos vacía de todo querer y afición, sino que es la virtud que derechamente nos introduce en la unión, o por mejor decir, es ella cuando ha llegado a su perfección; y así ella, mediante sus actos, es el principio, medio y fin de esta contemplación, porque toda ella es efectiva y unitiva, porque con la continuación de los actos anagógicos y aspiraciones con intensión crece mucho el amor.

5. *La esperanza.*—La tercera virtud es la esperanza, la cual vacía al hombre de dos cosas: la primera, de todo el deleite que en esta vida se puede tener; la segunda, de las fuerzas y poder propio en que el hombre podía esperar, porque la esperanza se incluye en dos cosas: la primera, en esperar en Dios, de quien nos ha de venir el bien y la gloria que esperamos, para gozarlo, y como buen amigo y Señor nos ha de comunicar sus bienes y tesoros para más amarlo; la segunda, desconfiando de nuestras fuerzas y merecimientos, estribando en el auxilio divino, esperamos estas dichas cosas. Mediante estos dos actos que concurren en la esperanza se desnuda el hombre de todo deleite que en esta vida puede tener, y asimismo deshace y aniquila todo su poder y fuerzas, porque con el acto primero espera la bienaventuranza y aquel deleite soberano que nunca se ha de acabar, el cual espera porque Dios quiere que lo espere, y porque la fe le dice que lo debe esperar, pero no porque con este fin lo ha de esperar y querer esta retribución. Y con este acto de esperanza se priva el hombre de todos los gustos y deleites de esta vida. Lo uno, porque impiden y estorban para los de allá, y lo otro, por ser tan groseros y viles comparados con los eternos.

6. Por el segundo acto se priva el hombre de todo su poder y fuerza, como está dicho, viendo que todo es flaqueza y nada para estribar en ella, y la pone en Dios, de quien espera el remedio; de manera que, como hemos visto, se vacía de todo deleite y de todo poder por virtud de la esperanza, viendo el alma lo poco que puede y vale y la mucha necesidad que tiene de Dios, con lo cual se humilla profundamente.

7. *Desnudez para la unión.*—Después que por estas tres virtudes

se desnuda el alma de todo el ser moral que tiene, quiero decir, de todo el ser que tiene en cuanto racional: porque por la fe se aniquilan todos los actos de la razón y conocimientos particulares de ella; por *la caridad*, la voluntad y todos sus actos particulares; por *la esperanza*, todo nuestro poder y cualquier posesión de deleite. Y así viene el hombre a quedar desnudo de todo su saber, querer y poder y de cualquier posesión deleitable, y por el consiguiente, queda perfectamente mortificado, y a más de ésto, mediante el ejercicio de estas tres virtudes, lleva un camino altísimo y muy derecho a esta contemplación de Mística Teología; pero al principio hase de ir deteniendo en cada acto de estas virtudes, y vaciándose de lo que aquella virtud pide, y tomando de ella lo que positivamente le ayuda, y después de haber hecho esto por algún tiempo, solamente con decir *creo en Dios, espero en Dios, amo a mi Dios*, bastará para ponerse en altísima contemplación.

8. Si alguno preguntare de qué sirve tanta desnudez y aniquilación de las potencias y qué razones hay para ello:

Respóndese lo primero, que la fe nos lo enseña y el Santo Evangelio nos lo manda: El que no renunciare, dice Cristo, todas las cosas que posee, no puede ser mi discípulo (Luc. XIV, 33); en otra parte dice: El que perdiere su alma por mí, ese la ganará (Luc. IX, 24); y en otra: Bienaventurados los pobres de espíritu (Luc. VI. 20).

9. Pero, ¿cuál es la causa y razón porque la fe nos pide tanta desnudez?

Verdaderamente no es otra, sino que la fe cristiana no pára en sólo conocimiento de Dios, como piensan algunos herejes de este tiempo, sino que ordena al hombre, mediante su luz, a las obras, porque sin ellas será fe muerta, y principalmente a la obra más levantada y más alta que puede haber en ninguna criatura, que es a la perfecta unión y transformación del alma con Dios; para esto somos criados, y este es nuestro principal fin, y a esto se ordenan todos los medios que Dios ha dado al hombre así naturales como sobrenaturales, supuesto que esta unión con Dios es lo que pretendemos y deseamos, y que unión no es otra cosa sino hacerse de dos uno, que si

del alma y Dios ha de haber unión, han de ser una misma cosa: pues cuando de dos distintas cosas se ha de hacer una, alguna de ellas ha de venir a dejar de ser: como lo vemos, que si echan alguna gota de agua en un vaso de vino, en convirtiéndose en vino, se hace una misma cosa con él, y deja de ser agua; lo mismo pasa en el fuego, que antes que el leño se transforme en el fuego, tiene su ser distinto del fuego, pero en convirtiéndose en él y haciéndose una misma cosa con él, deja de ser leño, porque se unió y transformó en fuego.

10. Antes que el alma se una con Dios, distinta cosa es el alma de Dios, como también lo es Dios del alma; pero cuando se ha de hacer la unión, alguno ha de dejar el ser y convertirse en el otro. Pues claro está que Dios, que es infinitamente inmutable, no ha de ser el que se ha de mudar en el alma, sino el alma en Dios; como a este propósito lo refiere San Agustín, que le dijo Nuestro Señor: Para que se haga esta unión, no me he de mudar yo en tí, sino tú en mí. Y así el alma es la que ha de perder el ser, y no el natural, porque la sustancia del alma no se pierde, ni es esta unión de sustancias, sino de voluntades; y así el ser que ha de perder ha de ser el racional; no que haya de dejar de tener razón y voluntad, sino que ha de vaciar estas potencias y aniquilar en ellas todas las operaciones criadas y propias, quedando solamente vestida de estas tres virtudes, que son el medio por donde el alma se viene a unir con Dios.

11. El cual, así como el fuego mediante el calor va disponiendo al madero, desnudándole, y vaciándole de toda aquella humedad y frialdad que es contraria al fuego, y asemejándole a sí mismo, y cuanto más le va vaciando, va el madero recibiendo más calor y asemejándose más al fuego, y acercándose más a la unión; y así Dios, (que por esta misma razón, se dice fuego consumidor), queriendo unir al alma consigo, envía delante los mensajeros, que son la luz y el calor, propiedades del fuego, que son la fe y la caridad, con las cuales va desnudando el alma de todo su saber, querer y poder, y asemejándolo más a sí con la luz de la fe y fuego de la caridad; y cuanto más va creciendo en el alma esta luz y fuego, tanto más se va vaciando de sus contrarios, que son propio saber, y propio conocer, y propio

querer; y cuanto más se va asemejando, tanto más va cerca de la transformación, hasta que viene a llegar a aquel punto, que destruidos todos los contrarios, que causan en el alma desemejanza, es abrazada y transformada en Dios; y esta es la unión, de la cual diremos algo al fin de este Tratado (1). De donde se entenderá que uno de los más próximos medios para la unión es la contemplación de la Mística Teología.

Capítulo VIII

De los grados que suelen señalar y tiene la Mística Teología.

1. En la contemplación de la Mística Teología se consideran cinco grados.

El primero es, cuando mediante la fe o la contemplación afirmativa, procura el alma fijar los ojos en la incomprehensibilidad de Dios, y se ejercita el afecto en los actos anagógicos; esta contemplación es el primer escalón o grado de esta Mística, en la cual parece que no asienta el alma los pies, ni tiene estable ni habitual conocimiento, y así es más principio de contemplación que contemplación.

2. El segundo grado es, cuando el alma poco a poco habituada a este conocimiento de Dios por negación, se quieta y reposa en aquella noticia amorosa y general de Dios, que tratamos arriba; y este es más alto grado que el primero, y va la diferencia, como uno que

(1) El Padre Alvarado dice: «Al fin de este *Libro*.» En estas palabras hallo un nuevo argumento para opinar que estos capítulos no son suyos. La razón es ésta. La materia que aquí se anuncia no la trata precisamente al fin del libro, pues los cinco últimos capítulos del libro II de su obra tratan de visiones, revelaciones, etc. De esto conjeturo que al insertar el Tratado en su obra sólo se cuidó aquí de variar la palabra citada; mas no advirtió que en su libro la cita no correspondía al fin de él. En el Tratado, según corre en los manuscritos, la cita es exacta.

mira al sol y luego baja los ojos, y volviéndolo a mirar, los torna a bajar, al de otro, que le está mirando de hito, con más admiración de su grandeza y resplandor.

3. El tercer escalón es, cuando el espíritu, más habituado a estos actos anagógicos, se levanta y entra en Dios prontamente con un movimiento súbito y momentáneo de la voluntad casi sin movimiento alguno, que se advierte y perciba, y con grande quietud y paz descansa y reposa en Dios; este grado es más excelente que el segundo, porque en aquél no se conoce lo que es Dios, pero al fin advierte el alma que está contemplando su incomprehensibilidad, en la cual va activamente fundada en su actividad, industria y trabajo, juntamente con la gracia, que sin ella no hay pensamiento bueno; pero en este tercer grado es ya muy más oscuro el conocimiento, porque cuando el alma se levanta y entra en Dios, no tiene necesidad de poner actualmente los ojos en su incomprehensibilidad, sino que sin admitir a nada de esto con el ahinco que tiene de estas conversaciones y deseos de Dios, se entra en él en un instante con un súbito movimiento de la voluntad, porque lo que antes trabajaba en levantar el afecto, se ha convertido ya en una inclinación y propensión amorosa, con lo cual velocísimamente se levanta a Dios; y asimismo, cuando el espíritu se quieta y fija en Dios, se percibe menos lo que es Dios, que es la contemplación pasada, y la quietud y delectación del alma es mayor; este tercer grado tiene mucho de sobrenatural e infuso.

4. El cuarto grado es, cuando totalmente es esta contemplación infusa de Dios, en la cual muchas veces, sin disposición alguna, es puesta el alma, y tiene gran quietud y delectación y un íntimo silencio, como sueño de las potencias, donde hallándose en una quietud y amorosa inclinación, no entiende cómo ama, ni lo que ama, y aun muchas veces no sabe ni advierte si ama; esta es muy más perfecta contemplación que la tercera, por ser de todo punto sobrenatural e infusa, y se dice oración de quietud y de silencio, y la tercera se dirá de recogimiento.

El quinto y último grado es, cuando el alma, mirando por con-

templación de fe la incomprehensibilidad de Dios, maravillada de lo que entiende con una grande admiración, y toda enajenada de los sentidos, está transformada y unida en Dios: y este es el más alto grado que hay de oración, porque así como la meditación, excediéndose a sí misma, pára en contemplación, así la contemplación, excediéndose a sí misma, pára en unión.

Capítulo IX

De las cosas que impiden y de las que ayudan en general para llegar a esta Mística Teología.

1. El no llegar una persona a la cumbre y alteza de la perfección y contemplación, puede ser que Nuestro Señor no se sirva de concedérsela, aunque de su parte hace algunas diligencias para recibirle, porque la haría daño este regalo, y el carecer de él es de más provecho, y causa de mayor humildad, o por otras causas ocultas que su Majestad sabe. En este caso no es culpa el no llegar a la dicha contemplación; tampoco las cometen las personas inhábiles para contemplar, por ser de ciertos y limitados entendimientos y tener mucha inquietud en la consideración de los objetos que entienden.

2. Ultra de estas dos cosas, que excusa de culpa el no llegar a esta contemplación, hay otros muchos impedimentos culpables que nos la impiden; Gerson refiere los siguientes en el libro del Monte de contemplación. Algunos, dice, no llegan a contemplar, porque al principio de la subida de este monte hallan dificultades, con las cuales vuelven atrás, y aunque tienen otra vez deseo de pasar adelante, y subir al monte de esta contemplación, y comenzar a dar algún paso, luego desmayan; y así toda la vida son principiantes, y llega la muerte primero que ellos lleguen al cabo del monte.

3. *Otros hay* que quieren llegar a la cumbre de este monte de un salto, y como la distancia es grande, no alcanzan allá, y en lugar de subir bajan algunas veces y se despeñan; estos son los que sin haber tratado primero de mortificación de los vicios, y sin haberse ejercitado en las virtudes y meditaciones santas, quieren subir al monte de la contemplación. Otros, quieren caminar este camino cargados de grandes pesos de ocupaciones terrenas, y este camino es tan agrio, que no puede subir por él quien no fuere muy a la ligera y muy desocupado de todos los cuidados temporales.

4. Otros, se cansan y enfadan de unas moscas importunas que hallan por este camino, y por esto lo dejan; *quiero* decir, que se cansan de aquella multitud de pensamientos varios que acuden al tiempo de la oración, y no los osean, como el Santo Abraham a las aves que querían manchar su sacrificio (Gen. XV, 11).

Otros hay peores, que se van en seguimiento de estas moscas, porque se dejan llevar de cualquier pensamiento que se les ofrece al tiempo de la oración, y así no dan paso en la subida del monte, antes bajan por la negligencia que tienen en desechar estas moscas.

Otros, se espantan y atemorizan del ladrar de los perros infernales, esto es, de las tentaciones y malos pensamientos con que suele el demonio fatigar a los que comienzan a subir y seguir por este monte; y así deben hacer éstos muy poco caso de estos perros, apresurando los pasos y caminar con más diligencia por este camino comenzado.

5. Otros, en llegando más a la cumbre del monte, desprecian y estiman en poco a los que están abajo, digo en lo bajo del monte, de donde proviene que los deja Dios caer de aquella alteza, para que con la caída, conozcan su bajeza y su miseria, y se humillen.

Otros, quieren subir a este monte movidos por sola curiosidad, y para hablar en las pláticas que se ofrecieren de él, y para gozar de sus frescuras y deleites, y no para agradar a Dios Nuestro Señor; y así no les da Dios la mano, ni pueden llegar a donde pretenden.

Otros, quieren anticiparse e ir delante de su guía, esto es, llegar a la contemplación, antes que Dios los ponga en ella, a fuerza de sus

brazos, sin esperar la gracia y favor divino, y por eso se les cierra la puerta y entrada.

6. Otros, llamándolos la gracia, para que suban con frecuentes inspiraciones, y ofreciéndoles la puerta abierta se divierten a otras ocupaciones, como diciendo a la gracia: que los espere un poco, que luego volverán, y no saben los miserables que si una vez se les va la gracia, no la podrán cobrar cuando quisieren.

Otros, confiando demasadamente en sí y de su habilidad, no quieren preguntar por el camino a los que lo han andado, y así lo yerran y no pueden llegar al cabo.

7. Otros, desean saber mucho especulativamente de este monte, y hablar siempre de él, y dar razón de las cosas que en él hay, pero no quieren tomar el trabajo de subir la cuesta; son semejantes a los que en la guerra andan, animando a unos y a otros, pero no quieren ellos poner mano a la espada, ni ver la cara al enemigo.

Otros, cada día mudan sendas para subir a la cumbre de este monte, buscando las más fáciles y acomodadas a su gusto, y así nunca llegan al cabo ni llegan muy adelante.

Otros, finalmente, caminando con prosperidad, si los llaman y ocupan en algún trabajo de la vida activa, se entregan del todo a ella, y así se les olvida el camino que habían comenzado: por eso importa que no se entreguen del todo a ningún negocio exterior.

8. Estos impedimentos pone Gerson, como está dicho; será bien leerlos con atención y mirar cuál de ellos estorba la subida al monte de la perfección o contemplación para evitar el daño, para ir adelante en este ejercicio de la Teología Mística. *Aunque es verdad*, que el llegar a esta contemplación de Teología Mística es don gracioso de Dios que le concede cuando quiere, y como quiere, y a quien es servido, y de nuestra parte no puede haber merecimientos para que de justicia se nos deba dar esta gracia, ni disposiciones por las cuales necesariamente se siga esta merced y soberano bien; con todo eso señalaré algunas, a que se suelen seguir, cuando Dios las quiere dar.

9. La primera, es diligencia y cuidado en el cumplimiento de su estado y obligaciones.

La segunda, pureza grande de su alma y mortificación de los malos afectos y pasiones a que se sintieren inclinados y principalmente del *amor propio*. Y advierte que no hay medio más eficaz para la contemplación que el de la mortificación; y así interpreta San Gregorio aquello del Exodo: *Non enim videbit me homo, et vivet* (Exo. XXXIII, 20); de esta manera: que el espíritu del contemplativo no verá a Dios con el ojo de la contemplación hasta que muera al mundo, y el mundo muera a él. Y para esta perfecta mortificación ponemos aquí tres reglas sustanciales, que son éstas.

10. Reglas breves y sustanciales para la verdadera mortificación.—

Para venirlo a gustar todo, no quieras tener gusto en nada.

Para venirlo a saber todo, no quieras saber algo en nada.

Para venirlo a poseer todo, no quieras poseer algo en nada.

Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.

Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que sabes, has de ir por donde no sabes.

Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres.

Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo.

Porque para venir del todo al todo, háste de negar de todo en todo.

Y cuando lo vengas todo a tener, haslo de poseer sin nada querer.

Porque si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro (1).

Otras disposiciones hay, como son actos de amor de Dios y del prójimo y de las demás virtudes, y el desprecio de los gustos y regalos, y tomar penalidades, la oración y continua presencia de Dios; pero como todo lo comprende y abraza en sí las reglas dadas, no será necesario referirlo aquí más.

(1) Estas reglas se hallan en el capítulo XIII del libro I de la *Subida del Monte Carmelo*, y también en el *Montecillo de perfección* de San Juan de la Cruz. El Padre Alvarado no las trae.

Capítulo X

Del fin de la vía unitiva y unión del alma con Dios, y cómo es esta unión.

1. El fin de la vía unitiva consiste en la unión perfecta con Dios del alma. Para entender qué unión sea ésta, y en qué consiste el fin de la unión, se advierta que no es la unión natural que Dios hace en la esencia del alma, según el ser natural que la comunica, en la cual está unido por esencia, presencia y potencia: ni es la unión sobrenatural que hay entre Dios y el alma del justo, mediante la gracia, porque estas uniones preceden a la oración: ni es la unión sobrenatural que hace Dios con la potencia intelectiva, en cuanto es simple inteligencia, cuando para ser conocido de ella se le une como objeto mediante alguna especie que represente el objeto y misterio que es servido de manifestarle, que ésta pertenece a la contemplación de la Mística Teología.

2. *Unión íntima de la voluntad.*—La unión que aquí decimos, en que consiste el fin y término de esta vía unitiva, es la que Dios hace en la voluntad, uniéndose a ella como objeto cuando obra, no como apetito racional, que va siguiendo los actos discursivos del entendimiento, sino como sindéresis o apex supremo de la voluntad, que sigue la simple inteligencia y contemplación sobrenatural. Habiendo conocido en ella alguna perfección divina o algún misterio soberano de Dios con mucha claridad y perfección, enciéndose la voluntad en un amor vehementísimo de Dios que su Majestad la infunde; y como a la alteza de la contemplación no llegan pensamientos que la ofendan ni inquieten; así a la alteza de este amor no llegan ya amores terrenos que le perturben. Viéndose unida la voluntad al altísimo bien, y sin contrario que pelee contra ella para disminuir el amor de él, prodúcele muy intenso y fervoroso, fortalecida de Dios para este fin; y porque al amor de él se sigue deleite, y cuanto más crece el amor tanto más crece el deleite y la dulzura, como este amor

encendido en el apex de la voluntad o *sindéresis* sea tan grande como el conocimiento de la contemplación; de aquí es que causa tan gran deleite y dulzura, que enajena muchas veces al alma y la saca de todo sentido, y por eso se llama *amor extático*, porque causa éxtasis y enajenación.

3. De manera que la voluntad, cuando ha de tener actos amorosos de Dios, ha menester que el entendimiento la excite y alumbré con sus meditaciones y discursos, y la aderece y sazone como buen cocinero el objeto que ha de amar, dándole salsas y sainetes para que la guste y abrace con la reputación de su bondad, entonces anda nuestra alma por la vía iluminativa, porque usa del medio para alcanzar la unión con la cosa amada, que es alumbrar y descubrir la verdad y bondad, que es amable; pero este amor y unión, que es término de la vía unitiva, no es causado por discursos de nuestro entendimiento, sino que Dios inflama y fortalece la voluntad, para que le ame con un amor ardentísimo y superior a sus fuerzas naturales, y por esto dicen algunos Santos que esta unión de la voluntad con Dios se hace sin medio, esto es, que no median meditaciones ni discursos de nuestro entendimiento.

4. No quieren decir, como algunos interpretan, que se une Dios según su ser real, y no según el intencional, porque el modo del obrar de la voluntad sigue al modo del obrar del entendimiento; y así como Dios en esta vida se une con nuestro entendimiento en cuanto es potencia racional y en cuanto es simple inteligencia, según el ser intencional, que es, como habemos dicho, según alguna especie o imagen que le represente; así también a la voluntad, en cuanto es racional, se junta a Dios según el ser intencional, y cuando ama a Dios con el amor extático del supremo apex, que llamamos *sindéresis*, no está unida con Dios según su ser real, sino según su ser intencional; y así en la voluntad real y permanente, digo la unión real y perdurable, consiste propiamente la bienaventuranza, que está guardada para la otra vida, y no es bien conocerla en ésta, en la cual es muy cierto que es muy más excelente unión y de más valor la de la voluntad que la del entendimiento, y que es mejor amar a Dios

que conocerle, porque mucho más es lo que podemos amar con la voluntad que lo que podemos alcanzar con el entendimiento (1).

5. La razón de esto se saca del modo de obrar del entendimiento y de la voluntad, pues es tan diferente; porque el entendimiento entiende atrayendo a sí la cosa que entiende y haciendo de ella idea dentro de sí, que cabe en sí, y como es finita su capacidad, limitase a ella la cosa entendida, aunque sea infinita; como el mar océano se ciñe y encoge cuando entra por el estrecho de Gibraltar; *mas* la voluntad ama saliendo de sí y transformándose en la cosa amada, y haciéndose una cosa con ella; y así no se limita el objeto amado.

En lo cual se ve cuán diferente sea el entender a Dios y el amarle en esta vida, porque le entendemos como podemos, y amámosle como él es en sí.

6. A más de esto el amor a Dios es menos trabajoso y más meritorio que el entenderle, lo cual es bastante motivo para que procuremos más el ejercicio de la voluntad que el del entendimiento, particularmente caminando por esta vía unitiva, que está deputada de particular intento para los actos amorosos de la voluntad, y mucho más en particular el término y fin de esta vida, cuando la voluntad principalmente es la que obra, y la que principalmente está unida con Dios, y la que recibe en sí aquel amoroso incendio que Dios la comunica, para que le ame ardentísimamente. Como Dios es lumbre que alumbra a quien se allega a él, y como en esta unión amorosa que Dios hace con la voluntad esté tan vecino de ella, el entendimiento participa una luz divina, en la cual conoce muy claramente toda aquella suavidad y dulzura de Dios que la voluntad goza y experimenta, y entiende muchas cosas maravillosas y escondidas que antes ignoraba.

(1) Es más excelente, porque la voluntad le ama como es en sí, y el entendimiento le conoce como le representan las especies criadas, que nunca pueden representarle como es. También se ha de advertir, que habla el Santo de esta vida, en la cual en cuanto unirse con su objeto, procede la voluntad con modo más excelente. Nota de Fray Andrés de la Encarnación.

7. En fin, tanto comunica Dios al entendimiento de la luz del conocimiento de sí mismo, cuanto primero comunica de amor unitivo a la voluntad; como lo dice el Espíritu Santo (Psal. XXXIII, 6): Llegaos a Dios y seréis iluminados. Y así cuando le amamos nos llegamos a él con la voluntad, y como Dios es luz, queda la voluntad inflamada y el entendimiento alumbrado. Y porque la caridad y amor causan esta unión, de donde resulta esta luz, dice otro salmo: Vuestro mandamiento, Señor (que como dice San Juan, es el amor), es resplandeciente. Y así alumbrá los ojos del alma. De manera que cuando el alma goza esta soberana unión de la voluntad, y decimos que sola ella está unida, no se entiende que el entendimiento está del todo excluido, de suerte que no obre o no entienda más que suele cuando medita, porque a él también se le da conocimiento más alto y más claro de Dios. En esta unión pasa la voluntad mucho más adelante que el entendimiento; porque ella está unida principalmente, y si al entendimiento le cabe algo, es por vía de redundancia, y de lo que sobra a la voluntad, al revés de lo que sucede en la contemplación intelectual y Mística Teología, que es propia del entendimiento, y goza la voluntad de lo que a él le sobra.

8. Como en esta unión conoce el entendimiento que la voluntad se lleva la mejor parte, con el deseo desenfrenado que tiene de conocerla y gozarla, anda con alguna inquietud y desasosiego, como la tiene aquel a quien le tapan los ojos porque no vea las grandezas que tenía presentes, que se deshace por verlas; y así es menester sosegarle y recogerle con blandura, y que se contente con el conocimiento que resultare de la luz causada del incendio de la voluntad. Los que han estudiado, suelen padecer más trabajo en este caso, como más experimentados en las obras del entendimiento, y así deben poner mayor cuidado en reprimir este deseo de saber y escudriñar los bienes que la voluntad goza.

9. En esta unión hay dos sosiegos o inquietudes: uno falso y otro verdadero; el falso es una inflamación de la voluntad, procurada por nosotros o por el demonio; es algo parecido al que causa esta unión, y es que aunque al principio parece que sosiega y regala, luego deja

al alma seca con inquietud y ceguera en el entendimiento, y con poca humildad y alguna presunción y soberbia secreta, y aunque no sean todas juntas, unas veces deja unas y otras veces deja otras; al contrario es en la verdadera unión, porque es un conocimiento muy profundo de su miseria y altísimo conocimiento de Dios, y sobre este conocimiento crecen las virtudes, da y causa un desprecio de bienes criados, honra y hacienda y lo demás que el mundo estima.

10. La unión fingida dura poco; pero la verdadera suele durar mucho, sin cansar ni enflaquecer la cabeza, y sin cansar las fuerzas corporales, como en el éxtasis, porque esta unión de la voluntad paga con mucha quietud y suavidad; y aunque ésta excede a la capacidad de la naturaleza, no por eso la daña, porque quien la da la suavidad es fuerza, y da vigor a la naturaleza para sufrir la carga que por sí no podía.

11. Y finalmente, en esta unión verdadera ama tan fuertemente a Dios, que no queda lugar para ocupar la voluntad en otro amor criado, porque conoce claramente cuán digno es Dios de ser amado, y así le ama al modo de los bienaventurados, que no pueden dejar de amar actualmente a Dios, y no por eso deja de ser en el alma este amor libre y meritorio, porque al principio del acto da su *entendimiento* con mucho gusto y libertad, como quien sabe, cuán dulce prisión es ésta.

12. Declárase bien esta maravillosa unión con algunos ejemplos: el *primero*, del árbol infructuoso, como el acebuche, ni se ven hojas ni cosa de él, que cortado por el tronco, y en él injerto una púa de olivo, de los dos se hace un solo árbol y ya no es acebuche; y así el alma, que ya no vive ella, sino Dios en ella; el *segundo ejemplo*, es el hierro ardiendo, en el cual está el fuego tan unido y apoderado, que parece todo fuego, y así quema y obra como fuego; así el alma unida con Dios en esta unión, recibe en sí un encendido amor de Dios y un fuego amoroso, que la transforma y une con él por conformidad de voluntades, y así quiere lo que Dios quiere.

13. El *tercer ejemplo* es del manjar, que comido y cocido en el estómago, se convierte en quien lo come; lo mismo que entre Dios

y el alma cuando hay perfecta y consumada unión, porque se convierte y transforma el alma en Dios; y por eso dice Cristo Nuestro Señor: El que me come, vivirá por mí; que es decir: yo, que soy vida eterna, daré vida eterna al alma que me recibe, uniéndome con ella por entera y perfecta unión de amor.

14. ¡Oh, dichosa el alma que llega a gozar de tan feliz unión! Y aunque, como hemos dicho, es don gracioso de la mano del Señor, y le da liberalísimamente cuanto quiere y a quien quiere; pero con todo eso nos podemos aparejar y prepararnos para recibirle con las disposiciones arriba dichas, en todo este Tratado (1).



(1) La siguiente nota se halla al fin de los dos manuscritos: «Fin de este admirable Tratado de aquel singular varón y gran Padre el santísimo y religiosísimo Fray Juan de la Cruz, de la observantísima religión del Carmen descalzo.

¡Oh alma, tente por dichosa,
si entendiéndolo lo obrares!
Es, sin duda, doctrina milagrosa.»

Tratado de la transformación del alma en Dios

por la

Madre Cecilia del Nacimiento

Carmelita Descalza.



Tratado de la transformación del alma en Dios.

I

Noticias biográficas sobre la Madre Cecilia del Nacimiento.

LA Madre Cecilia del Nacimiento tuvo por cuna la ciudad de Valladolid. Sus dichosos progenitores fueron el Bachiller Antonio Sobrino, portugués de nación, y Cecilia Morillas, mujer de singular erudición y talento, pues como dice un escritor de nuestros días, era «instruída en las lenguas sabias y en las vivas, en ciencias naturales y exactas, y en filosofía y teología, hasta tal punto, que la consultaban sus hijos catedráticos, uno de ellos Obispo de Valladolid» (1). Tuvieron estos felices esposos cinco hijos y dos hijas.

Dos de los varones abrazaron la Descalcez Carmelitana, y se llamaron Diego de San José y Sebastián de San Cirilo. De los otros tres, uno llegó a ser Obispo de Valladolid, el otro siguió la vida del siglo, aunque muy apartado de sus vanidades, y el tercero, llamado Antonio Sobrino, fué religioso de San Francisco, llegó a ser Provincial y murió en tanta opinión de santidad, que se instruyó proceso para beatificarle. Las dos hijas fueron Carmelitas Descalzas en el

(1) D. José María Cuadrado, *Historia Artística de Salamanca, Segovia y Avila*, pág. 144, nota 2.^a Acerca del nombre de esta célebre mujer debo notar que el Padre Manuel de San Jerónimo la llama en un lugar *Maria*. (*Historia de la Reforma del Carmen*, tomo VI, pág. 361.) En otras partes *Cecilia*, que es su verdadero nombre, según consta por las partidas de bautismo de varios de sus hijos. (Carta de Blas Sobrino, párroco de la Iglesia mayor (no se expresa su título) a la Madre Cecilia del Nacimiento.)

También Serrano y Sanz ha dado los dos sobredichos nombres a nuestra insigne literata, naciendo su descuido de no advertir la errata del Historiador carmelitano. (Véase *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, tomo II, págs. 70 y 473.)

Convento de Valladolid. Llamóse la mayor Maria de San Alberto (1). La otra fué nuestra célebre Cecilia del Nacimiento. Nació, si hemos

(1) Se distinguió esta religiosa no menos por sus virtudes que por sus dotes intelectuales. Fué excelente música, muy entendida en la lengua latina y poetisa de altos vuelos. La traducción que hizo en verso de algunos salmos, merece ponerse al lado de las mejores que existen en castellano. Para que se vea una muestra, pongo aquí la que hizo del Cántico de la Virgen. Dice así:

Engrandece y alaba dulcemente
Con eternos loores
Mi alma al Señor omnipotente,
Dios Señor de señores.

Y alegróse mi espíritu encendido
Con ardores de vida
En Dios mi Salvador, mi Rey ungido,
Y mi salud cumplida.

Porque en su sierva la humildad le agrada,
Advertid corazones,
Por eso soy bendita y alabada
De todas las naciones.

Porque conmigo el que es omnipotente
Grandes cosas ha obrado;
Y su nombre divino y excelente
Es santo y alabado.

De linaje en linaje irá corriendo
Su gran misericordia
En los que de verdad le están temiendo,
En paz y no en discordia.

En su brazo divino omnipotente
su poder ha mostrado:
Apartó los soberbios de su mente
Y corazón hinchado.

Aunque no tanto como su hermana, también penetró la Madre María de San Alberto en los arcanos de la Mística Teología. Las Liras sobre la noche oscura, que, como he probado en otra parte, son originales suyas, bastan para demostrarlo.

Por la relación que tienen con las de su hermana y con los escritos de San Juan de la Cruz, me ha parecido conveniente insertarlas aquí.

1.—¡Oh dulce noche oscura
Que no pones tiniebla tenebrosa,
Mas antes tu espesura
Cuán ciega es deleitosa
Y cuanto más oscura más hermosa.

2.—Divinas negaciones,
Dichosa oscuridad, dulce sosiego,
Secretas invenciones;
Dichoso el que está ciego
En tanta claridad, dichoso entregó.

3.—Negándose a sí mismo,
Por no negar Aquel que nunca niega,
Entré en el dulce abismo
De aquella noche ciega,
Donde halla viva luz el que se entrega.

Derribó de su Silla a los hinchados
Poderes deste suelo;
Y a los humildes pobres despreciados
Levantó sobre el Cielo.

A los hambrientos de su amor ardiente
Hartó sus corazones;
Y a los ricos dejó muy justamente
Vacíos de sus dones.

Recibió a Israel su niño amable,
En quien tiene reposo;
Acordóse que le es muy agradable
Ser misericordioso.

Así como lo dijo a los pasados
Padres y descendientes,
Abraham y sus hijos regalados,
Y en siglos permanentes.

Gloria al Padre se dé continuamente
Y al Hijo poderoso,
Y al Espíritu Santo que es la fuente
De gracia, y mar copioso.

Como era el principio a Dios presente,
Y agora, y siempre, clamen,
Y en siglos de los siglos juntamente,
Sus santos, y le amen.

4.—Y en lo más escondido
De aquesta oscuridad resplandeciente,
Habiendo esclarecido
El sol que está presente,
Hace la noche día refulgente.

5.—¡Oh noche regalada
Que con seguridad favor ofrece
Al alma enamorada
Que en ella se adormece,
Y así el día noche le parece!

6.—Subió para dormirse
Por la secreta escala y escondida,
Y como sin sentirse
Al fin quedó dormida,
Tocáronle los rayos de la vida.

de creer al cronista del Carmen Descalzo, en el año de 1570 (1). Dotóla el cielo de un corazón inclinado a la virtud y de un entendimiento claro y hambriento de saber, cualidades que explotó admirablemente su sabia y virtuosa madre. Ella la imbuyó en la piedad, instruyó en las buenas costumbres y adiestró en las labores manuales propias de las mujeres. La enseñó también la Gramática latina y explicó lecciones de Sagrada Escritura. Además de estas ciencias estudió la Madre Cecilia (quizás también bajo la disciplina de su madre) Retórica, Filosofía y Pintura.

Fácil se deja comprender que, una joven como nuestra Cecilia, adornada de gracias naturales y enriquecida con tantos conocimientos, se pagara algún tanto de sí misma, y gustara (como lo hizo) de

- | | |
|--|--|
| <p>7.—Escala de reposo,
Los misterios de Cristo regalados;
El caminar hermoso
De los hijos amados,
A donde mil tesoros son hallados.</p> <p>8.—Al fin de estas escalas
Llegó volando mientras la dejaron
Con dos hermosas alas;
Mas luego que llegaron
Sus delicadas plumas se abrasaron.</p> <p>9.—Y así quedó gozando
De los secretos rayos del Amado,
Y ya señoreando,
Sin fuerza ni cuidado,
La casa y moradores que le han dado.</p> <p>10.—Durmiendo con reposo
Los moradores libre la dejaron;
Abrió y entró el Esposo;
Mas cuando despertaron
De verse ya despiertos se quejaron.</p> <p>11.—Gozan de sus favores
A solas, que al Esposo no le vieron,
Desde que los moradores
Del todo se durmieron
Y ni un pequeño ruido no le hicieron.</p> | <p>12.—Allí la dulce Esposa
Transformada en su Amado y convertida,
En El vive y reposa
Y de El recibe vida,
Quedando ya la suya consumida.</p> <p>13.—Y mientras aquí vive,
Descansa, goza, y vive y se mantiene;
Mas cuando ya recibe
La vida que ella tiene;
Llora porque la muerte se detiene.</p> <p>14.—Mas después que ha llorado,
Creciendo con el llanto sus favores,
Ya no la dan cuidado,
Porque en sufrir dolores
Tiene puesto su fin y sus amores.</p> <p>15.—La luz en la tiniebla,
La tiniebla en la luz sin apartarse,
La claridad en niebla,
La niebla en luz mostrarse,
En este abismo ya sin estorbarse.</p> <p>16.—Porque puso tiniebla
En su divina luz su ser y esencia,
Para que visto en niebla,
Con secreta asistencia
Acá pueda gozarse su presencia.</p> |
|--|--|

(1) El citado Blas Sobrino dice que no pudo hallar las partidas de bautismo de la Madre Cecilia y de su hermano Fray Diego de San José, a causa de que su antecesor en la parroquia dejó en cuadernos sueltos los apuntes de bautizos, etc., y que algunos se habían extraviado. Mas constando que la Madre María de San Alberto fué bautizada a 26 de Diciembre de 1569 (no 1568, como dice el Padre Manuel de San Jerónimo), y afirmando la Madre Cecilia que ella era menor, se sigue necesariamente que no pudo nacer antes del año 1570. Si nació en este año no es cosa para mí del todo averiguada. Me inclino a creer que sí, porque dice la Madre Cecilia que cuando murió su madre (año de 1581), ella tenía once o doce años; y porque afirma el Padre Manuel de San Jerónimo que murió la Venerable en 1646, contando setenta y seis años de edad (incompletos, se entiende).

En lo que dice el referido Historiador, que fué la Venerable la menor de sus hermanos, no estoy conforme; pues ella misma afirma que nació entre la Madre María y el Padre Sebastián. El mismo descuido acerca de este punto hallo en Serrano y Sanz, pues aunque este escribe que fué la menor de sus hermanas, juzgo que debió querer decir *hermanos*, porque hermanas no tuvo más que una. (Obra citada, pág. 473).

que el mundo entendiera sus habilidades. No anduvo mucho tiempo en estos devaneos, pues Dios la tocó el corazón e hizo comprender que sólo en amarle a él se puede hallar el verdadero descanso. Movida de esta consideración, dejó el mundo y tomó el hábito en las Carmelitas Descalzas de Valladolid, en donde profesó juntamente con su hermana el día 2 de Febrero de 1589 (1).

Una vez profesa, se entregó con todas veras a la práctica de las más altas virtudes.

Distinguióse particularmente por su espíritu de oración y de vida interior, amor a la penitencia y desprendimiento de criaturas.

Recibió de Dios las más singulares mercedes, según consta por sus escritos, especialmente por este Tratado, el que muestra muy a las claras la altísima perfección a que fué elevada su alma.

Los Prelados de la Descalcez, reconociendo sus grandes y singulares dotes de virtud y prudencia, la llevaron a la fundación del convento de Carmelitas Descalzas de Calahorra. Después de haber vivido allí algunos años, volvió a Valladolid, año de 1612, en donde continuó siendo un dechado de perfección para sus hermanas, hasta el de 1646, en que pasó a gozar el premio de sus virtudes (2).

OBRAS QUE ESCRIBIÓ.—Los Tratados que nos dejó su sabia pluma son muchos. La Historia carmelitana no ha hecho mención de todos ellos; por eso me detendré en enumerarlos, tomando las noticias de un manuscrito autógrafo que conservan las Carmelitas Descalzas de Valladolid, en el cual se contienen varios tratados y se hace mención de casi todos los que escribió.

1.º Tratado de la unión.

2.º Su vida, en que explica los tres estados por que pasó su alma.

3.º Otras dos relaciones de mercedes que recibió de Dios después de escribir el Tratado anterior (3).

4.º Un Tratadito dividido en dos partes: en una trataba de ejercicios de mortificación, y en la otra de oración. (Quizás también era acerca de su vida).

5.º Una interpretación profundísima del Credo.

(1) Esta fecha consta por testimonio de la misma Madre.

(2) Serrano y Sanz, en un lugar dice que murió el día 6 de Abril, y en otro (quizás sea errata), el 16. (*Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, tomo II, págs. 70 y 473.) El Historiador de la Reforma pone su muerte a 7 del referido mes (tomo VI, pág. 367).

(3) Esta obra y las que van en el número 5, 10, 11 y 12 se hallan autógrafas en el manuscrito de las Carmelitas de Valladolid. En las mismas religiosas se conservan también las Poesías.

6.º Un escrito sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen. (Véase en el tomo 6.º, pág. 367, de la *Historia de la Reforma del Carmen*).

7.º Poesías sagradas y místicas. Varias de ellas son traducción de Salmos.

8.º Relación de la vida de sus hermanos Fray Diego de San José y María de San Alberto.

9.º Comentarios á las Liras de la transformación del alma en Dios.

10. Otros comentarios a las mismas (1).

11. Exposición del pasaje del Cantar de los Cantares: *Dilectus meus mihi et ego illi*. (Comprende 18 páginas).

12. Exposición del pasaje: *Adjuro vos, filiæ Jerusalem, per capreas cervosque camporum ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam donec ipsa velit*. (Comprende 12 páginas) (2).

SUS OBRAS PICTÓRICAS.—También cultivó nuestra insigne escritora el arte de la pintura. «El retrato de (María de San Alberto), dice Serrano y Sanz, mandado hacer por el Conde de Benavente, pasa por obra de Sor Cecilia, de quien existían cinco cuadros en el Convento de Carmelitas Descalzas de Valladolid: dos en tabla y tres en lienzo: uno de ellos representa al Salvador y los otros al *Ecce Homo*. El dibujo es bastante correcto, pero falto de energía. Son, a pesar de esto, apreciables, teniendo en cuenta las dificultades con que hubo de luchar en la ejecución Sor Cecilia, trabajando de memoria, sin modelo alguno» (3).

II

El Tratado presente.

RAZÓN DE IMPRIMIRLE CON LOS ESCRITOS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. Tres son los principales motivos porque se da cabida en esta colec-

(1) Los primeros Comentarios se hallan en la Biblioteca Nacional juntamente con el Tratado de la Unión. (Ms. 3.766.) Como no llevan el nombre de la autora, Serrano y Sanz no pudo adivinar de quién eran. Sólo afirmó que indudablemente eran de una religiosa. (Obra citada, tomo I, pág. 100.) Con sólo fijarse en el texto, pudo añadir, que había vestido el hábito carmelitano, pues varias veces escribe: «Como dice Nuestra Madre Santa Teresa.» Y a San Elías y San Cirilo da el título de: «Nuestro Padre.» Consta ciertamente por otra parte que son de la Madre Cecilia, porque ella así lo afirma en la Dedicatoria de los Comentarios segundos y en otros varios escritos, y por una carta de su hermano el Venerable Antonio Sobrino.

(2) Estas exposiciones las hizo a ruegos del célebre Padre Jerónimo de San José, el autor del «Genio de la historia.»

(3) *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, tomo II, pág. 473.

ción al Tratado presente: el primero porque es como un Suplemento a la Noche oscura; el segundo por la analogía que tiene con los escritos del Místico Doctor, y el tercero por su mérito singular. Diré dos palabras acerca de estos puntos:

Dicho queda en otro lugar que no poseemos declaración de las seis últimas canciones de la Noche oscura, sea porque el autor no la escribió, o sea porque se haya perdido. Este notable vacío sólo le puede llenar, en parte, un escritor de primer orden en las cuestiones místicas y que haya experimentado al mismo tiempo esos favores de que habla el Santo en sus últimas estrofas. Tales condiciones se hallan en la Madre Cecilia del Nacimiento. Y como por otra parte se ve que sus famosas Liras son como una paráfrasis de las canciones de la Noche oscura; y como las haya interpretado todas, podemos creer que sus Comentarios explican muchas de las cuestiones que San Juan de la Cruz toca en dichas canciones, y que, por consiguiente, reparan la pérdida o la falta de la declaración antes indicada.

Así, a mi juicio, en las liras 11 y 12 se explica algo de la canción 3.^a del Santo; en la 9 y 14, parte de las canciones 6.^a y 7.^a; en la 13, entiendo se declara la canción 5.^a; y en la 15 y 16, sin duda se toca algún punto que encierra la canción 8.^a

Por lo que toca a la analogía de este Escrito con los Tratados de San Juan de la Cruz, no hace falta discurrir mucho para evidenciarlo, pues es bien marcada la semejanza que tiene con ellos, tanto en el método singularísimo de exponer las cuestiones místicas, como en la doctrina.

Lo que no aparece tan claro es, si la autora, de propio intento, ha pretendido imitar al Místico Doctor, y si ha tomado de sus libros varios conceptos que tiene comunes con él. A mi entender no se puede negar que alguna influencia ha ejercido San Juan de la Cruz, tanto en lo que toca al método, como en lo que se refiere a la doctrina; pero juzgo que no es de aquí de donde proviene principalmente la identidad. Yo diría que ésta nace de la semejanza del espíritu de la Madre Cecilia con el del Reformador del Carmelo, y de haber recibido idénticas mercedes que él. Desde luego tengo por muy cierto, que la célebre Carmelita de Valladolid, para explicar sus canciones no ha consultado libros místicos para tomar conceptos de ellos. Lo que ha hecho solamente es consultar a su propia experiencia, y después ha dejado correr la pluma, ayudándose para explicar las mercedes que del cielo había recibido, tanto de las luces de su gran

talento natural, como de los conocimientos que antes había adquirido, especialmente en las Sagradas Escrituras.

Por lo que atañe al mérito de esta obra mística, salta a la vista del lector. La autora se muestra sutil filósofa, profunda teóloga, mística experimentada, y juntamente con esto, ingeniosa literata, con que da más realce y amenidad a sus conceptos. Entre las muchas escritoras Carmelitas Descalzas que han expuesto magistralmente los arcanos de esa ciencia que parece hereditaria en el Carmelo, ninguna, excepto Teresa de Jesús María (1), puede ponerse al lado de la Madre Cecilia del Nacimiento. Y no digo sólo entre las escritoras, pero aun entre los escritores, difícilmente se hallará uno que la supere; porque si bien hay muchos más doctos y sabios, los vence sin embargo ella en la mayor experiencia y en la amenidad de su estilo (2).

Por esto juzgo que, aparte de los otros motivos, esta es una razón para que esta obra se publicase junto con los escritos del Príncipe de la Teología Mística.

FECHA DE LA COMPOSICIÓN DE LA OBRA.—El segundo comentario que hizo la Madre Cecilia a las canciones le escribió por mandato del Padre Esteban de San José, General de la Descalcez, electo el año 1631. La fecha de su composición es sin duda el año 1632 o principios de 1633. Y es la razón, porque después de dicha obra escribió (por mandato del mismo Superior) el comentario sobre el Credo y otro Tratadillo, y al final de todo pone esta nota: «Acabáronse de escribir estos papeles en 9 de Abril de 1633» (3).

Las Liras parece que debió componerlas antes del año 1600, porque asegura la autora que las compuso treinta y tantos años antes de empezar la segunda Declaración.

La fecha de la Declaración primera no se puede tampoco fijar con exactitud. Dice la Madre Cecilia que se la mandó escribir el Padre Tomás de Jesús, y de aquí podía colegirse que tuvo que ser entre el año 1597 y 1600, tiempo en que dicho religioso fué Provincial de Castilla la Vieja, y por consiguiente Superior de la autora.

(1) De ésta ha dicho con mucha razón Serrano y Sanz que es la más ilustre y también la más desconocida escritora mística del siglo XVII. (Obra citada, tomo I, pág. 602.)

(2) Para que no se me tache de parcial, no dejaré de notar que la obra tiene un lunar, y es, que en varios lugares la construcción gramatical resulta bastante enrevesada; y a veces no sólo eso, sino también defectuosa, quedando el pensamiento como incompleto. Algo de esto proviene de que la autora enlaza a veces una idea sin terminar la anterior. También proviene sin duda de que no revisó sus escritos.

(3) Para no dejar lugar a duda, repite en otra parte la misma afirmación.

Pero esto no puede ser; porque ésta afirma al empezar su Declaración segunda, que hacía sólo veinte y tantos años la habían mandado escribir la primera.

Si la hubiera escrito durante el provincialato del Padre Tomás de Jesús, la cuenta sería errada, pues en este caso habrían transcurrido más de treinta años desde la composición del primer Comentario a la del segundo.

Juzgo, pues, que el Padre Tomás de Jesús la dió orden de escribir el primer Comentario en el tiempo en que fué Definidor General y al mismo tiempo Prior del convento de las Batuecas (1600-1604). Y para que resulte la cuenta arriba citada habrá que decir, que se lo mandó en el último año de su oficio, a saber, el de 1604. Así resultará que el Comentario segundo lo escribió veintiocho años después que el primero (1).

Los dos Comentarios son bastante diferentes entre sí; lo cual proviene, en primer lugar, de que no tuvo presente la autora el primero cuando escribió el segundo; y como, por otra parte, habían transcurrido muchos años desde su composición, apenas se acordaba de nada de lo que en él había dicho; en segundo lugar, de que entrañando los dichos de amor altísimos conceptos, son susceptibles de muchas interpretaciones.

Por lo que toca al mérito, el primero me parece es el que lleva la ventaja. Escrito más próximo al tiempo en que la autora recibió de Dios las soberanas mercedes de que en él trata, es natural que conservara una idea más clara y viva de los fenómenos místicos, y de que tuviera más abundancia de conceptos para expresarlos. Por esto resulta no sólo más extenso, sino también más profundo y más claro.

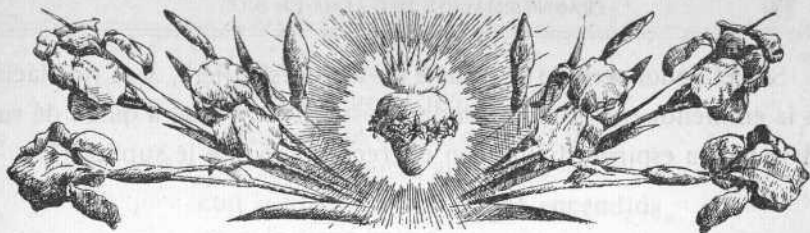
Esta es la razón por qué le he preferido al primero. Imprimo, sin embargo, algunas declaraciones notables de éste (que van por vía de nota), las que al mismo tiempo que sirven para explicar más

(1) El Padre Manuel de San Jerónimo dice que la primera Explicación de las Liras se terminó en el año 1600. (*Historia de la Reforma del Carmen*, tomo VI, pág. 366.) Por el testimonio que arriba alegamos de la misma autora, se ve que esto es inexacto. En la Biblioteca Nacional existe una copia de la primera Declaración y del tratado de la Unión, y al final de éste se pone la siguiente nota: «Año de 1603.» Esta fecha puede referirse o al tiempo en que se acabó de escribir la obra, o al tiempo en que se terminó aquella copia. Lo segundo no parece probable, aunque así opine Serrano y Sanz (*Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, tomo I, pág. 99), y no obstante que en otra parte yo haya seguido su opinión (véase la pág. 151 de este tomo III); en primer lugar, porque en este caso la obra se tendría que haber escrito por lo menos el año anterior (1602), lo cual contradice al dicho de la autora antes alegado; y en segundo lugar, porque la referida nota no es del copista, sino de mano del Padre Fray Andrés de la Encarnación, a lo que entiendo.

claramente el concepto de las canciones, demuestran la fecundidad e ingenio de la autora. También he tomado de él toda la declaración de la canción última, porque habiendo sido compuesta la estrofa por la Venerable Madre después del primer Comentario, no la explicó en aquel escrito.

Estas ligeras noticias acerca de la autora y del tratado juzgo que son suficientes para satisfacer la natural curiosidad de los lectores y para dar razón de mi proceder.





Tratado de la transformación del alma en Dios.

Al Padre Tomás de Jesús, Carmelita Descalzo.

Jesús, María y José.

VIENDO, Padre nuestro, lo que Vuestra Reverencia gusta de las cosas espirituales, y por su mandato particular, con que me alienta, me atrevo a decir aquí algo, aunque breve: lo uno, por saber tan poco, y lo otro, por serlo lo que se puede decir de lo que es tanto. Mas así, aunque sea poco, se glorifica Nuestro Señor en que le alabemos y digamos de sus misericordias, que por poco que sea levanta el espíritu y le aficiona de Nuestro Señor que así comunica su grandeza con tan bajas criaturas.

Será sobre unas Liras o Canciones, que en éstas no menos se suelen acomodar los sentimientos del amor y espíritu divino. Como los humanos suelen declarar con canciones lo que les parece más fino de su amor, mucho mejor el Espíritu Santo, cuyo amor es divino, y el que con verdad se puede llamar *Amor*, suele inspirar canciones suyas a las almas, para declarar algo de este divino y encendido amor. Así lo hizo ya por Salomón y por muchos santos; y parece en aquella brevedad de palabras encierran más profundos misterios, y encubren en sí más de lo que se puede declarar, de lo que significan, que son cosas divinas e indecibles; y hay tanta inmensidad en cada una de ellas, que se puede mejor sentir que decir.

Sea el Señor servido se acierte en lo que se dijere, y si no, fácil es la enmienda con que lo rompa Vuestra Reverencia, a quien dé su Majestad su espíritu divino con el crecimiento que le suplico (1).

Liras de la transformación del alma en Dios.

- 1.^a—Aquella niebla oscura
es una luz divina, fuerte, hermosa,
inaccesible y pura,
íntima y deleitosa,
un ver a Dios sin vista de otra cosa.
- 2.^a—La cual a gozar llega
el alma que de amor está inflamada,
y viene a quedar ciega
quedando sin ver nada,
la ciencia trascendida y alcanzada.
- 3.^a—Y cuando la conquista
del Reino de sí misma es acabada,
se sale sin ser vista
de nadie, ni notada,
a buscar a su Dios dél inflamada.
- 4.^a—Y en aquesta salida,
que sale de sí el alma dando un vuelo,

(1) En la Dedicatoria de la segunda Declaración dice así:

J. M.—A nuestro Padre Fray Esteban de San José, General de Nuestra Orden de Descalzos Carmelitas.

Padre nuestro: Treinta y tantos años há que me inspiró el Señor estas lirás o canciones, y como me las iba dictando el espíritu interior, andando harto ocupada en lo exterior, las escribí para mí. Después, hará veinte y tantos, me mandó nuestro Padre Fray Tomás de Jesús escribiese lo que me diese su Divina Majestad; y así escribí sobre ellas una declaración o glosa. Ahora me manda Vuestra Reverencia lo vuelva a renovar, por si se ha perdido. Como no me ha quedado traslado y há tantos años, casi nada se me acuerda; mas como aquella Fuente de sabiduría eterna, de quien manan estos arroyos, no puede agotarse, puede dar ahora alguno, como entonces le dió, pues él lo manda; que ni entonces ni ahora yo no puedo nada si él no lo hace. Déme su divina gracia para cumplir su santísima voluntad, y sea glorificado en todo por todos los siglos

Indigna hija y súbdita de Vuestra Reverencia, *† Cecilia del Nacimiento.*

- en busca de su vida,
sube al empireo Cielo
y a su secreto centro quita el velo.
- 5.^a—Y aunque busca al Amado
con la fuerza de amor toda encendida,
en si le tiene hallado,
pues está entretenida
en gozar de su bien con él unida.
- 6.^a—Está puesta en sosiego,
ya todas las imágenes perdidas,
y su entender ya ciego,
las pasiones rendidas,
con fuerza las potencias suspendidas.
- 7.^a—A tal gloria y ventura
subir por escalera la convino,
para venir segura;
que por modo divino
los misterios de Cristo fué el camino.
- 8.^a—Habiendo ya llegado
al deseado fin que fué su intento,
tiene, quieta en su Amado,
continuo movimiento,
estando sosegada y muy de asiento.
- 9.^a—Y cuando de continuo
del Verbo eterno el alma está gozando,
su espíritu divino
mueve un aire muy blando
que todo lo interior va regalando (1).
- 10.—En la noche serena,
en que goza de Dios, su vida y centro,
sin darla nada pena,
le busca bien adentro,
con deseos saliéndole al encuentro.
- 11.—El amor la encamina,
metida entre tiniebla tan oscura,
y sin otra doctrina,

(1) En los segundos Comentarios varió algo el orden de las estrofas, poniendo a continuación de ésta (quizás con más acierto y método) la que aquí es la 14.

- camina muy segura
a donde Dios la muestra su hermosura.
- 12.—Y yendo sin camino,
sin que haya entendimiento ni memoria,
la muestra el Rey divino
su virtud y su gloria
como se puede en vida transitoria.
- 13.—¡Oh noche cristalina
que juntaste con esa luz hermosa
en una unión divina
al Esposo y la esposa,
haciendo de ambos una misma cosa!
- 14.—Gozando dél a solas,
y puesto un muro en este prado ameno,
vienen las blandas olas
de aqueste aire sereno,
y todo lo de afuera lo hace ajeno.
- 15.—Aquel Rey en quien vive
la tiene con gran fuerza ya robada,
y como le recibe
de asiento en su morada,
la deja de sí toda enajenada.
- 16.—Como es tan poderosa
la fuerza de aquel bien con que está unida
y ella tan poca cosa,
con darse por vencida
pierde su ser y en él es convertida.
- 17.—No porque jamás pueda
ser, que su esencia pierda la criatura,
sino que como exceda
en Dios el alma pura,
toda en él se convierte y transfigura.
-

CANCIÓN PRIMERA

Aquella niebla oscura
es una luz divina, fuerte, hermosa,
inaccesible y pura,
íntima y deleitosa,
un ver a Dios sin vista de otra cosa.

Aquella niebla oscura.

El Espíritu Santo sea servido de dar su favor, y diga lo que aqui se dijere para gloria del mismo Dios.

Este Señor dice, que en el principio que crió Dios el cielo y la tierra, habia tinieblas sobre los abismos, y el espíritu del Señor andaba sobre las aguas (Gen. I, 1 y 2). Cuando su Divina Majestad quiere hacer una merced al alma, hace que se quede en nada y vacía de todo, quedándose tan deshecha y perdida de si como si no fuera, para que reciba de veras su divino espíritu, habiendo acabado por echar de sí todas las afecciones y apetitos, vencido y rendido todas las pasiones, borrado de sí todas las imágenes y formas que la podian estorbar. Estando cual una tabla rasa y lisa sin borrón alguno y sin que cosa alguna en sí detenga que le quite o estorbe la nueva pintura para que se dispone, entonces a esta alma, así de esta suerte dispuesta, luego la cubre una tiniebla divina los profundos abismos de su capacidad, en la inmensidad de Dios; porque esta es una pura contemplación en que el alma recibe comunicación del mismo Dios en su misma sustancia. Y porque excede tanto la inmensidad de luz de este divino ser de Dios a la vista del alma, esta divina luz se le vuelve tiniebla en cuanto a lo que ella de él puede recibir; que cuanto ella es más ciega y él con inmensidad en sí más claro, tanto más oscuro se le hace; y cuanto de él más recibe (cuanto es mayor la claridad que de él recibe), esa mayor claridad, la deja más ciega cuanto a sí misma

y sus naturales operaciones. Mas este divino ser que se le comunica al alma con oscuridad y tiniebla, cuanto a sí mismo

Es una luz divina, fuerte, hermosa (1).

Esta divina luz en cuanto a sí misma es tan excesiva e inmensa que ninguna de sus criaturas, así mortales como inmortales, jamás la

(1) En los segundos Comentarios se explica de este modo:

«Aquella niebla oscura

Queriendo aquí el alma dar a entender algo del conocimiento que ha tenido de su Criador, cuando éste su gran Dios y Señor desde el principio la comunica la pura contemplación de su Divinidad, estando ya purificada y vacía de todas las cosas terrenas y con deseos y ansias de llenar de él este su vacío y juntarse con él por unión, para dicha tan grande. luego esta tiniebla divina la cubre y llena los profundos abismos de su capacidad, que es esta pura contemplación, y el alma criada a la imagen de Dios, capaz de él, como un pozo sin suelo, y su altura y profundo es su mismo Criador. Y como ella no puede verle en la grandeza de su luz, y que esa luz tan inmensamente la excede cuanto va de él a la criatura, ese mismo exceso de luz se le vuelve tiniebla, por no tener ella fuerza para verla. Y aunque verdaderamente el Espíritu de Dios, que en la creación del mundo andaba sobre las aguas, está en esta alma como más propio lugar y morada suya, vele como entonces puede, que no es en claridad, sino en tiniebla; como apareció la Majestad de Dios en el templo que le hizo Salomón, para mostrarse allí y recibir aquel lugar por suyo (2.º Paralip. VII, 12). Mucho más en esta alma, que él escoge por morada suya, para mostrarle su Divina presencia, se la muestra en esta niebla con más propiedad que en otra cosa alguna: que como Dios no es ninguna de las que nosotros podemos entender, mejor entiende y percibe algo de aquella Divina Naturaleza de que él la hizo partícipe, sin entender, que entendiendo, sólo con desnudarse y vaciarse de todo, y buscarle en sí mismo, y en sí misma, como la fe lo enseña que está Dios en nosotros. Y como él es el inmenso centro del alma, allí le ha de buscar con más propiedad que en otra cosa alguna, pues está en el alma racional por otras maneras más que en todo lo restante de las criaturas. Mas son tantos los impedimentos que se ponen a las almas no ejercitadas para buscar a Dios en este su centro, que así pierden muchos la esperanza de hallarle, por no tener fuerza para quitar estos impedimentos, ni lo piden con continuidad al Señor (que es de cuya mano ha de venir todo el bien); porque la falta de perseverancia en la oración es de los mayores impedimentos; las imperfecciones, no poniendo todo cuidado en quitarlas; los apetitos no mortificados; la propia voluntad y falta de rendimiento a la divina; que si todo esto no se quita y se purifica el alma, no puede hallar y gozar aquella purísima y simplicísima sustancia de Dios, como se puede en esta vida. Mas disponiéndose para tan gran bien, no se le negará su Divina Majestad, si la mortificación y desnudez es de veras, y podrá gozar de su presencia en esta Divina niebla, hasta que con la duración se le vuelva en mayor luz, conforme a lo que se dignare comunicarse el que en sí mismo

Es una luz divina, fuerte, hermosa.»

alcanzó; mas comunicase a sus criaturas, que tiene en el cielo, como luz suya, y a las de la tierra como luz del mundo, que así lo dijo el Salvador: El que me sigue no anda en tinieblas, mas tendrá lumbre de vida (Joan. VIII, 12). A la cual vida llama el mismo Señor en otras partes *agua viva* (Joan. IV, 10). Y dice que es el espíritu que habian de recibir los que creyesen en él (Ibid). Y así esta agua y esta luz todo es una misma cosa, y es la vida y Espíritu Santo que pone el Padre por el Verbo en los que creen en el mismo Verbo encarnado Unigénito Hijo de Dios.

Es luz divina para si mismo, conocida en la inmensidad de conocimiento de si mismo y en la vista clara de su mismo ser, la cual no alcanza a conocer ni ver sino es él solo. Y a sus criaturas les es luz comunicada: comunicándose con inmensidades de dones y gracias y luces a los espíritus celestiales y a los santos que de él gozan con vista clara del mismo Dios; y a las ánimas en este mundo, en el modo que lo pueden sufrir en carne mortal. Comunicándose esta luz y agua viva mucho más excesivamente que lo que puede alcanzar por modo ninguno sobre toda visión y revelación, sobre toda inteligencia y noticia particular; porque la inteligencia, noticia y visión que aquí tiene, es de la misma substancia de Dios (aunque siempre encubierto y no de la manera que salida del cuerpo), y por esta encubierta y velo oscuro con que se le muestra (tanto mayor cuanto lo es la comunicación y vista que tiene), se llama *tiniebla*. Y quien más en ella entró, entró más en la luz de Dios, que luce en las tinieblas de la cortedad del conocimiento de la criatura, y las tinieblas no la comprendieron (Joan. I, 5). Y así como es propio de la luz ser fuego, es un fuego divino, que consume, sin quemar ni atormentar de la manera que esotros fuegos criados, en el cual, comenzando el alma a infundirse y consumirse en este divino fuego, queda infundida y derretida en él y va recibiendo las propiedades y condiciones del que hace esta comunicación, que en su misma substancia es luz y fuego de amor poderosísimo, fortísimo y hermosísimo, y se lo dice en este verso, llamándola: *Luz divina, fuerte, hermosa*. De donde le comunica luz, fortaleza y hermosura el que es fortaleza inmensa, que

con la palabra de su virtud crió los cielos (Psal. XXXII, 6), y los puede en un instante deshacer; que con la potencia de su brazo hizo grandezas, echó a los soberbios de su corazón y levanta á los humildes (Luc. I, 51 et 52) y justifica las almas. Es hermosura esencial, que su hermosura y gracia es sobre toda hermosura, de quien, aficionado el glorioso San Agustín, decía: Tarde te amé, hermosura antigua y nueva, tarde te conocí; tú estabas dentro de mí y yo andábate a buscar por fuera.

Y no es pequeña lástima que anden los mortales tan desvalidos buscando la hermosura de las criaturas fuera de sí, siendo ese no más que un rastro y huella del que esencialmente es hermosura, y que teniéndole a él mismo esencialmente en sí mismos, no le conozcan, no le quieran mirar, para que les enamore su hermosura y les dé vida esta hermosura y vida esencial y eterna, de donde envía al alma rayos de claridad eterna esta Divina hermosura y fuerte luz.

Inaccesible y pura. (1)

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

*Es una luz divina, fuerte, hermosa.

Es Dios luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo (Joan. I, 9); porque es la luz increada, antes de todos los siglos, a quien nosotros no vemos ni la comprendemos; es otra luz no entendida ni comprendida como ella es, sino de sí sola; es luz de quien proceden todas las luces. Que cuando quiso, dijo: (Gen. 13). Hágase la luz; y luego en mandándolo, fué hecha esta luz que vemos. Díónos otra luz interior natural con que entendemos todo lo que naturalmente se puede entender; y otra sobrenatural y divina, tanto más preciosa, cuánto va de la gracia a la naturaleza; y ésta crece y se engrandece a la medida de los grados de la gracia; porque en unos es sin comparación mayor, conforme al ardor de su caridad. Por eso es tan preciosa esta divina contemplación infusa; porque para darla el Señor con duración ha de estar el alma muy desnuda del amor de lo criado y visible y muy encendida en su Divino amor. Y después, en esta divina y durable contemplación, hay tanta diferencia de estados, conforme a lo que el Señor se digna de dar, y las almas se disponen a recibir (aunque sin ver hasta el Cielo la Divina Esencia).

Esta divina e increada luz es *fuerte*; porque su fuerza es inmensa e incomprendible, como lo es su luz, que con la fuerza de su poder creó todas las cosas, y ninguna le puede resistir; que para castigar su Divina Justicia una ofensa, echó aquella naturaleza angélica a tan horribles penas eternas; y no pueden ser parte cuantas

Nunca criatura alguna pudo llegar a conocerla como es en sí, ni comprenderla, por ser tan apartada y distante de lo que el conocimiento criado puede alcanzar; y así aunque haya dado a muchos amigos suyos que se lleguen a él por la íntima unión y transformación, aunque sea con la grandeza que a San Pablo, y no sólo a él, sino a la criatura más levantada que crió, con todo eso, siempre se queda inaccesible así en la eternidad para los santos, adonde claramente le ven, como para todos los demás de esta vida, a quienes con velo y encubierto se les comunica; y esto en tanta manera, que cuanto más con él tocan, es en tanto mayor oscuridad y tiniebla. Déjase llegar y tocar del alma por este modo sustancialmente, y todas las criaturas viven y están en él. Mas lo que llama y es *inaccesible* es aquella luz divina a donde nadie llegó sino él solo, esto es, llegar a comprender toda la sustancia de su mismo ser. Esta inaccesible luz es aquel cielo donde no subió ni llegó sino el que bajó del cielo (Joan. III, 13).

Llámala *pura* por la simplicidad de su sustancia purísima; y en esta palabra parece no se puede decir nada, sino dejarla en lo que suena, por ser tan levantada en su propia verdad; porque no sólo se toma aquí cuanto a ser limpiísima y sin mácula, sino cuanto a la verdad de su ser, pues es sobre todo lo que se le puede atribuir, y el puro acto que obra en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, lo

criaturas hay en el cielo y en la tierra a sacar una alma del infierno. Cuando quiso, anegó el mundo, y todos perecieron, sino fué aquellos pocos amigos suyos (Gen. VII, 23), y le podría ahora anegar cada instante con los mares, si la Divina Voluntad no detuviera sus ondas en una flaca arena. En estos efectos conocemos la fortaleza que en sí misma no podemos comprender ni entender, sino alguna huella o rasguño con luz sobrenatural, ni tampoco si no es de esa suerte, en más alto conocimiento de la divina e inmensa hermosura del que puso tanta en sus criaturas, como se ve en la hermosura del cielo, que muestra la gloria de Dios, su Hacedor, y la que puso en la naturaleza angélica, durable en los que le obedecieron; la de todos los bienaventurados, y mucho más la de su Santísima Madre; la del mismo Criador, sobre todo inmensamente en su naturaleza humana; ¿pues qué será la Divina? Eso es cosa muy más que inmensamente incomprensible, y así la llama aquí el alma

Inaccesible y pura.»

que él solo alcanza; por quien son hechas todas las cosas que él quiso en el cielo y en la tierra y en todos los abismos.

Aquí se le comunica al alma en esta pura contemplación esta *inaccesible y pura luz*, dejándola llegar a ella sin llegar, como hemos dicho, mas con inmensas riquezas y deleites en principio de la vida eterna, por el amor y divina unión. Y si no deja a Dios el alma, este es un principio de los deleites eternos y de aquel torrente con que harta Dios las ánimas de los santos, y como unos arroyos que van a él en gusto y deleite divino en principio de vida eterna, como es dicho, en cierto sabor de eternidad.

Y por estar toda esta gloria del alma dentro (Psal. XLIV, 14), donde la comunica un sentir sobre todo sentir de la gloria y abundantísimas riquezas y deleites de este gran Dios y Señor, esposo suyo, a quien tiene en sí íntimamente, dice en el siguiente verso, yendo adelante en decir de las condiciones de esta luz, que es él mismo,

Íntima y deleitosa.

Es Dios muy amigo de comunicarse en esto íntimo, como amigo íntimo del alma; y así gusta de morar en lo más secreto, no porque para él lo haya menester, pues toda la inmensidad de su ser para sí mismo es manifiesta, con toda la grandeza de riquezas, tesoros, deleites, hermosuras y gracias sobre todo lo que estos nombres y cosas significan, pues su eterno ser no es lo que nosotros ahora ni nunca podemos alcanzar. Este su mismo ser (que de ab eterno gozan y gozarán para siempre sus divinas personas en sí mismo), a estas tres divinas personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, es todo manifiesto, en su misma esencia. Mas como conoce a sus criaturas humanas, que por estar borradas con el pecado, son aficionadas a exterioridades, deleites sensibles y cosas más percibidas por los sentidos, que no entrar en la claridad y hermosura de esta tiniebla divina que luce en lo íntimo, por ser tan dificultosa la entrada, dando a entender lo que le agrada esta secreta comunicación de que tanto gusta y tanto nos

importa, la llama *íntima*; porque penetra lo más secreto e íntimo de la esencia del ánimo. Y así dijo San Pablo de la palabra eterna del eterno Padre, que penetra y pasa hasta la división del ánimo y del espíritu, y las médulas del ánimo y los más secretos pensamientos e intenciones del corazón (Ad Hebr. IV, 12). Y así, como su propio lugar y más agradable morada es esto íntimo, donde se comunica íntimamente, desea tanto guiar a las almas a lo íntimo. Así llevó al Santo Moisés, para hablarle y decirle sus secretos, a lo interior del desierto (Exod. III, 1), y a nuestro Santo Profeta Elías, para la comunicación de sí mismo, al monte Oreb, haciéndole caminar primero cuarenta días (III. Reg. XIX, 8) por la soledad; y a otros muchos de la Escritura, y a tantos Santos como ha llevado a los yermos a buscar esta comunicación íntima de Dios, que parece no sólo se contenta con que sea en lo íntimo del corazón, sino que también quiere la soledad y apartamiento de las criaturas; así dijo por su Profeta: Sacaréla a la soledad y hablaréla al corazón (Ose. II, 14); y en otra parte: que hablará su divina paz sobre sus santos y en aquellos que se convierten al corazón (Psal. LXXXIV, 9). Porque todas las comunicaciones en la parte de afuera y hacia fuera, aunque sean santas, como todo lo de afuera es tan limitado, allí se queda, si no hace asiento en el corazón, que se entiende en lo íntimo de la voluntad y esencia del ánimo, la cual por haberla criado Dios a su imagen y semejanza, tiene una inmensidad tan profunda, que es de la manera que un piélago o pozo sin suelo, en donde cuanto más ahonda, tanto menos halla pie, por estar fundada y tener vida en la misma vida y esencia del Criador. Y siente por esta manera de comunicación íntima (tan divina y levantada del sentir natural) ser este piélago inmenso de la esencia de Dios (en quien vive), de donde se le comunican aquellos ríos de vida eterna que dijo el Salvador correrían en su vientre hasta la misma vida eterna (Joan. VII, 38), que vienen a parar en el mar de la eternidad para gozarse de lleno.

Y por este principio de deleite eterno que goza en esta comunicación, que no hay en esta vida cosa deleitosa que lo sea fuera de ella, la llama *deleitosa*; por ser causado este deleite del íntimo sentir

y toque de Dios en el alma, lo cual, dice también, es una vista suya divina en el modo que se puede en esta vida como se sigue (1):

Un ver a Dios sin vista de otra cosa.

Es tanta la profundidad de riquezas que en este ver a Dios se coligen, que no tiene fuerza el entendimiento para percibir las, ni la lengua mortal para decir la menor palabra que esto signifique; sólo la voluntad tiene licencia para amar con cierta inmensidad a este Señor suyo, por ser al que ama inmenso; y esto perdiéndose toda de sí. Mas con todo eso, aún al entendimiento le quedan unos resquicios por donde se le descubren algunos resplandores de aquel divino y resplandeciente rostro de aquellas personas y sustancia divina, que es

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

«Íntima, deleitosa.

Íntima, porque lo está él en el alma más que ella misma; y por ser la cosa más amada del alma; que cuanto más le ama, le siente más íntimo y va descubriendo más hondura en que entrarse y juntarse más estrecha e íntimamente; que como él es un bien inmenso y sin límite, cuanto más en él se dilata la capacidad del alma, tanto le halla más íntimo y se aprieta más el nudo de la unión que con él tiene; porque no puede con esta unión dejar de participar más o menos, según ella es, de los bienes que de él proceden, que son vida, luz, sabiduría, bondad, hermosura, duración de gloria con eternidad, cuando él llega a dar el dón de la perseverancia y confirmación en su gracia, estrechura de amistad con lazo fuerte de amor con el Hacedor de todo lo criado, constante, firme, valeroso, eficaz, para juntar a la criatura tan alta y estrechamente con su Criador, en quien goza de todas las abundancias, de todas las riquezas, de todos los bienes que pueden hartar y satisfacer al alma, capaz de Dios. Pues ese Dios y Señor, íntimo amado suyo, y de quien ella es amada inmensamente, es más que todos los bienes, más que todas las riquezas y abundancias, y las que en él tiene son eternas, divinas, invisibles, y todas se reducen al subido sentir de su Divino Ser. Y así este sentir íntimo de su divina sustancia le causa mayor deleite que el que pueden dar todas las cosas fuera de Dios, que, como excede a todas las criadas tan inmensamente cuanto va del Criador a todas ellas, bien se ve cuán diferente es el deleite que él puede dar consigo mismo, que todas sus criaturas: y así llama el alma a esta su Divina Esencia, *deleitosa*, que en sintiendo algo de ella, por los modos divinos que ella se puede y sabe dar a sentir, lo precia más el alma que todo lo que no es él, a quien conoce por esta altísima noticia y vista divina; y así dice que es

Un ver a Dios sin vista de otra cosa.»

verdadera y esencial luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo (Joan. I, 9), que a los que la recibieron les dió potestad de ser hijos suyos (Joan. I, 12); pues esté divino Señor, ya que en esta vida no se puede ver de la manera que él es en sí mismo, ni tampoco como le ven los bienaventurados, con todo eso, se descubre con una divina y secretísima vista, que los que por experiencia la perciben dirán con gran certeza y verdad, que ven a Dios en este divino modo, que debe ser el que prometió Dios a los limpios de corazón (Matth. V, 8); porque no sólo ven y coligen inmensidad de bienes y riquezas procedidas del mismo Dios, mas pasan adelante a un sentir divino y conocimiento del ser de Dios; que así como si a uno le mostrasen las riquezas de una persona a quien mucho estima, si en esta persona tuviese puesta toda la fuerza de su amor, no le satisfarian las riquezas hasta gozar de la misma persona; así de la misma suerte todas las riquezas comunicadas en el alma fuera del toque y sentir divino de la sustancia de Dios, no del todo la satisfacen hasta que las reciba en la misma esencia y sustancia del aquel a quien ama. Esta es la diferencia que hay de los que se contentan con algunos charquitos, aunque sean éstos dados de Dios (pues no hay bien que venga de otra parte), a los que andan sedientos y sin satisfacción hasta gozar del mismo y beber en su origen y fuente aquella vena de agua viva deleitosa, de la manera que algunas almas gozan y se deleitan en aquel mar inmenso de toda la inmensidad de sus aguas de la gloria del ser de Dios, y se están mirando en aquella vista divina; porque es imposible que al alma que del todo en él vive esto se le encubra siquiera por vislumbres en una satisfacción grande que da de sí, sino que ha de ver en fin la vida de que goza y estarle siempre mirando, pues para lo demás está como ciega, por lo cual dice: *Un ver a Dios sin vista de otra cosa.*

Es una vista que del todo la baña de gloria: con su gloria la hermosea, con su hermosura la purifica, con su limpieza la clarifica, y resplandece con su claridad rayos y resplandores divinos; la alumbra con su luz, la hace verdadera en su verdad, hácela toda amor en su amor, la santifica en su santidad, y hace graciosa en su gracia divina,

hácela Dios por la participación y unión con su Deidad, y se cumple bien lo del salmo que dice: Son dioses e hijos del altísimo (Psal. LXXXI, 6). Y con esto la llena de innumerables bienes, de suerte que, así como parece imposible contar las estrellas del cielo y las arenas del mar, así son, y más, innumerables las gracias, dones y riquezas que pone en ella en la unión y transformación consigo mismo. Así se fija en los ojos del alma esta vista, que con ella ve todas las cosas, y miradas en él y por él, ya se ve a él en todas ellas; y las mira como bañadas y penetradas del mismo Señor; y mirándolas en sí mismas ve que son como unos accidentes sin sustancia. Y como toda la sustancia y fuerzas del alma está transformada en la sustancia de su Dios, allí tiene la fuerza de su vista en donde tiene puesta toda la de su ser; y como está toda ocupada en esta vista de Dios, perdiendo en lo sustancial la de las demás cosas, dice: *Un ver a Dios sin vista de otra cosa.*

CANCIÓN SEGUNDA

La cual a gozar llega,
 el alma que de Dios está inflamada,
 y viene a quedar ciega,
 quedando sin ver nada,
 la ciencia trascendida y alcanzada.

La cual a gozar llega.

En la canción pasada se ha dicho ser inaccesible esta divina luz como lo es para las criaturas; con todo eso quiere que el alma llegue a gozar de ella en el modo que se le quiere comunicar, íntimo y divino, como se ha dicho. Mas quiere que se llegue con suma reverencia y pureza como lo hizo con el Santo Moises, que se le quería mostrar, y junto con eso le decía: Moises, no te llegues aquí, quitate los zapatos, que la tierra donde estás es santa (Exod. III, 5). Para que se vea cuál debe llegar un alma, no a aquella tierra Santa por donde

Dios se le comunicaba a Moisen o enviaba un ángel que le hablase, sino al cielo, propia morada del mismo Dios, donde él mismo sustancialmente se comunica. Pues cuán descalza y desnuda debe estar el alma que ha de tratar con él y llegar a gozar de lleno de los resplandores de su gloriosa e inaccesible luz, para quedar transformada en estos resplandores y participación divina de la sustancia de Dios que se pueda decir con verdad que goza de él en este divino modo. Y porque a la desnudez de todo lo terreno se ha de llegar por la inflamación de amor, dice que llega a gozar de ella

El alma que de amor está inflamada.

La cual inflamación se hace en tantos y tan divinos grados y efectos, todo nacido de la comunicación íntima de Dios. En estos grados diferentes han dicho tantas cosas los santos que lo sabían, que no hay para qué alargarnos quien sabe poco, y más yendo solamente declarando o diciendo algo brevemente en los versos de estas canciones, aunque había aquí materia para los que lo entienden hacer muchos libros, diciendo del amor que hiere; del que enferma; del que embriaga; del que acaba de transformar y consumir al alma en Dios, etc. Y porque a los más altos y divinos grados de amor se llega por la inflamación, dice en esta canción, en que habla de la divina visión, *que de amor está inflamada*. En esta inflamación se va siempre sustentando, y es la mayor fuerza en que se ceba y enciende, porque si una alma no está con esta inflamación perpetua, al primer golpecillo de trabajo o tribulación se apaga la llama; mas si de veras está herida e inflamada de amor, no le podrán apagar todas las tribulaciones. El daño viene de no querer ver y conocer a Dios, que si con veras volvemos a mirarle, con una sola vista suya deja al alma cauterizada e inflamada de aquel encendidísimo amor suyo. Y con la duración y perpetuidad de este ardentísimo amor, causado de la vista y comunicación de Dios, se viene a hacer el alma tan poderosa en el amor, que arde y echa llamas de sí y resplandores de la vida eterna, que es

el que la ama y se la comunica. Mas qué no harán aquellos divinos rayos de los ojos de Dios en las almas que no le ponen resistencia, sino con gran voluntad reciben los dardos encendidos de su amado, volviéndole en torno mil saetas de amor? Son tan penetrativas las que Dios arroja en el corazón, y tan dulce y divina la voz con que llama aun desde los principios, que si el alma no se quiere hacer insensible y sorda, sería bastante la memoria de aquella voz con que hiere divinamente, la noticia de su hermosura y perfecciones divinas, la fuerza de su verdad eterna (siendo él tan propio del alma) para que ella padeciese por él no sólo los trabajos y dificultades que se ofrecen en el camino del espíritu, sino los mismos tormentos del infierno, si eso le diese gusto al que la hirió. Mas si no tiene valor y persevera, no le fia tanto su amado; ni es fuerte como lo ha de ser este amor, pues es así, para lo que esta vida sufre, que parece muy semejante al infierno lo que mucho tiempo padece, porque son penas de alma y de cuerpo de diversas maneras, en que algunas almas, viéndose así afligidas con tan penoso deshacimiento, les ha acaecido decir: ¿por qué, Señor, si os da gusto no me acabáis de una vez de echarme en el infierno? Y siempre tienen ansia y deseo de padecer mucho más de lo que padecen, y no les dará el Señor tanto a padecer cuanto ellos desean sufrir por su agradable y divina voluntad, aunque a veces lo sienta el natural. Este es efecto más cierto y seguro del amor: por eso dice bien la esposa, que es fuerte como la muerte y duro como el infierno; sus lámparas, que es luz, es fuego y llamas (Cant. VIII, 6), a las cuales no pueden apagar las muchas aguas de las tribulaciones, porque siempre arde y se enseñoorea de todas ellas sin poderle quitar el centro de su claridad. Así viene a consumir y transformar al alma de todo en todo en su Amado y la hace un espíritu con él, que es todo amor eterno para sí mismo y para ella, tanto, que se precia el mismo Verbo eterno, esposo suyo, que la ama como su Padre le amó a él, haciendo tan uno el amor suyo con el que en ella pone, y la viene a hacer tan sin medida en el amor y la levanta a amar infinitamente, pues ama al que es infinito. Esto hase de entender con la desigualdad que hay de criatura a Criador; y no es pequeña

misericordia que así se precie Dios de adoptarla por hija, tomarla por esposa y hermana, y hacer sus cosas tan unas con las suyas mismas, y esto con una certísima verdad, pues la es el poder el alma transformarse con una participación de él mismo sobrenatural y divina. Mas, ¿qué no hará la misma esencia de Dios, en quien vivimos y nos tiene penetrados de sí mismos, en las almas que con verdad se aprovechan de esta compañía y mirando su grandeza todo lo demás se les hace pequeño y en ello sólo desean cumplir la voluntad de este gran Dios a quien miran? Conocen su eternidad y ven, lo demás es sueño. Esto no lo ven con tanta claridad todas las almas en los principios, y así no está crecido el amor, mas todas deben mirarle con viva fe, que aunque sea oscura, aviva la caridad y es de grandísima satisfacción para el alma. Y no es posible venir a juntarse con Dios en visión y transformación, sino con las virtudes de fe, esperanza y caridad. Y de tal manera se puede fortalecer en estas virtudes, que muy en breve quede unida y transformada, porque en esta verdad ve la poquedad de su nada; y vuelta en nada, y acabándose de consumir a sí misma, queda mudada y convertida en el ser de Dios: no por naturaleza, sino por gracia y amor y una divina participación; no sólo por la gracia que justifica (aunque esto es lo esencial para gozar de él en la eternidad), sino por particular comunicación sobrenatural. Y así será tan grande la distancia de la gloria de unos santos a otros, pues será a la medida de los grados de amor: y en el que fuere tan crecido, que aun en el destierro le hace andar transformado en él, ¿cuál será la transformación eterna de esta alma en Dios? ¿Cuánto será a él más semejante, pues cuanto es mayor el amor, tanto mayor es la semejanza, cuando de una y otra parte no falta? Y pues es tan cierto no faltan de la de Dios y que con tan grandes muestras nos le ha descubierto, no sólo en el huerto derramando sangre, no sólo en la columna herido de azotes, no sólo en la cruz clavado con clavos, habiendo hecho el amor todas estas heridas, y en todas las demás cosas en que nos le mostró, sino también en el cielo de nuestra alma, herido y aficionado de la hermosura de esta criatura suya. Y si ella sabe reconocer y amar a su Criador, y de con-

tinuo se va abrazando y consumiendo en su amor, ¿cómo no la vendrá a hacer su semejante? ¿Cómo no quedará hecha un paraíso de los deleites de Dios? ¿Cómo, si de verdad se humilla, a la humillación e inclinación de este cielo, no bajará Dios? ¿Cómo al toque del Esposo divino el humo de este Monte no se hará todo llamas? Aquí en la poderosa fuerza de este toque de fuego de amor, es donde el alma queda del todo clarificada y pura, y se le consumen sus males, y se le bañan los ojos con la luz de este fuego y la substancia del ánima con la abundantísima agua viva de Dios, no gozándola con tasa y medida, sino como un inmenso mar que la ahoga en sus ondas serenísimas, de suerte que, ahogada a la vida humana en nueva vida divina, navega en sus profundísimos espacios y senos, toda cercada y sumida en estas aguas vivas, que corren con ímpetu del Líbano de la altísima contemplación divina, y se recogen y serenán en la profundidad de Dios para quietar en él la esencia del ánima. Y porque podía ser se diga algo de esto en su lugar, ahora sólo se vea los bienes que trae el que de verdad es amor, y comen-zándose de veras a encender en una alma, que no le mata por su culpa, sino de continuo va sustentando su inflamación, viene a traer a esta alma a tantos bienes en un estado de perpetua y divina transformación, a donde goza de Dios por la más alta manera que puede la criatura en carne mortal, el cual debe ser tal para los que de veras le gozan, que conocen bien cuán distante es este bien de todo lo que humanamente se puede alcanzar, y ser un principio de vida divina y eterna, que sólo la puede dar el mismo bien a quien aman por sí mismo, y conocen ya por la fe, y por otra cierta y divina comunicación, más clara y levantadísima, ser aquel Señor de quien gozan en principio de vida eterna el mismo que gozan los santos y ha de gozar el alma eternamente; y junto con esta ciega serenidad, recibe una vista divina, un sentir sobre todo sentir, un saber sobre todo saber y todo lo demás sobre cuanto se puede decir. Y así renovada se le dá un nuevo amor en que ya no con solas sus fuerzas naturales ama, sino con fuerzas sobrenaturales y divinas; y por este hueco que el divino amor hace en ella dejando lo humano, que

es todo ceguedad, y mudándose en la transformación en lumbre divina, dice (1):

Y viene a quedar ciega.

Esto es cuanto a su vista natural, que es todo su modo de entender y sentir humano. Y como es de tanta importancia para este bien estar ciega a todas las cosas y a sí misma; y, sobre todo eso, con este

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

«El alma que de amor está inflamada.

Esta inflamación de amor es en muchas maneras y grados, que escriben algunos santos que lo sabían bien y ejercitaban. Un grado es de los que enferman de amor, como dice de sí la Esposa, en los Cantares (Cant. II, 5, et V, 8). Aquí el alma comienza a perder el gusto de todo lo terreno con el calor que siente e inflamación en el divino amor; porque gustada la suavidad divina del Espíritu de Dios, luego es desabrada toda carne. Ama la soledad para gozar más de su bien, y acule con violencia a las cosas exteriores, aunque cumple con ellas por la voluntad de Dios que se lo manda. Los que sienten esto deben no pasar los límites en tratarlas cuando en los principios no está muy fortalecida el alma, como lo está en otros estados, porque no se disminuya la inflamación en Dios, y pueda pasar de éste a ellos. En otro grado de inflamación se sienten las heridas que el Amado divino hace en el alma, de que él sólo puede sanar. Estas heridas divinas son sabrosas y penosas, que está el alma divinamente herida y no puede del todo gozar de Dios que la hirió, ni satisfacer la sed con el lleno que desea; y así pena en el deseo, y desea ser más herida del que con tales heridas la da salud y vida eterna. Otro grado de amor hay que aún suel ser antes, *que es impaciente*; porque son tan ardientes las ansias de alcanzar a Dios, que no puede sufrirlas sin usar de mil modos para buscarle y hallarle. De aquí nacen los deseos de penitencias, de mortificaciones, que todo se le hace poco cuanto puede hacer. Cuando esto es movido de Dios, él lo dispone y da fuerzas a la naturaleza para que no se destruya del todo. Aquí es menester mucho la obediencia; y el mismo Espíritu del Señor enseña, sin matar del todo la carne, a mortificar lo vivo del alma, para que con esta dichosa muerte quite lo que impide alcanzar la vida que desea, que es su Dios. Con este deseo impaciente y ansioso dará en buscarle y llamarle, hasta que él, movido de piedad de verla arder en su deseo, se le da a sí mismo y comunica en los modos que él quiere; donde satisface aquel tan impaciente y ardiente amor, con que tanto ha penado el alma deseándole, y queda el alma contenta y dispuesta para otros grados mayores, en que después la inflama, y más dulcemente la cauteriza y enciende que en las primeras heridas que se dijeron de amor, con un sentir suave de vida eterna. ¿Quién de los que así han estado enamorados de Dios, podrá decir de estos toques divinos suyos, en que por tantas maneras se comunica a sus amados? Los efectos de ellos, dijo uno de los mayores, que fué el Apóstol San Pablo. ¿Quién nos apartará, dice él, de la caridad de Dios? ¿La tribulación, o la angustia, la persecución, el peligro, la hambre o el cuchillo? Ni la muerte, ni la vida, ni lo fuerte, ni lo alto, ni lo profundo, etc., ni otra criatura

bien la ciega Dios con su misma divina luz, repite tantas veces en las canciones esta dichosa ceguedad y luz divina, y así vuelve a decir:

Quedando sin ver nada.

Y que no sólo se toma aquí en cuanto a quedar ciega y acabadas sus operaciones naturales, sino que sobrenaturalmente lo queda, como se ha dicho, con el exceso de la divina luz; porque así como es imposible ver a Dios como él es en sí mismo en esta vida mortal, así es imposible comprender su luz, su hermosura, su bondad, su sabiduría, su grandeza, su amor y todas las demás cosas que en él hay, como ello es y como nosotros lo entendemos, que es inmensa bondad; mas esa bondad no la comprendemos, y su ser es más que bondad, y así los demás atributos; mas él en sí sólo es el mismo; y finalmente lo que es la misma esencia de su ser, que esto es mucho más infinitamente que lo que le podemos atribuir, pues ya de sus divinos atributos se muestra por algunos barruntos, y por la hermosura de las criaturas venimos en algún conocimiento de la de su

alguna, nos apartará de la caridad de Dios, que es Cristo Jesús, Señor Nuestro. (Ad Rom. VIII, 35, 38 et 39). Pues cuánto le importa a una alma subir por los grados del amor, para enseñorear todas las cosas, habiéndose bien sujetado al Señor de ellas, y buscándole con veras, y ganándole por suyo. ¡Y qué fácil es esto a quien bien se determina vencer todas las dificultades con la divina gracia, que tan aparejado está el Señor a dar a quien se la pida! En el telonio se la dió al Santo Mateo, aun antes que la pidiese; y a la Magdalena buscándole en casa del fariseo; a Nuestra Madre Santa Teresa en su niñez; al fin en todos tiempos y estados, jamás se la ha negado a quien de veras se la ha pedido; ¿pues cómo la negará a los que la buscan y se la piden en el dichoso puerto de la religión, donde están tan seguros de las ondas del siglo, si ellos no se quieren meter en ellas? Que las ocupaciones de obediencia, hechas con perfección, no estorban el buscar a Dios por estos divinos grados de amor, como muchos santos se ocuparon en cosas de su servicio, y en ellas los alcanzaron con una excelencia de libre voluntad, sin asirse a cosa terrena; porque a nadie le parezca está excusado de buscar a Dios. Y si éstos lo deben hacer, ¿cuánto lo deberán los menos ocupados y que tienen más tiempo de soledad, sin meterse en cosas que los distraiga y aparte de tanto bien? Mas el alma que con fidelidad busca a Dios, no se le puede él negar, que infinitamente más desea darse que nosotros recibirle. ¡Y dichosa la que llega a gozarle estando, como dice el verso, inflamada de su amor!

Criador, y otras muestras que tiene dadas tan grandes de su misericordia, de su justicia, de su amor, como nos la muestra clavado en una Cruz, y otras infinitas cosas que hizo en que nos le mostró, en que dá tan claro a entender con una ciertísima verdad la inmensidad de su bondad, de su sabiduría y omnipotencia y otros atributos. Mas en esto del conocimiento y participación de su divino ser, siempre que lo comunica es cegando primero el alma, porque del todo borra los modos humanos y razones con que ella está acostumbrada a entender, y la aparta los ojos interiores y exteriores de las criaturas, y la hace recoger en sí misma y dar de mano a todo lo criado, porque sin ese fundamento no se puede gozar de veras al Criador, ni es posible que de esta suerte le vea y conozca el que trae su cuidado en otra vista. Y así la hace dejarlo todo; aunque no se entiende que deje los trabajos de la obediencia el que a esto tiene obligación, sino las impertinencias de su gusto en que de propósito se mete sin ser menester: que muy bien se compadece cumplir obediencia y quedar suelto de todo, y ciego para todo, y muy dispuesto para recibir la inmensidad de la divina luz, que es, como decimos, una participación de la misma esencia de Dios. Y como la coge de lleno y la sume y la ahoga en la inmensidad de su ser, con su poderosísima claridad la ciega y alumbra, con su fuerza la rinde y hace fuerte, con su eterna vida la mata y vivifica, con su poderosa grandeza la aniquila y la engrandece, con su divina esencia la consume la bajeza de su ser y hace que sea en él otra, en cuya divina sabiduría la hace ignorante y sabia para que goce con deleite las riquezas de esta sabiduría divina, las cuales todas están incluidas en el que por esencia es todos los bienes.

Y por el deleite y gloria que causa la experiencia de la comunicación de este divino ser, al gusto de lo que en ella causa le han puesto algunos nombre de *sabiduría sabrosa*, que es lo mismo que el verso siguiente llama *ciencia trascendida*. Y para eso la ciega Dios, para que en esa ceguera se imprima la divina ciencia. Y porque pasa de esta divina ciencia al gusto de la inmensidad del ser de Dios, que es sobre toda sabiduría y ciencia, con que la deja enseñada

ciencia y sabiduría divina, pasando todo eso al subido sentir de su esencia divina, dice que queda

La ciencia trascendida y alcanzada.

En lo cual no sólo se contenta nuestro poderoso Dios y Señor de hacerla toda sabia, llena de divina ciencia y de innumerables bienes, sino que pasando a todo eso, goce del gusto de su mismo ser, que la levanta sobre toda ciencia y sabiduría a gustar qué cosa sea la participación y ciencia divina del mismo ser de Dios, que en su mismo ser no es sabiduría solamente, porque es mucho más que sabiduría; no sólo es bondad, porque es más que bondad; no sólo es amor, pues es más que amor; no es sólo hermosura, pues es más que hermosura; y todas las demás cosas que se pueden decir, es mucho más que todo eso. Y para decir cuán adelante pasa el alma de todo lo que la ciencia puede alcanzar por grande que la tenga (sino es con la que pone la experiencia de este divino sentir, que el mismo sentir divino es sobre toda ciencia), dice que el alma que le posee sube sobre toda la ciencia humana, y la divina la deja *trascendida y alcanzada* (1).

(1) En la segunda Declaración se explica de este modo:

«La ciencia trascendida y alcanzada.

Porque todas las ciencias humanas con que se puede conocer a Dios son menos que esta ciencia divina, que él dá de su divino Ser. Y así estas almas tienen las verdades de Dios embebidas y entrañadas por más alta manera que lo que se puede alcanzar por ciencia humana; porque tienen una luz más clara que la de la fe, que es conocimiento oscuro de esas mismas verdades; y así las penetran con otra grandeza y amor que los que sólo las saben por estudiarlas. De aquí le nació al santo Fray Gil en oyendo decir *paraiso*, quedarse arrebatado, y otros en otras verdades de la fe. Y aunque son mucho de estimar y reverenciar las ciencias estudiadas que se tienen con humildad y virtud (que al fin sustentan la cristiandad enseñando las cosas de la fe, defendiéndolas contra los malvados herejes que las impugnan), éstas, juntas con la ciencia divina que hemos dicho, es de mucho mayor provecho a la Iglesia de Dios; que bien se ve el que la hicieron tanto mayor que los demás, San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Gregorio, Santo Tomás, Nuestro Padre San Cirilo, San Bernardo y otros muchos que estaban llenos de esta ciencia divina del Espíritu Santo. Y a la medida que hay más de ella, es mayor el fruto que se hace en la Iglesia; así los sermones caldeados en la oración con fuego de Dios le llevan muchas almas: como lo han hecho muchos santos de todas las religiones. Y los que

CANCIÓN TERCERA

Y cuando la conquista
del reino de sí misma es acabada,
se sale sin ser vista
de nadie, ni notada,
a buscar a su Dios dél inflamada.

*Y cuando la conquista
del reino de sí misma es acabada.*

Cuanto más fuerte, grande y poderoso es un Reino, tanto más dificultoso es conquistarle, porque está más fortalecido en sí mismo. Si no hubiese Rey más poderoso que con más fuertes y armas pelease y no le hiciese rendir, sería del todo imposible la victoria. Pues como sea verdad que no hay Reino en el mundo más poderoso, grande e inmenso y más fortalecido en sí mismo que nuestra ánima, há menester que sea mayor y más poderosa la fuerza del que la conquista. Siempre andan en ella dos fuertes en pelea, que son Dios y el demonio, y aquel a quien de veras se rinde, haciendo contradicción al otro, aquel es el que gana la victoria. Y por esta continua pelea dijo el San Job, que es batalla la vida del hombre sobre la tierra (Job. VII, 1). Mas de tal manera pelean algunos por entregarse a Dios, que ya vienen a quedar del todo como hacienda suya, como heredad suya, como Reino suyo, ya no sólo por serlo ello así tan de verdad, sino también por nuevo vencimiento y nueva victoria. ¿Mas el tiempo que dura esta pelea, quién dirá los modos, las diferencias de penas, las terribilidades y terrores que padece el centro del ánima, ya de sus

sin letras por esta ciencia divina son sapientísimos, ¿quién podrá entender los provechos que desde sus rincones hacen a la Santa Iglesia, cuales los hizo Nuestra Madre Santa Teresa, Patriarca y Fundadora de una religión tan gloriosa, que con esta ciencia divina fué Doctora más excelente que los doctores que lo son por las humanas? Y otras muchas almas santas que unidas a Dios llenas de esta sabiduría divina, que les da la participación de su divino Ser, le están dando gloria y con sus oraciones, haciendo bien al mundo, a las religiones, a la Santa Iglesia, y gozando ellas en este abismo de sabiduría divina un principio de vida eterna; y así dice el alma, que pasa la ciencia humana y queda esta divina
transcendida y alcanzada.»

pasiones, ya de los demonios, de los amigos y enemigos, de los prójimos y hermanos, las penalidades y peligros del cuerpo, a que juntándose los terrores del ánimo, es un tormento inmenso, y sobre todos éstos juntarse el más terrible, que es la pelea de Dios en ella? ¿Porque qué males suyos no le muestra y pone delante con que la hace sumir hasta los abismos? ¿Qué terribilidad de misericordias, justicias y juicios no ve en él y todo para más purgarla? ¿Qué ingratitud puede haber como la que en sí conoce? ¿Y qué mayores causas de perdición eterna? Y que con todo eso ha de tener ánimo y valor para no desmayar en la inmensidad de tormentos que sufre, porque aunque muchas veces desmaye y desfallezca, no ha de ser con el desfallecimiento de los malos, que se cansan y rinden a sus enemigos, sino que siempre sea esta alma verdadera morada de Dios y se guarde para él, y no porque él se la esconda vuelva a recibir consuelo en los gustos del mundo, sino que fiel perseverare en el desamparo de Dios, pues, aunque no lo vea, él está con ella en las tribulaciones para defenderla y glorificarla (Psal. XC, 15), y sacarla victoriosa de tantos contrarios y conseguir la salud que él pretende en deshacerla. Y así tienen esta diferencia los que de verdad buscan a Dios y tienen verdadero amor suyo en el padecer, de los que, aunque padecen, no es de esta suerte ni con este fruto; que tienen una como señal de Dios tan imprimida en sí con tan grande eficacia en agradarle, que en medio de los mayores desamparos y tormentos están con mayores ansias de agradarle y de no gustar de otra cosa fuera de él, aunque vea que parece le desampara aquel a quien ama y le arroja y aparta de sí con rigor, por el mismo caso no puede hallar descanso en otra cosa. Pues que si decimos, como algunas veces acaece, hacer algunas culpas estos que así están sedientos de Dios, ¿a qué infierno se puede comparar el dolor que les da ver ofendido al que sobre todo desean agradar? ¿Con qué conversión tan herida se vuelven a él!

Mas no siempre estos desamparos y tormentos nacen de culpas; mas de ordinario, estos desamparos y tormentos son para purificar lo dañado e imperfecto del alma, y para disponerla a nueva gloria y

santificación para la perfecta transformación. Y así cuanto mayor ha de ser ésta, tanto más agudas son las saetas del Señor que la traspasan y los terrores que contra ella pelean, como se ve bien en el Santo Job, que siendo simple y recto (Job, I, 1), que antes de volver a gozar tan doblada abundancia y tanta grandeza y gloria, sufrió primero tantas batallas y saetas, tantos tormentos y desamparos, en que se figuraba bien lo que había de padecer Cristo antes de entrar en la gloria de su cuerpo; y los justos para la purificación de sus ánimas y disposición a la visión divina. Y así primero que se venga a acabar del todo esta conquista son innumerables y prolongadas las penas que se padecen. Y es de advertir, que les podría parecer a algunas almas está ya acabada esta conquista y vencidos todos los enemigos sin ser así; porque como sienten una paz en las potencias con abundancia de luz, y parece nada les contradice, ni se les levantan guerras, podría parecerles está todo acabado. Mas no padecerán este engaño los que ya la experiencia les hace conocer cuán nuevos tormentos levanta Dios en los suyos, y qué pesadimas maneras de cruz se le descubren al alma después que con más veras ha descubierto algo de su Dios hasta morir en ella y todos sus males; bien que la va haciendo gloriosa la fuerza del amor y la resignación, como en el apóstol San Pablo, que decía estar crucificado y que no se quería gloriarse sino en la cruz de Jesucristo (Galat, VI, 14), como quien bien sabía la gloria de la Cruz, y el apóstol San Andrés que murió glorificado en la cruz. Así las almas que de veras aman nunca les parece ni quieren estar libres de la cruz, como decía nuestra bienaventurada y Santa Madre Teresa de Jesús, que una de dos, *o muerte, o cruz*. Estos tales así habituados a la cruz por nuevas invenciones que Dios invente para deshacerlos, ninguna les espanta, ni le hacen resistencia, de suerte que vienen a estar tan rendidos a Dios, que no sólo tormentos temporales, sino eternos, sufrirían con sólo que él estuviese agradao en ellos. Y así aunque no padezcan, están tan dispuestos y rendidos, que ningún cuidado de sí tienen más que si no viniesen: todo su cuidado está puesto en su amado; y así se contentan en todo con su disposición divina, ocupándose sin negligencia en su divina voluntad, aunque

en el cumplimiento de ella padezcan hasta la muerte. Y dudo que les falte cruz de alguna suerte, aunque estén tan mudados en Dios y enriquecidos todos con tantos dones suyos, pues nunca les debió faltar a los santos, ni al Señor de ellos hasta que murió en ella (Philip. II, 8). Y esto se llama aquí *fin de la batalla o conquista*, digo, este estado de estas almas dicho, cuando ya perfectamente ha mortificado la naturaleza y vencido los miedos y temores de la noche que dijo la esposa en los Cantares (Cant. III, 8), que aquí se denotan las fuerzas interiores del ánima en cuanto están temerosas en la pelea contra sí misma, en la noche de la purificación de sus imperfecciones en que las deshacen y consumen aquellos horrores y tormentos; aunque en estas almas muy llegadas a Dios siempre es grande la fuerza divina que las ayuda en lo sustancial, más quiere su Majestad, para purificarlas, vean su flaqueza; y así parece les desampara, para que mejor vean sus males y flaquezas.

En los tiempos de esta purgación y la que antes tenía, viene a quedar hecha escudo para las saetas de Dios con las muchas que ha recibido, y tan conforme y una con él, que nada la perturbe ni inquiete el centro de su paz: por donde vienen a hacerse ya todas las penas gloriosas; porque como cuando esta batalla se acaba, viene a estar glorificado su centro con los continuos toques de la substancia de Dios, todo lo convierte en el mismo. Y así acaece padecer graves tormentos la parte inferior, y consumirlos la substancia de Dios en la misma ánima; y así se ve bien, qué olvidados quedan los santos de sus trabajos, que parecen los que ya tienen pasados como si no fueran, porque están vueltos y consumidos en gloria.

Pues dice ahora el verso, que cuando ya es acabada esta conquista y guerra que ha tenido el ánima contra sí misma, con los continuos trabajos y ejercicios de mortificación y vencimiento de pasiones y todos los demás, ya dados por los demonios, ya dispuestos por Dios, a fin de perfeccionarla y disponerla para sí,

se sale sin ser vista

de nadie, ni notada,

a buscar a su Dios dél inflamada.

En estos versos declara bien el alma la soledad con que camina a Dios, y la serenidad y paz sin perturbación con que queda después de la guerra pasada en esta salida que hace en busca de su Dios, porque sale libre de las perturbaciones de los sentidos y todas las demás cosas que la podrían turbar, y como quien se libra no sólo de las que tenía fuera de sí, sino también de las de sí misma. Y así va del todo sola y sin que nadie la pueda ver ni perturbar en este camino, pues es así, que, apartándose así de sí misma y de todo, queda tan segura en esta soledad, como quien ha acertado a escaparse de innumerables peligros y queda en un campo sereno, que, aunque mire a todas partes, se halla de todas libre; y no sólo eso, sino que de todas halla amparo y defensa, gozo y suavidad divina. Mas hay grande diferencia en este sentir de los demás, porque si es de veras y se continúa esta salida, es la perfecta y verdadera libertad del ánimo en su Dios, ya recibida con gusto divino y riqueza eterna, y goza de este bien en tan pura y divina soledad, que nadie lo ve ni gusta sino el que lo recibe, ni los propios moradores de la parte más baja del ánimo tampoco saben qué sea aquéllo en su misma verdad, más de que la esencia del ánimo lo goza, y de aquella satisfacción eterna salen como unos rayos y comunicaciones a lo más bajo del alma y llegan hasta el cuerpo y hasta él se comunican mil bienes y condiciones que no tenía. Y háse de advertir, que en todas estas canciones, que ya se trata del estado de perfección y las riquezas divinas que ya en él se gozan, después de pasadas las tempestades en que no ve el alma otra cosa sino espesas tinieblas acompañadas de mil presuras y tormentos; que así como en el infierno junto con aquellas horribles tinieblas no dejan de ver infinitas cosas que les atormenta; así a las almas en aquellas obscuridades y trabajos les acaece muy semejantemente, y la luz que han experimentado de Dios les ayuda a ver mejor lo que les da pena. Mas cuando ya con perpetuidad ha llegado a la divina transformación en donde queda su esencia empapada en Dios, los trabajos que suelen pasar en la parte inferior ya no tienen fuerza para atormentar ese centro, y así no la turban ni inquietan su soledad, en que va como dice el verso sin que

nadie la note fuera ni dentro de sí, ni la haga estorbo, con el viento del Espíritu Santo que le causa divina inflamación con que busca al mismo Dios de él inflamada (1).

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

«Se sale sin ser vista
de nadie ni notada.

Sale sin ser vista de nadie, porque esta es obra de Dios en lo interior, que tiene poseído el corazón y obra en el alma con su poderío infinito sin que haya cosa en lo exterior que pueda estorbárselo: que las criaturas no pueden alcanzar a ver, ni entender estas obras divinas; bien que se podrán ver efectos de ellas en lo de afuera; mas lo que pasa adentro en estas almas, aun ellas mismas no lo alcanzan del todo; porque los sentidos exteriores son muy groseros para percibir estos altísimos toques divinos de Dios que son sobre todo sentido; las potencias se suspenden de manera que no saben si obran ni cómo obran; la sustancia del alma se une con la sustancia de Dios; que aunque lo esté ya por gracia, esta es operación mayor y más divina. Y siente el alma que se hace con entera verdad con otro sentir divino que no puede decirse. Y porque para esta operación de Dios tan sustancial y divina no hay cosa en el alma que la pueda estorbar ni notar, ni entender por vía natural, dice:

Se sale sin ser vista
de nadie ni notada
a buscar a su Dios del inflamada.

Buscando este bien divino, que ya se le ha dado, inflamada de su amor; que habiéndose Dios dado a sentir de esta manera dicha a un alma, siente una luz de verdad eterna en él que la hace buscarle siempre con ansias: que como es Dios la vida del alma y en su esencia divina está fundada, en esta divina esencia descansa y de ella y en ella se sustenta de la manera que en esta vida puede. Y aunque en el alma queda la certidumbre de que se le hizo esta merced tan grande de sentirla, como se dijo, a veces se le esconde el gozarla como desea. Y como este deseo es tan excesivo y de entrarse más y más en su bien, sale, como hemos dicho, inflamada dél a buscarle en su interior sin límite, como la esposa dice salía por los barrios y plazas a buscar a su Amado hasta que le halló (Cant. III, 2). Y como la cierva herida va a buscar la fuente de agua dulce y clara, así esta alma herida, sedienta e inflamada de amor, busca a su Dios, que es fuente de agua viva (Psal. XLI, 1 et 2) para sanar su herida y satisfacer su sed; y cuando se le satisface, en esta satisfacción divina queda más herida y con mayor sed, como él lo dice: Los que me comen aún tienen hambre, y los que me beben aún tienen sed (Eccl. XXIV, 29). Y San Agustín: Traspasabas tú, Señor, mi corazón con saetas, y así le dejabas más herido de tu amor. Dichosas almas las que están heridas de amor de Dios, que cumplirán bien su precepto de amarle con todas sus fuerzas sobre todas las cosas, cuando son estas verdaderas heridas de Dios y no sentimientos naturales que hacen poca operación y efecto. Por eso dice aquí el alma que sale a buscar a Dios *de él inflamada*. Porque esta inflamación no es cosa que se pase de presto, sino que dura en el alma, y la junta con Dios más y más, y desase de todo lo terreno.»

CANCIÓN CUARTA

Y en aquesta salida,
que sale de sí el alma dando un vuelo,
en busca de su vida,
sube al empíreo Cielo
y a su secreto centro quita el velo.

*Y en aquesta salida
que sale de sí el alma dando un vuelo.*

Aquí va ya el alma delante en decir la fuerza de la comunicación de Dios cuando ya la saca fuera de sí y la entra en sí, y da lugar inmenso en su mismo centro. Y háse de entender es grande la diferencia de comunicaciones que suele hacer este divino señor en las almas; y porque las que se van tratando en estas Canciones no sólo son las que algunas veces se suelen comunicar en los principios, aunque sean levantadas, que después aquéllas se acaban en aquel modo y no perseveran; ni se dice aquí las muchas que hay, por ser tantas y lo mucho que hay escrito de ellas. Las que aquí se dicen son algunas de las que se allegan más al centro y se comunican de Dios con perpetuidad. Quién pudiera o supiera decir las comunicaciones de Dios en esta salida y vuelo divino, ya cuando el alma le busca, no sólo con amor impaciente que aun no se le concede el fin y cumplimiento de su deseo, sino cuando ya comienza a poseer al que la tiene inflamada, y esta inflamación con abundancia de la comunicación divina y aquel principio de vida eterna que ya goza cuando el Espíritu Santo con plenitud desata las corrientes y manantiales de su gracia. Unas veces hace la comunicación la fuerza de este espíritu con ímpetu apresuradísimo, que es muy propio de este Señor obrar con velocidad, como lo hizo el día de Pentecostés con aquel repentino sonido de tanta misericordia para los santos apósto-

les (Act. II, 2); que aunque aquí el alma no oiga ruido, es tan veloz el movimiento, que parece con ímpetu la lleva, aunque es grandísima la suavidad y delicadeza con que obra y deja entrada al alma en mayor fuerza suya, y el mismo cuerpo tan lleno de aquel espíritu, que parece quiere pasar los límites el alma de su naturaleza; y como no puede parar tanta inmensidad de Espíritu en tan pequeños límites, se extiende en una eternidad con una satisfacción y santificación divina. Y esta debe ser grande misericordia que pone capacidad la misma suavidad de este mosto divino para sufrirle; aunque a otros, compelidos de su fuerza, les hace hacer extraordinarios movimientos, y aun ha llegado en algunos a quitar la vida; y dichoso fin el de los tales. Mas estotros en quien el Espíritu divino se extiende, con la continuidad de recibir siempre la fuerza y golpe de las hondas de su gracia en la serenidad de su inmenso centro, también cuando se les llegue su tiempo será el mismo espíritu el que les arranque el alma; también va entrando no con ímpetu acelerado, sino con una suavidad y serenidad grande va penetrando la sustancia del ánima, y con el silencio que la lluvia en el vellón, y se entra y entraña, como dice el Santo Profeta, como agua en lo interior y como aceite en los huesos (Psal. CVIII, 18) esta bendición y abundancia divina ¿qué serán los Dones y sabiduría divina que aquí comunica este Santísimo Espíritu?

Pues digamos de la que parece la mayor comunicación, y a donde llega perfectamente con las comunicaciones dichas, y otras que no se dicen, porque es en su mismo centro en inmensidad, volando en la de Dios con un vuelo tan divino en el que de todo faltan de él los sentidos y potencias y todo lo inferior, y solamente es llevada de Dios en este vuelo, que sabe de cierto entra más en el mismo, con quien ya está unida, y que este vuelo le da en Dios. Mas en él queda del todo perdida y pasa en él todos los límites de la razón y de todo lo natural y sensible, y con sosiego divino vuela en Dios con muerte total a todas las cosas. Esta es cosa muy divina e indecible y la cumbre y lo más levantado de la pura contemplación, porque del todo acaba en el alma todas sus operaciones y la deja, no sólo suspensa, sino

muerta a todas sus acciones y operaciones naturales; bien que pasando lo más subido, en que tan del todo queda ciega, antes la deja más capaz y confortada para acudir a cualquier cosa. Y con la grande continuidad de recibir este bien, por ser tan inmenso, divino y suavísimo, le pone capacidad y fuerza para él, y le va gozando con más profundo sosiego y más libertad. Y por ser tan profundo, tan oscuro y divino lo que aquí Dios obra y la hace obrar sin que obre, es tan dificultoso de decir y dar a entender. Y la suma felicidad del ánima que puede tener en esta vida es llegar tan de veras a Dios y quedar del todo mudada en su Divinidad; y así la deja este dón tan separada de todo, que pierde totalmente el afecto de todas las cosas o cualesquiera en que estaba detenida, porque su afecto y su vida ya es Dios, no conocido, y por eso le ve y conoce a oscuras; que este subido vuelo dase en oscuridad en la sustancia de Dios; y cuanto más le continúa, tanto más entra en él y se pierde, estando ya perdida para todo lo demás, o por mejor decir, todo perdido para ella, porque halló y ganó a su Dios y le tiene y goza. Y como en esta oscuridad le toca y se entraña más en él, así la precia más que todos los demás bienes, porque con tenerle y gozarle a él, goza de más que bienes; y en la continuidad de esta manera de gozar de Dios goza el alma de este bien sobre todos los bienes, cuando esta operación es de veras en el alma y que la roba toda su sustancia y se la muda en Dios; y es así que del todo la roba y deja en tan levantada unión como va de muerte a vida, o como va de vivir en la atadura y muerte de tantas miserias de la vida imperfecta, a morir y soltarse de sus ataduras para vivir en la libertad y vida de su Dios, aunque no de la manera que en el cielo. Esto es más levantado que todas las vistas y noticias, y así dijo bien nuestra gloriosa Madre Teresa de Jesús, que algunas veces gusta el Señor se desembeba y la muestra cosas maravillosas; mas el tiempo que dura este vuelo y mayor entrada en Dios no hay ver, sino gozar en oscuro al mismo que tiene consigo, sin saber ni entender cómo; y así dice El, que no le verá hombre y vivirá (Exod. XXXIII, 20), esto es, descubierto; porque aquí aún queda encubierto en esta oscuridad divina que él pone en la luz de su ser, en que de verdad le goza. Mas

en soltándose de este cuerpo mortal le verá claramente en lumbre de gloria; y para lo que sufre el estado de esta vida véle en esta oscuridad en una lumbre de vida y de verdad certísima y muy levantada de todo lo temporal, natural y humano, que es en la vida y verdad de Dios. Y al que está acostumbrado a verle así, él le descubre en sí inmensas profundidades tan distantes de lo que humanamente se puede conocer y entender, que es imposible saberlo sino quien lo gusta. Y eso es muy propio de Dios, que no oscurece para sólo oscurecer y entenebrece el alma, más antes para darle más alta lumbre que la que de otra suerte podía alcanzar; y así dice David, que la noche fué su lumbre en sus deleites (Psal. CXXXVIII, 11). No sabe de deleite ni gloria el alma que no sabe de esta oscuridad divina, ni puede llegar a Dios por esta divina manera, la que no sabe dar este vuelo divino a él y en él. Aunque es imposible darle ella por sí misma hasta que Dios le hace esta misericordia, más puede disponerse y el Señor la va disponiendo, y con la perfecta resignación en él y abnegación, a que es muy cierto responder él, y darse al alma puesta de veras en los fundamentos de la verdad, que es conocerle a él y a sí misma en todas las cosas que aquí su Majestad da a entender, y por su sola bondad la dispone y da licencia y hace esta obra divina en ella.

De grande importancia es la perfecta resignación en almas que van camino de contemplación, y para todas; más éstas en particular, porque vaya el fundamento firme y no se haga a gustos, sino sólo a Dios por sí mismo. Yo sé una persona que con un acto de resignación con eficacia no queriendo otra cosa sino una suma pobreza, quedándose el espíritu solo y desamparado en una suma nada, queriendo con gran voluntad aquel alma estar de esa suerte, al tiempo que había estado con ansiosísimos deseos de Dios, la quiso él disponer con aquel acto para este divino vuelo, aunque no supo si se disponía. Y parece ya en aquel tiempo de tan impetuosos deseos en esto sólo puede el alma disponerse para tan gran merced, en que consigue bien la vida que buscaba no buscándose a sí misma, sino a Dios, que después con inmensos crecimientos se le comunica. Y por estos

modos divinos con que le busca el alma hasta conseguir esta vida suya, que tanto deseo tiene de vivificar al alma, dice:

En busca de su vida.

Por ser tanto lo que se ha alcanzado y entendido de esta verdad que es ser Dios nuestra vida, y porque el declarar estas cosas es propio de los Teólogos, no se dice aquí más de para sólo ir con la letra de las canciones algo del sentimiento del alma, del modo en que se le da a entender y se le manifiesta esta vida suya, que es su Dios; porque es así cierto que uno de los sentimientos y afectos de grande eficacia que hace en ella, es ver que vive en él y la da vida él mismo; y así muchas veces le llama *vida de su alma*, como tan cierto ve que vive en esa vida. Y es cosa harto imposible dar a entender esto como lo sienten las almas que ya gozan de esta vida divina, porque aunque no tengan certidumbre de la gracia, con todo eso tienen grandísimos indicios, y es harto grande esta vida eterna y divina que en sí sienten, y una manera de evidencia de que parece no se compadece-ría la comunicación de esta vida que da Dios al alma, siendo enemiga suya. Mas dejemos esto que es para los letrados; lo que se ha de entender es, que no se hace contradicción ninguna el recibir este divino bien que parece trae una manera de seguridad tan cierta, y lo que tiene la Iglesia, de que no hay certeza de la gracia ni de la salvación sino es con particular y cierta revelación de Dios, como la tuvieron los santos confirmados en gracia que son ya sabidos, y otros algunos santos a quien Dios les ha hecho esta merced. Mas si es así que se comunica Dios al alma en esta divina y durable transformación con una divina vida con que la vivifica (y parece que con el más alto modo de revelación, pues es una participación de su misma sustancia), ¿cómo podía el alma dejar de ver este bien y cerrar los ojos a tan divina luz de que no puede huir (pues la tiene penetrada), y de la vida que la vivifica, y no estar agradecida a tan inmensa misericordia, y ver al que la muestra con tan clara verdad cómo es vida suya? Y se ve en los efectos que allí queda tan deshecha y aniqui-

lada ella, y tan muerta su muerte, que ya su vida es Cristo en Dios (Ad Coloss. III, 3), y ella en él queda mudada en vida, como dijo el Apóstol San Juan: Lo que es hecho, en él es vida (Joan. 1, 3 et 4). Y viénele aquí muy propio al alma, porque no sólo se ha de mirar, como aunque sean las cosas en sí muertas, en Dios son vida, sino que también quede ella hecha vida en esa vida, y él la vivifica, como lo pedía el Santo Profeta David, diciendo: Vivificame según tu palabra, (Psal. CXVIII, 107), o según tu Verbo, que es tu amado Hijo. Dichosa el alma a quien se le manifiesta esta vida que es Jesucristo, que, como dice el mismo San Juan, es el Verbo que da vida (Joan. XVII, 2), y esta vida fué manifestada para darla a los hombres, como el mismo Señor lo dice: Así como me envió el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, el que me recibe a mí, ese vive por mí (Joan. VI, 58). Y así conoce muy bien cómo la comunicación de esta vida divina la viene de su Dios, y se la manifiesta aquí por un divino modo, y como le vino por medio de su amado hijo Jesucristo humano y divino, que es el Verbo que da vida y se juntó a nuestra naturaleza para vivificar-nos. Y ya el alma que vive en esta vida divina, muy especialmente siente salir del centro de su alma un manantial de vida, que ve sale de la sustancia de Dios (que es la vida de su centro), y baja a las potencias e inferior del alma a que participe un rayo de aquella vida secreta que en sí tiene, que él la comunica, a donde caminando el alma en busca de ella empleó la fuerza de aquel divino vuelo secreto y oscuro, donde volando a su vida, que es su Dios,

sube al empiro Cielo

y a su secreto centro quita el velo.

Aquí se ha de entender la fuerza con que es llevada el alma con todas sus fuerzas superiores e inferiores a su centro, que es lo mismo que decir, *Cielo empiro*, que es donde mora Dios en ella, y en donde ella le goza como en cielo; y así algunos le han llamado *el cielo del espíritu*. Yo quisiera tenerle para decir aquí algo de lo que es tan increíble, porque si no fuere a quien lo sepa, no será creíble la

inmensidad de bienes que en este divino cielo se descubren o encubren; porque ver una alma cubierta con un velo de carne mortal tan miserable que tenga en sí un inmenso centro de tanta inmensidad de riquezas y gloria, no lo podrá entender quien no sabe sino de la grosería de lo exterior; y como esto no se percibe por los sentidos, ni se entiende con el entendimiento humano, ni se mide con la razón como allí mora Dios, que no se puede entender ni medir, así es inmensa esta comunicación. Allí de verdad se gusta y goza de Dios en aquel cielo de los cielos (Psal. CXIII, 16), que dice el Santo profeta David es sólo para el Señor este lugar, que es el más profundo y secreto del ánimo, es la morada de Dios; y en este divino centro le somos semejantes, y nada le llena y satisface sino el mismo Dios. Y hasta que el alma llega a soltarse en la inmensidad de Dios no entiende ni conoce esta riqueza que tiene en sí misma, ni llega siquiera a descubrir un rayo de veras de lo que es en substancia y verdad este divino centro. Y es así que aunque no hay ni ha habido hombre viviente que llegue a comprender lo que es, con todo eso, a algunos se les ha descubierto en un divino modo este divino centro y morada de Dios, a donde con inmensidad gozan del mismo, mas en descubriéndose siquiera lo que dijo San Agustín en sus principios: *mostrástem Señor que vieses, que había que ver*. Porque aunque del todo no se vean las hermosuras y riquezas que después se ven y gozan, siquiera aquellos barruntos que tiene el alma de que tiene en sí que ver un cielo, a donde se la ha de manifestar y dar a ver y gozar substancialmente en su misma verdad, digo, como se puede en esta vida y en la manera que algunos lo han gozado y gozan, que aunque no sea con la clara vista que en el cielo, es con una luz sobrenatural y certísima verdad de que están transformados y unidos en su misma substancia. Y así cuando como digo se les descubre un barrunto de que tienen en sí mismos el bien substancial para venir a este bien, causa aquellas heridas de amor y aquellas ansias con que se desea este bien. Mas ya que le llegaron a descubrir, ¿que será el bien que aquí se les descubre? Qué de significaciones y modos han tenido los santos para decir algo de este bien, y viendo que al cabo

de todo se han quedado sin decir aun lo menos (si menos se puede decir que hay en inmensidad), todos los que más dicen es esto, de que siempre se queda por decir. Y para decir las abundancias de que aquí gozan, toman unas semejanzas tan limitadas, que si no fuese porque ha puesto Dios en ellas profundidad después y misterios, para que los que lo saben puedan hacer concepto de aquel divino bien, ¿el que no ha recibido la piedra blanca (donde va escrito para que le conozca sólo el que lo recibe) (Apocal. II, 17), cómo lo entenderá?

Y es grande misericordia las muchas que Dios hace a algunos para que lo conozcan, como dice nuestra gloriosa Madre Teresa de Jesús, que desde que comienza Dios a dar a una alma oración de quietud y unión nunca se descuida de enviarla recados desde aquél su centro de ella y morada de él mismo. Y es grande la flaqueza y miseria de los que respondemos tan mal y caminamos tan poco para descubrirle y quitar el velo a aquel cielo empíreo, a donde, como decimos, se goza de tan grande abundancia e inmensidad de bienes, a donde ya se descubre el mismo Dios al alma y ella le mira y goza con perpetuidad, libre de las perturbaciones de sí misma y de todas las cosas. Allí se ve llenar de riquezas dobladas con perpetuidad después de pasados los terrores y saetas del Señor, y, como el Santo Patriarca José, reina del reino de su alma y de los reinos eternos de su Rey y su Dios con inmensidades de dones y riquezas para repartir a los demás (Gen. XLI, 56). Allí ve a Dios como el Santo Patriarca Jacob en la cumbre de la escala (Gen. XXVIII, 12), y la diferencia que va del Señor a los siervos, aunque sean ángeles; porque esos no la pueden satisfacer la capacidad de su centro, como lo hace este gran Dios y Señor. Allí ve al Santo de Israel, grande e inmenso, en el centro de sí misma: Allí recibe la gran lluvia que apartó Dios para el alma en quien mora como en pueblo suyo, con que la perfeccionó de su enfermedad (Psalm. LXVII, 10), en cuyas abundantísimas corrientes harta y satisface el inmenso abismo de su capacidad, a donde anegada y perdida, queda ganada para la eternidad. Aquí, como decimos al principio de este verso, son atraídas todas

las fuerzas del ánimo, y quedan acabadas de consumir en aquella morada de Dios, a donde se reducen y son mejoradas y renovadas de muerte a vida; y aquí se le descubren la inmensidad de aquestos secretísimos tesoros con la certidumbre que tiene de que los posee; que como Dios es una sustancia tan activa y tan inmensa, es imposible que, dando de lleno en el alma y mudándola y transformándola en sí, no la acondicione a sí mismo, y ella deje de conocerle y ver esta fuerza y eficacia en sí misma, y cómo esto se hace en lo mejor de ella, que es en su misma esencia y centro a donde él vive en ella y ella en él, y recibe la comunicación de su presencia divina. Cuando es en esta fuerza divina, en que la deja anegada en aquel divino lugar y centro suyo, ¿cómo se le podía encubrir, pues es el recibir este bien al alma más cierto que lo que ven los ojos corporales? Y así dice que *a su secreto centro quita el velo*, en donde se ve bien la diferencia que hay de los que no llegan a descubrirle, mas tienen para ello un velo tan tupido y oscuro, que no sólo se le encubre, más aún les encubre el saber que tienen en sí mismos aquel lugar encubierto; porque tienen lo que le cubre con tantos impedimentos, que aún no les deja ver hay otra cosa. Mas si el alma se vacía y limpia, serále posible descubrir su centro y soltarse en la inmensidad de Dios aquel lugar vacío de su misma esencia, que nadie le puede llenar ni satisfacer si no el mismo Dios.

Mas este soltarse ha de ser de veras, y no sólo por un sentimientillo de quietud y gozo que se sienta, que a vuelta de cabeza se halla asido e impedido con una pasión o afección, si no que siempre y en todo tiempo esté libre y suelto de todo. Y por eso se va tratando aquí de los que ya del todo se soltaron en su Dios y descubrieron este lugar inmenso que tienen en sí mismos y en él mismo, y alcanzaron las riquezas que quedan dichas, e inmensidades demás que son indecibles, después de haber ido quitando, con la gracia divina, los impedimentos a su alma, y el Señor purificándola y perfeccionándola, hasta llegar a descubrir este cielo empíreo y más profundo centro suyo, en donde la embistió Dios de lleno y la quitó el oscuro velo de todo lo que impide esta comunicación divina, que

por ser tan alta y costarle al hombre a sí mismo, son tan pocos los que gozan de ella (1).

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

«Y a su secreto centro quita el velo.

El subir a este empíreo cielo y el quitar a su centro el velo no puede hacerlo el alma por sí misma, sino Dios en ella. Mas porque al fin sube y se le quita, porque Dios quiere que así se haga, dice que *sube al empíreo cielo y quita a su secreto centro el velo*. El centro secreto del alma está en su misma esencia, criada a la imagen de Dios, como un pozo sin suelo, porque está fundada en Dios que es el centro en que ella vive y descansa. Y aunque no puede ver el alma claramente como es su propia esencia, ni tampoco ver claramente en esta vida la esencia de Dios que mora en ella; mas por este divino sentir y luz divina, descubre, como hemos dicho, lo que en esta vida se puede de Dios y de su alma, y ve que tiene en sí un lugar que es el Cielo, a donde se le ha de mostrar Dios, y se le muestra como es posible en esta vida. Y antes de llegar a descubrir este secreto centro hay mucho que pasar, porque hasta que más se purifique el alma, adelgace y sutilice el espíritu y se la descubra esta secreta y divina luz, no es capaz que se le quite el velo y velos que escurecen e impiden el ver y sentir este divino bien, que dá Dios a las almas que con gran sed le buscan, y es propia obra de Dios muy sobrenatural, y la obra él en quien quiere más presto o más tarde como él se digna y el alma se dispone con su gracia. Este mostrársele Dios por este divino sentir de su divina esencia no es como en el cielo, salida el alma del cuerpo, que de esa manera nadie la puede ver viviendo en carne mortal, sino como su sabiduría divina quiere descubrirse; y así no dice la Sagrada Escritura de nadie con entera resolución y claridad que haya visto la esencia divina viviendo en carne mortal (aunque él la pudo mostrar a su Santísima Madre que no entra en comparación con nadie) y dice: No me verá hombre y vivirá; y a Moisés dijo le vería por las espaldas; que parece no fué vista clara de su divino rostro que es su esencia divina; y de San Pablo que subió al tercer cielo, que oyó palabras secretas que no le es lícito al hombre decirlas. Sólo Dios y ellos que le han visto ya con entera claridad, saben cómo fué aquella vista y lo que su inmensa bondad ha querido comunicar a cada alma de los que él ha querido descubrirse y en los modos y grados que su bondad y sabiduría quiere comunicarse.

En descubriendo este inmenso y secreto centro, que es él mismo, en la manera dicha, ¿quién podrá decir ni entender los bienes que dá y comunica al alma? Allí le dá en abundancia el maná escondido que no lo sabe sino el que lo recibe, y el agua viva que salta hasta la vida eterna; la lluvia voluntaria que apartó para su heredad ya perfeccionada; y le muestra el racimo de la tierra de promisión como prenda y señal de vida eterna y reino que le tiene guardado, haciéndola reina que goce del de su alma que la ganó su Dios; y aquí se le entrega y se le dá a sí mismo, que es todo lo que le puede dar con estas tan dichosas esperanzas que se le ha de dar eternamente.

CANCIÓN QUINTA

Y aunque busca al Amado
con la fuerza de amor toda encendida,
en sí le tiene hallado,
pues está entretenida
en gozar de su bien con él unida.

*Y aunque busca al Amado
con la fuerza de amor toda encendida,
en sí le tiene hallado.*

En esta Canción parece se va rectificando en lo que ha dicho, y diciendo como es juntamente el tenerle y el buscarle, y con harta razón, porque es así, que no hay quien con más veras busque a Dios que quien ya le tiene. Mas va aquí tratando no sólo en los modos de buscar a Dios por medio de virtudes, que eso está ya hecho, sino en el que tiene para ir creciendo el espíritu en la busca de su Amado; y cuanto más este espíritu crece en Dios, tanto más le busca, y tanto más hallado le tiene. Y es mucho de notar la dificultad y obscuridad que muchos tienen para buscar este amado, la multitud de nieblas que se les ponen delante, los estorbos y dificultades que en ello sienten, y todo por no le buscar de veras perdiéndose del todo a sí mismos; y así nunca acaban de llegarle a ver, porque nunca tienen vista fuerte y eficaz para mirarle, sino oscurecida con otras vistas miserables, y es por no acabar de vaciar el alma de todas las cosas.

Mas aquí, en lo que vamos diciendo, no es así, sino que con la fuerza encendidísima de amor que el alma tiene a su Amado, con que va cada día deseando y buscando más la posesión de él (y él poniéndola en tanto estrecho con este vivo amor, que no da lugar a que la ocupe otra cosa alguna esta posesión divina), viene al estado

felicísimo y dichoso en que goza la posesión de su Amado. Pues ¿quién es este Amado para que no sea mayor la fuerza con que hiere y mata que la dificultad que hay para echar uno de sí lo que impide esta herida y muerte? Poco sabe el que no sabe buscarle, pues que cuanto uno sabe mejor escoger el valor de la cosa a que se aficiona, tanto mejor escoge, cuanto ella de suyo le tiene de mayores quilates. Quien no sabe ni conoce el valor de este Amado; la delgadeza y pulicia de amor con que aficiona; la dulzura y suavidad de sus divinas palabras; los dardos encendidos con que traspasa el corazón y le hiere con heridas de que él sólo sana; los deleites eternos de sus toques divinos, ¿cómo se podrá decir que sabe de bienes quien de éstos no sabe? Bien que suelen decir que se hace el cielo de bronce, y que este divino Amado se esconde tras él, de suerte que parece es trabajar con bronce tratar de buscarle; mas con esto se aficionan con más veras los que de veras le aman; porque el que tiene flaco amor, luego en esto poquito de prueba se vuelve a las cosas de su gusto y a buscar consuelos, ora corporales, ora espirituales, y así no merece ver a su Amado escondido tras este muro de pedernal; mas el que le ama de veras no sólo sufrirá esa prueba, si no (si así se puede decir), antes se cansará Dios de probarle con inmensos tormentos que él se canse de sufrirlos por él. Y en todo le tiene este su Amado más herido y muerto por él, y no se quiere ver sano sino de él, que con esta muerte le da vida. ¡Oh qué miseria es amar otra cosa fuera de este Amado, y que esté tan cerca, que nos tiene penetrados de sí, y tan poco se emplee la fuerza de nuestro amor, en el que las tiene tales para consumirnos en sí mismo! ¡Cuán bien le conocían y conocen los santos y con qué veras le aman! Qué pocas invenciones han menester para conocerle, pues no tienen otra sino saber quién es, como lo enseña la Iglesia, y como él mismo se muestra en los corazones, y no como muchos, que es menester mil rodeos para que entiendan una verdad, y al cabo, ellos a sí mismos se engañan y hacen verdad para sí la mentira. Mas el alma que conoce a su Amado con este espíritu de verdad desnudo y puro, no busca con qué excusarse, ni quiere verse ajena de él, porque está con la fuerza de su amor

toda encendida, y poseyéndole en este modo divino, *En sí le tiene hallado.*

Pues está entretenida.

En este verso da bien el alma a entender cuán poca falta le hacen todas las cosas que son fuera de Dios, estando como está entretenida en él mismo y sus grandezas; que los que no están de esta suerte ni le buscan con estas veras, buscan entretenimientos más bajos y tienen afecciones de criaturas. Dejemos aparte los que son con fines de perdición; sino los que tratan de virtud, que no tienen cuento los afectos, los modos, las niñerías y flaquezas, y muchas veces, si aquello les faltase, les parece irían perdidos, porque tienen hecho el ánimo a poquedades, y si les falta el gustillo, luego se desconsuelan; y así jamás se ven soltar el ánimo en Dios, y en una fe viva, aunque sea con grande oscuridad, sino tener aquéllos como entretenimientos en que están detenidos. No se dice ahora tanto de los que comienzan y han menester algunos arrimos para caminar como flacos (aunque han de llevar siempre con veras el fundamento de la fe y lo que la Iglesia tiene, no sólo de preceptos, sino de consejos, en especial los que a ellos nos obligamos) sino los que se quedan tan detenidos, que hacen de los medios fines, y si les sacasen de ello se desconsolarían mucho. Mas el alma que acierta con el verdadero camino, digo con el más perfecto (que muchos hay muy buenos para ir a Dios), aunque van más despacio, por ir detenidos, van sueltos y desasidos de todo sin parar en cosa alguna sino en solo Dios, en sí mismo, como se reveló a su Iglesia. Estos saben hacer mucho mayor ponderación de sus cosas; y como no están afectados en cosa alguna que les detenga, quedan todas las fuerzas de su ánima libres para estimar todas las cosas de Dios con inmensidad; y esto no porque deje de hacerles gran fuerza y sentimiento las particulares, antes en particular y en general de todas le tienen con inmensidad. Y ya el entretenimiento de estas almas no es en cosas limitadas, sino inmensas en su Dios inmenso; y así el alma que llega a esta divina libertad, en donde goza tan inmensas riquezas en Dios, sin tener mengua de bien algu-

no, sino el que le falta de la eternidad, embebida en tantos y tan divinos como aun en esta vida llega a gozar, bien podemos decir que *está entretenida*

En gozar de su bien con él unida.

Acerca de la unión se pudiera decir algo que venía bien en este lugar; mas por tenerlo escrito y ser algo largo para aquí, se pondrá al fin de estas canciones, y ahora iremos adelante en decir las siguientes (1):

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

«En gozar de su bien con él unida.

Para venir a este gozo de estar unida con Dios y gozar dél como de sumo bien, hale de costar mucho a el alma; porque le ha de costar el darse a sí misma que, es todo lo que puede dar, y así dijo el Salvador: El que ama su alma, la pierde; y el que la pierde por mí, la halla. Porque no ha de quedar rastro de pasión o inclinación a la naturaleza que no muera, para que el alma toda en todo viva según la gracia. Poderosos son los auxilios y favores de Dios para los que bien quieren aprovecharse dellos con su gracia; y así en haciéndola el Señor, de los principios de oración y contemplación pura (como el alma está ya purgada y dispuesta, tocada de aquel conocimiento vivo que ha comenzado a experimentar de Dios), pone nuevas fuerzas y diligencias para descubrirle más y llegarse más a él; y así trae una perpetua advertencia a su propia negación, una fuerza de inspiración tan viva para deshacerse, que poco o nada deja sosegar la naturaleza hasta vencerla del todo. Y para esto, y mejor cumplir los consejos del Señor, se ejercita entonces a veces en cosas que hacen tanto horror a la naturaleza, que queda con facilidad y blandura para cumplir lo demás. ¡Qué de mortificaciones hace para matar lo vivo del alma, para disponerse a la nueva vida divina que tanto desea! Y esto no en cosas que la obligan, que eso dicho está lo ha de cumplir (aunque fuese para menos estado de oración) y hacer lo que debe, sino los que ella busca para atormentarse; y esto no porque mate el cuerpo con penitencias, aunque de esas también tiene grandes deseos y le da Dios gracia para que los pueda ejercitar sin reparar en salud y vida hasta vencer bien; y toda la vida hace la que puede: que este deseo jamás muere; mas estotro ejercicio de matar lo vivo del alma, es mayor y siéntese más vivamente. Así vemos las cosas que hacían los Santos, que a pocas quedaban con tan gloriosos vencimientos que se enseñoreaba en ellos poderosamente la gracia para quedar señores de sí. Así el alma que va por este camino procura estos vencimientos en cosas de grande dificultad, y queda mortificada para todo y con una quietud y serenidad admirable, que como aquel liberalísimo Señor y dador de todos los bienes ve bien el corazón con que lo hace, y la humildad con que le espera y sufre cualquiera prueba que él tenga por bien hacer en ella (porque luego la funda en una luz de la verdad y fortaleza divina para sufrir y esperar en él), dá más de estos bienes de lo que se pueda decir, y cuanto más va, más, hasta que con darle

CANCIÓN SEXTA

Está puesta en sosiego,
ya todas las imágenes perdidas,
y su entender ya ciego,
las pasiones rendidas,
con fuerza las potencias suspendidas.

Está puesta en sosiego.

Es muy propio de las operaciones de Dios poner sosiego en el alma (así como cuando falta su Majestad de ella, por estar en desgracia, está llena de sobresaltos y turbaciones) aunque muchas veces consiente el

esta divina unión queda abierta una dichosa entrada para Dios, que si ella no le deja y de propósito se aparta dél, nunca jamás se le cierra; antes son grandes los aumentos. Mas porque el principio de esta unión no es tan continuado el sentirlo ella, que no vuelva a escondersele y padecer trabajos grandes con que Dios la ejercita: se le esconde aquel bien y queda con mil tormentos y dudas de la merced de Dios, pónese tan oscurecida que aun para fortalecerse en la fe, que es todo su amparo en estas tempestades, es con grande dificultad. Estas pruebas duran más o menos, con más o menos intensión, según el estado de mayor gracia, perfección y oración a que Dios la dispone. Pasadas estas tormentas y oscuridades vuelve la luz divina y el alma a buscar a Dios con mayor sed; y como es cosa tan grande el asirse y gustar de aquella divina sustancia y volver una y muchas veces a hacer en ella nueva presa, vuelve con nuevos ímpetus, y el Señor a comunicarle aquellos sentimientos y toques de su divino Ser, y va el alma así como uno que se va ahogando y hundiéndose en el agua hasta hundirse y ahogarse del todo; así ella en el mar inmenso del Ser de Dios se va ahogando a todo para quedar del todo en él, hundiéndose en él y anegándose hasta quedar anegada del todo, y ya de ahí adelante lo que hace es anegarse y hundirse más; que como en la altura y profundo de Dios no puede haber límite ni suelo, siempre puede entrar más y más en su inmensidad, y así se va perdiendo del todo a sí y ganándose toda para Dios. No son aquí ya limitadas las divinas comunicaciones que dél recibe, sino con una manera de anchura, dilatación e inmensidad: que por eso dijo bien el Apóstol San Pablo: Para que podáis comprender con todos los Santos qué sea la latitud, longura, sublimidad y profundo; y saber la supereminente ciencia de la Caridad de Cristo, para que seáis llenos en toda plenitud de Dios.

Ya aquí quedan bien pagados los trabajos padecidos y cuantos pueda padecer, pues todos los de la vida no pueden merecer lo menos de este bien; mereciónsle el mismo Criador y Señor con su sangre y muerte, y da de gracia esta misericordia y dichosa vida en que está el alma gozando de este su Señor y bien con él unida.»

Señor temores y aflicciones en los suyos, mas no de la manera que en estotros sus enemigos hasta que se vuelven a él, sino con otras muy diversas circunstancias, porque cuando más temerosos, más cuidadosos de agradarle; y cuando más crucificados, más rendidos; y esto mismo trae serenidad y quietud. Mas vamos ahora tratando la que va poniendo en el alma ya purificada por esta divina unión, y esto se puede entender en dos maneras de efectos; la una la serenidad y sosiego habitual que le queda al alma ya pacificada en su centro, que aunque sucediesen cuantas cosas se pueden imaginar, no pierde aquella paz y quietud interior. Y esto nace de estar tan unida con la voluntad de Dios y de participar tan de lleno la comunicación de su divino ser, porque es una semejanza del sosiego de los bienaventurados, que parece de ninguna cosa sienten pena ni dolor en aquel su centro que la Divinidad de Dios tiene poseído, sino mirase el mal, (que es el que lo es, que es la ofensa de Dios), y si para remediarlo quisiese su Majestad que muriese en una cruz, o padeciese otros cualesquiera tormentos, lo haría de buena gana, y siempre pide a Dios misericordia. Mas aquel interior que está deificado no hay cosa que le haga mover; en la parte inferior sí que se compadece y siente. Mas su centro siempre se está sereno en este estado; antes de él, como las comunicaciones, aunque sean muy espirituales, no llegan tan de lleno a lo intimo, digo a ésta de esta unión del centro, aunque sea llamada el alma con muchas mercedes a parte superior, antes aquella abundancia de luz que entonces recibe le suele ser causa de muchos más sentimientos muy de veras en las cosas, y con tanta fatiga, que le traspasa el alma. Y esto es porque va recibiendo más luz y conocimiento de Dios, y es mucho (cuando el alma los recibe muy grandes y de inmensas verdades de Dios) que no la acabe y deshaga el sujeto. Mas este divino Señor, con la unión consigo, la va fortaleciendo y purificando, hasta que de estar tan transformada y penetrada dél, la pone fuerza divina.

En este dichoso estado, y antes de entrar tan del todo en él, padece penas muy espirituales y divinas en tan excesiva manera, que no se puede dar a entender; son tan grandes que la suspenden con

gran fuerza; y en tan puro espíritu, que es cosa admirable esta tan penosa y divina comunicación de Dios.

La segunda manera en que se puede tomar es en lo que pasa actualmente en los vuelos interiores del espíritu en su centro, que allí tan de veras sosiega el alma, que todas las cosas de ella quedan en sosiego; porque allí queda sosegado el cuerpo, y tomadas para otra cosa sus fuerzas de lo en que de ordinario se empleara, aunque siempre estén poseídas de Dios; y los sentidos, porque todos faltan a esta obra y no son menester para ella; las potencias, porque también faltan y aquí no hacen falta, ni entiende el alma si las tiene. Toda se ve perdida y acabada y anegada en Dios. ¿Qué puede haber aquí que inquiete o perturbe éste divino sosiego? Y así dice bien la letra que *está puesta en sosiego*

Ya todas las imágenes perdidas.

Es de advertir en qué modo tiene el alma perdidas las imágenes y formas, que como aquí tan de veras ha dejado todas las cosas en que podía estar algo asida y afectada, aunque sean santas, quedan todas borradas de ella para lo que es estos particulares y bajos afectos, que en ninguna se detiene; ni están las cosas con la grosería que antes, sino todas espiritualizadas en ella; y las que enseña la fe las tiene tan imprimidas y embebidas en sí como a sí misma; y no es mucho, pues está en el mismo Dios, que por ese modo las enseñó y reveló a la Iglesia. Y así en este modo de soltura y desasimiento de todo se puede entender la comunicación que le hace Dios, en que pierde el acuerdo de todo y no le dura poderse detener en imagen o forma alguna sino en la pureza y simplicidad del espíritu de Dios, en que se le comunican inmensas riquezas, tesoros y secretos divinos, estando el alma vuelta y reducida en nada, pues a ella no le es dado más que aniquilarse a sí misma y soltarse de todo, de suerte que quede libre de todo, para que allí tenga a Dios en su misma sustancia. Mas háse aquí de notar, que, como hemos dicho, aunque sea así que el alma está tan libre de las imágenes y formas interiores que le

podían causar detenerse en ellas y estorbar la operación de Dios, tienen estas almas así unidas y transformadas en él sus verdades tan imprimidas como dél mismo y los medios por donde nos quiso redimir y juntarnos consigo, como dijo Jesucristo Nuestro Señor: Ninguno viene al Padre sino por mí (Joan XIV, 6). Como le ha venido tanto bien de este Señor, y ve que es el mismo Dios, quédale un amor tan entrañado en él, que con sólo ver un crucifijo tiene gran fuerza en la verdad del mismo Señor, porque él es uno consigo y con su Padre y el Espíritu Santo. Y como todo este edificio va fundado en verdad, ¿cómo puede oscurecerse la fuerza de esta verdad ni entibiarse en ella el amor? Antes se perfecciona en la misma verdad y el mismo amor, y cuanto más en Dios, más, y en todas las demás cosas conforme a la verdad de ellas, como están todas en Dios. Mas porque las tiene el alma de suerte que no se detiene en representaciones corpóreas (que éstas aquí se pierden en cuanto a estar asida el alma a ninguna de ellas, ni de suerte que le puedan ser impedimento a la pureza de su espíritu), así dice: *las tiene ya todas perdidas,*

Y su entender ya ciego.

Cosa es admirable que la parte del alma que más la alumbraba, esa en esta operación divina haya de quedar oscura y ciega. La principal razón de esto ya se ha tocado algunas veces, que es por el exceso de la luz divina, que ciega al entendimiento humano. Y en cuanto a quedar acabado en las operaciones humanas se ha de entender que esta ceguera no es para quedarse siempre ciego, sino para mudarse en luz y conocimiento divino; porque aunque en el tiempo que dura aquel divino silencio, que se hace en este cielo del espíritu, se pierde todo con la demasía de lo que entiende, después de ese embestimiento de luz tan excesiva y fuerte queda mucho más ilustrado y con inmensa sabiduría, y entiende ya divinamente, acabándose el modo de entender humano. Y así se ve en algunos (especialmente el tiempo que dura la purgación del entendimiento, que todo se oscurece y entenebrece), cuán inhábiles quedan para el trato de las cosas; y

otros, que ya andan y acuden a ellas y les favorece Dios para ello, con qué trabajo y dificultad, que algunas veces no saben ni entienden lo que hacen. Mas después viene a aclararse mucho, como aquel que mudó la luz humana en divina, y aun para las cosas humanas deja mucho más claridad y sabiduría y mucha más excelencia y capacidad en tratarlas, con una manera de inmensidad, porque no le tienen impedido ni afectado con cosa particular alguna, sino en aquella inmensa libertad parece pasa adelante de todas las cosas. Mas en volviendo del todo a Dios se vuelve a cegar, como él es más que todas las inteligencias que tiene aun de él mismo menos que esto. Y así no hay cuando mejor le goce que cuando su entender se queda ciego y oscurecido y estancado en Dios, que es sobre todo entendimiento; y así le deja oscurecido y ciego. Y como a todas las partes del ánima se le comunica esta fuerza divina del ser de Dios, en todas ellas hace operaciones divinas; y así junto con esa oscuridad divina que le causa en el entendimiento para darle más luz, también le hace en ellas otro efecto de gran merced, que es los que le quedan de vencimiento de todas las cosas y de sí misma. Y así la deja

Las pasiones rendidas.

Quando no hubiera otra ganancia en el camino espiritual sino poder venir uno a rendir sus pasiones, fuera bien empleado todo lo que cuesta, ¿qué miseria mayor se puede representar que una alma sujeta a ellas que no la dejan ser señora de sí, sino esclava de cosas tan miserables? Y es con tanta fuerza como se apodera de ella, que a muchos les parece imposible poderse librar de esta sujeción; y es sin duda que nadie puede presumir con sola su virtud de vencer estos enemigos (aunque estuviese de día y de noche derramando sangre y haciendo innumerables penitencias) si la fuerza de Dios no entra a lo interior a librarlos, la cual no niega a quien con humildad se la pide. Y así les era tan fácil a los santos el vencerlas, como tenían embestida en sí esta fuerza divina. Y así se ha visto personas dadas a extraordinarias mortificaciones, y muy imperfectas y sujetas

a pasiones. Y sería engaño pensar que aquesto sólo basta. Mas cuando la mortificación es de veras, y que no sólo está en lo exterior, sino que llega a penetrar toda el alma y la penetra la virtud divina, esa tal ya vendrá en vencimiento de ellas; pues está dispuesta y sujeta a Dios en todo. Así, el mejor medio para vencerlas es esta sujeción a él y resignación en la voluntad a su ordenación divina, y junto con eso la viva mortificación en todo y por todo, que pasa todos los límites de la razón humana a conformarse por la voluntad divina con todas las penalidades, afrentas y tormentos que le ordenare, y que cuando venga la ocasión, no sea sólo palabras o propósitos, sino que se cumpla en hecho de verdad.

Mas la principal raíz de donde esto ha de nacer ha de ser, como dicho es, de Dios; pues dice el Salvador, que sin él no se puede nada (Joan. XV, 5). Y así cuanto más el alma se allegare a este divino bien, tanto más fuerza tendrá contra sus pasiones, y con más facilidad las rendirá, con el espíritu que este Señor infunde. Y así vale más una hora de verdadera y pura contemplación para esto y salir con ello con perfección, que muchas diligencias nuestras; porque si es de veras el comunicarse Dios en el alma que no le impide, deja en ella innumerables riquezas, porque muy ocupada en las verdades de Dios y en su divino ser, luego la adormece sus males. Y así vienen los santos a tener estas pasiones tan adormecidas y sin fuerza que, aunque no están sin ellas, es como si no las tuviesen. Y así dice el verso que el alma que ya tiene los inmensos bienes que en estas canciones se dicen, tiene con grande gloria y descanso suyo: *las pasiones rendidas*.

Con fuerza las potencias suspendidas.

Esta suspensión de las potencias en este grado o estado del alma, no sólo es una suspensión que suele tener en los principios en la oración de quietud, en que se sosiegan las potencias y todo parece queda sosegado y quieto, sino una suspensión grande y fuerte y poderosísima, en que Dios la lleva tras sí o acaba, y por eso dice que

es fuerza; no que se haya de hacer con fuerza nuestra, sino que de la gran fuerza que hace Dios en el alma, le suspende las potencias, porque ya vive en esta alma Dios como Señor de ella, y así muchas veces la suspende, y amortece los moradores de su casa, no como se dice, como en la oración de quietud (porque allí como el alma está tan deseosa de aquel bien y parece comienza a gozar algo dél y no está del todo fortalecida, antes ha menester mucho cuidado para no impedirle, a lo menos teme que se le ha de impedir cuando ve que vuelve a quedar libre en sus acciones); mas aquí no es así, sino que antes esta divina fuerza de suspensión no la deja atender bien a las cosas y la coge sus fuerzas de manera que no se puede soltar ya. Cuando es en esta continuidad de unión, hasta que la va ilustrando más esas mismas potencias y se las levanta y suspende en Dios; porque como con tanta continuidad el alma recibe la comunicación excesiva de su divino ser, es muy ordinario el suspenderla estas potencias; y trae el entendimiento elevado en este incompreensible Dios, y la voluntad encendida en él, y la memoria perdida en él, y él se lo da para que le sirva, porque estas potencias ya aprehendieron el bien que les concedió en la comunicación que tiene el alma con Dios, y están todas transformadas en divinidad, con que se hacen divinas; y les da una inteligencia capaz en todas las cosas, con que las pasan todas, y no se espantan con novedad ninguna, como están ya transformadas en la inmensidad de Dios.

Y los trabajos que se suelen pasar en la parte inferior no quitan estas aprehensiones divinas en que ya las potencias se embebieron, en cuanto a ellas les cupo, en este divino bien. Y aunque parece en alguna manera se suspenden de estos bienes algunas veces, para no estar actualmente con toda su fuerza y luz dando aquella luz y bien que ya tiene en sí, porque el alma padezca en lo más inferior; mas con todo eso, el entender del alma siempre está en Dios, y su amor en él. Así que estas potencias están en lo habitual ya hechas divinas; y en lo actual muchas veces con mayores suspensiones en Dios, porque todas paran y cesa su operación, con la fuerza de la comunicación de Dios en la divina unión y transformación en él, en cuya

fuerza divina quedan suspendidas en la incomprehensibilidad de Dios, en donde el perderse es ganarse; y así quedan en este estado felicísimo y bienaventurado todas estas partes y fuerzas del ánima hechas divinas. Y así la llama bien, *gloria y ventura*, como se ve en estas canciones y la llama el verso siguiente:

CANCIÓN SÉPTIMA

A tal gloria y ventura
 subir por escalera la convino,
 para venir segura;
 que por modo divino
 los misterios de Cristo fué el camino.

*A tal gloria y ventura
 subir por escalera la convino.*

Bien declara en estos versos el alma como para venir a tan divinos bienes, no sólo fué de un vuelo, sino también andando y subiendo por escalera, porque si, no habiendo subido, quisiese una alma volar, haría poco o nada, si no la tomase el mismo Señor encima de sus alas para dar ese vuelo. Mas es cierto, que aunque su divina Majestad le haga esa merced, con todo eso le conviene ir por escalera, que no es posible sin ese medio se halle en la cumbre, ni que deje Dios de llevarla por él por encumbrada que vaya; pues para eso principalmente tiene un hombre la vida, para caminar y subir a Dios y volar en él.

Y bien se entiende ser Jesucristo esta escala por donde se sube al Padre (Joan. XIV, 6), y no hay Santo en el cielo que no haya subido por él (pues aun los profetas y patriarcas que fueron antes de él y no le vieron según la carne sino en espíritu (Luc. X, 24), con este medio fueron bienaventurados), ni es posible entrar en el cielo, ni en la más alta cumbre de contemplación y unión sin la señal de este Cordero (Apoc. XIV, 1), sin entrar por esta puerta, ni sin subir por esta divina escala de Jacob Gen. XXVIII, 12). Así que en la fe y miste-

rios de este Señor está la seguridad del alma; y aun cuando viere ya faltarle las imágenes y formas de cosas corpóreas o misterios, en que otros tiempos sentía gran fuerza en la fuerza de estas verdades divinas, lo que es esta verdad, entrañada en el alma con inmensidad de estas divinas verdades, jamás la pierde; pues es imposible dejar la misma verdad, antes la tiene con mayor fuerza; sólo está la diferencia de cómo es ésto más o menos espiritualmente, como lo va el Señor obrando en cada tiempo, siendo el camino cierto para venir a este bien; y así se verá. cuán importante es venir por este camino

Para venir segura.

No es posible lleve el alma seguridad sin este fundamento de fe, en donde se incluyen los misterios de Jesucristo Nuestro Señor. Quiso su Padre eterno fuese nuestra guía y el medio por donde nos juntásemos y quedásemos unidos con él. Y así dice muy bien nuestra gloriosa Madre Teresa de Jesús, que no subirá mucho el alma que no fuese por aquí; porque sin tener imprimidas y entrañadas estas verdades divinas y sin buscar el Redentor, sin el cual no hay redención, y sin amar al Amado por quien Dios nos ama, qué bien podemos alcanzar (*Vida*, cap. 12). Hay mucho que saber en cómo ha de ser esto, porque muchos espirituales se engañan y tropiezan aquí. Y si cuando miran a este Amado divino, viesen con verdadero espíritu que él es Dios, y aquella Divinidad suya junta con la humanidad, no les parecería esto impedimento a los que comienzan; porque después en los que van verdadero camino, muy bien conocen cuánta ayuda les ha sido este Señor divino y humano para los grandes bienes que han alcanzado. Y eso no sólo no es estorbo, mas es una centella con que se enciende como una yesca el alma en el amor divino, y aunque no quiera, pierde el acuerdo de él, pues se pierde toda a sí misma; y entonces está mejor en él, pues está en él y en su Padre y el Espíritu Santo, y queda mucho más entrañada en su amor; como de haber estado el Apóstol San Pablo en el tercero cielo (2.^a ad Corint. XII, 2), después de haber visto a Jesús, le quedó

este Cristo Jesús tan entrañado, que decía, él ya no vivía, sino Cristo en él (Ad Galat. II, 20). Y aquí se verá bien cuán en sí le tenía, pues no sólo el acuerdo, sino su vida, era la suya, y era otro él, y le tenía en sí mismo.

Y no se espantará de esto mucho quien conociere la capacidad del alma, en quien cabe Dios, y así cabe Cristo (que en cuanto hombre es menor que él) y todos los misterios y todas las escrituras: al fin infinitas cosas, que todas ellas son menos que Dios. Y sabiéndole de veras tener y conocer a él y transformándose en él, las tiene a todas por más excelente manera, porque no está afectada con ellas en cuanto criaturas, y en particular, como las almas que no saben gustar de la inmensidad de Dios, sino que teniéndole a él, las tiene todas en la manera más semejante a él. Y como no hay cosa tan amada del como su Unigénito Hijo, por quien él nos ama y esa humanidad levantada en él en la misma persona del Verbo eterno, no puede haber verdad sin estar unidos con esta verdad, ni camino verdadero el que a éste no se levanta; y dígolo así, porque el alma que más sube es con esta grandeza de verdad divina; y los que no la tienen con estas veras, no están en este verdadero espíritu levantados de la manera que pide esta altísima transformación (que de ella va muy lejos aquesa duda) porque el alma que la tiene está unida con la misma verdad que es Dios, que la ha enseñado las de sus misterios divinos y particulares en orden a nuestra salud y le fueron medios y fundamento de esta más alta transformación. Y porque fué imposible venir a ella de verdad sin este fundamento, ni pudiera venir segura sin él, dice *para venir segura*

Que por modo divino

Los misterios de Cristo fué el camino.

Mas es de notar estas palabras que dice que es *por modo divino*, porque hay muchos modos de aprovechar en los misterios de Cristo, y aunque en ninguno de ellos falte muy gran provecho, hay un modo divino que excede en grandísima manera para venir con bre-

vedad al fin de este camino y es grandísima misericordia y dón de Dios.

Sólo diremos aquí algo de este modo divino, pues se trata de la unión, y de los demás hay escrito en muchas partes.

Este modo divino es una fuerza y luz inmensa, en que conoce el alma la Divinidad de Dios en la persona del Verbo humanado, en donde así como este Verbo eterno tiene levantada en si con excelencia infinita su santísima humanidad, también el alma mira esa humanidad levantada en Dios por un modo divino, y le siente en esa Divinidad eterna con una experiencia altísima y divinísima, que es imposible darla a entender sino a quien lo sabe; porque aquí Dios humano y divino comunica al alma una divina virtud de su Divinidad y humanidad, en que le conoce con una delgadeza a que no se puede poner nombre, sino el de su misma Divinidad; y con este modo de conocer, le mira y conoce en todos sus misterios. Y cuando la penetra al alma la abertura de sus llagas y sangre vertida, y todas las demás cosas de su vida, muerte y resurrección, y como está en el cielo, y vendrá a juzgar, al fin todas las cosas en que mira a este su Amado, la penetra, junto con eso, su eterna Divinidad por un modo más levantado de lo que se puede decir, que por ser procedido del mismo Dios le llama aquí *divino*. De ahí les suele venir a los santos muchas veces aquel sentimiento grande que tienen en todas las cosas y misterios de Dios, porque tanto cuanto más tienen de él, saben estimar sus cosas.

Mas hay grande diferencia en las comunicaciones, y la diferencia que aun las mismas almas santas tienen de unos tiempos a otros es que, aunque siempre vayan fundadas en esas verdades, van espiritualizándose más. Todo lo que se siente de Cristo y sus misterios fuera de este modo divino y solamente en lo sensible y partes inferiores del alma es de muchos más bajos quilates; mas lo que con ilustrar las potencias penetra, como decimos, lo intimo del alma, es una gloria y riqueza divina que la hace ir muriendo a sus operaciones naturales y viviendo en Cristo. Y en este estado es cosa divina lo comunicación de este Señor; mas dejándose ser llevada de ese soberano bien,

viene a tiempo en que está tan espiritualizado ese sentir divino, que aunque no es en lo que toca a eso la ocupación (digo en aquellas aprehensiones gloriosas, en aquel modo y de misterios) como ya quedaron tan embebidos en el alma, con cualquier acuerdo que tenga se acuerda de aquel bien que en sí tiene embebido y que en todos aquellos años se le ha comunicado tan gloriosamente. Y el sentir y entender del alma es escondido en el ser de Dios en su centro más profundo; y en este ser de Dios siempre más se sume y consume. Y así tanto cuanto más espiritual y crecido es el estado (en que después de acabada de consumir y vivificar en aquella vida suya que es Cristo, que por tanto tiempo la ha ido haciendo morir y vivificarse en él) cuando más se sume en esta muerte y vida divina, tanto con mayor esfuerzo tiene las cosas de este Señor y vive en él, aunque por modo muy más espiritual y divino, porque ha pasado ya del todo su comunicación a lo más espiritual y secreto del alma; de suerte que no anda aquella luz palpable afuera en las potencias, sino ellas están tan elevadas y suspensas en la inmensidad de Dios, y penetrada su sustancia en él y sus eternas verdades con modo altísimo y espiritualísimo, habiendo venido a este bien por el modo divino, que se ha dicho, de sentir de Cristo y sus misterios.

Pues bien, se verá aquí a cuán gloriosa ventura la trajo el camino de este divino Señor desde el principio, yendo aumentando siempre en el alma su amor, hasta quedársele tan divinamente entrañado en sí, y ella en su Divinidad hecha divina; que como desde el principio se funda en la verdad, tiene al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y en ese inmenso y divino ser de este solo Dios verdadero queda en él consumida y transformada como en su verdadero y último fin, comenzando un principio inmenso que no tiene fin (1).

(1) En la segunda Declaración explica los versos de esta manera:

«Que por modo divino
los misterios de Cristo fué el camino.

Este modo divino es muy levantado, porque en Nuestro Señor Jesucristo y sus misterios ve una Divinidad tan inmensa e incomprensible que la hace sentir altísimamente de ellos, que como está unida aquella sacratísima humanidad al Verbo

CANCIÓN OCTAVA

Y habiendo ya llegado
al deseado fin que fué su intento,
tiene, quieta en su Amado,
continuo movimiento,
estando sosegada y muy de asiento.

Y habiendo ya llegado.

En este verso parece quiere dar a entender las grandes dificultades de los caminos pasados hasta llegar al estado de transformación divina, que aunque miradas en el divino gusto que les da hacer placer y servir a su Amado se pueden llamar pequeñas, como le parecía al

divino, mira y conoce el alma esa Divinidad inmensa e incomprensible en él; y así, aunque ve que es verdadera carne la de su humanidad y verdadero hombre con su ánima gloriosísima llena de los tesoros inmensos e incomprensibles que puso en ella su Divinidad, ve que esa humanidad sacratísima, alma y cuerpo está levantada en Dios, y que en él todas las obras de hombre son obras de Dios: por ser una persona Dios y hombre. Y sin haber menester discursos tiene embebida en el alma esta verdad con tan gran fuerza, que de una vista ve esa inmensidad de bienes, y se la hace grande todos los misterios de Dios humanado, y causa grande admiración y amor ver a Dios, por el que nos tuvo inmenso, así humillado para levantarnos y hacernos hijos de Dios y partíciperos de su divina naturaleza, como dice el Evangelista San Juan: á los que creen en su nombre, que no de voluntad de carne ni de voluntad de varón, mas de Dios son nacidos, y el Verbo fué hecho carne y habitó entre nosotros. Pues teniéndole con nosotros con qué facilidad puede un alma, con la divina gracia, unirse a Dios por este medio de la humanidad de Nuestro Señor y Dios Jesucristo, que juntándose el alma a él, como él es Dios, no puede dejar de juntarse con Dios y ahí cobrar fuerzas en él hasta poder sufrir más la fuerza de su Divinidad, como dijo San Agustín a Dios: «Envuelves en carne el manjar que yo por mi flaqueza no podía comer.» Aquí viene muy bien la doctrina de Nuestra Madre Santa Teresa, que dice, no llegará un alma a estos estados altos de oración sino es por la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque si le deja, deja el camino infalible que no puede dejar de llevar al alma que va por él a la misma verdad que es el mismo Dios (*Vida*, cap. 22). Y el fundamento firme del alma para ir á Dios es la fe; ¿pues cómo puede levantar el edificio en él sin ese fundamento? Por él vinieron los Santos a levantarle, y a los grandes excesos de amor de Dios que tuvieron, que si Dios con otro exceso de amor infinito se vino a juntar con nuestra naturaleza humana para comunicársenos y ese fué el medio, ¿cómo quiere el hombre juntarse a la divina sin ese medio? Todo ello está en como le toma el alma, que quien no levanta su corazón de la naturaleza humana en Cristo a la divina con su grandeza e inmensidad infinita, ¿cómo ha de unirse por el modo que tratamos en

Santo Jacob los servicios de catorce años por el amor de Raquel (Gen. XXIX, 20); con todo eso, el encendidísimo deseo que ha padecido el alma con la carencia del bien deseado la fué de gran tormento, dejando aparte lo mucho que le cuesta, que es a sí misma toda, sin

estas canciones con Dios? Y estando la humanidad de Cristo en el Verbo eterno, y nos le dió el Padre para nuestro remedio, ¿cómo puede el alma unirse a Dios sin Cristo y en Cristo?

Cuando llega la unión con él a que sin procurarlo el alma pierda el entendimiento por entonces esa divina humanidad, para mejor ganarla, cuando en el alma cesa toda operación, para recibir pasivamente la de Dios, entonces bien recompensada va esa pérdida, que como decimos es para más ganar en Cristo. Mas esa ha de ser obra del mismo Dios y no del alma; que si ella, pensando la ha de hacer por sus diligencias, deja la Santísima humanidad de Cristo, nunca recibirá la unión de su divinidad ni tendrá la sustancia y duración en la verdadera oración que las almas que llevan verdadero y firme camino en Cristo, como vemos que todos los Santos le llevaron, ¿pues, quién fué ni será jamás como Nuestra Señora que nunca se apartó de la humanidad Santísima que ella concibió en sus purísimas entrañas? ¿Quién estuvo así levantada y junta con la divinidad de Dios que ella vistió de carne? Y si miramos a su gloriosísimo Esposo, Padre y Patrón Nuestro San José, veremos que no se apartaba de la presencia corporal del Señor en donde participaba de su divinidad tan altamente cuanto nosotros no podemos entender ni alcanzar. Y el Gloriosísimo Precursor San Juan Bautista, aunque no tenía siempre delante de los ojos corporales la humanidad santísima del Señor, tenía siempre delante de los de su alma, y en él estaba unido y transformado con tan grande amistad, que se llama el amigo del Esposo, y todo su cuidado era manifestarle y darle a conocer a los hombres; y así estaba más unido a su Divinidad. Y estando con él el día que el mismo Verbo encarnado quiso ser bautizado dél, admirándose todos los espíritus soberanos de ver la humildad de su Criador, y este gloriosísimo Santo no menos que ellos, vió los cielos abiertos y al Espíritu Santo en forma de paloma y oyó la voz del Padre en que le declaró por su hijo amado en quien se deleita como en engendrado de su misma sustancia e inmensidad antes de todos los siglos, y en tiempo humanado. Y si no lo estuviera así Dios en él, ni se mostrara a los hombres, ni se les diera, como se les dió, por ese medio. Pues si miramos a los Apóstoles San Pedro y San Pablo, ya se ve cómo tenían en sí siempre a Nuestro Señor Jesucristo y sus preciosas llagas. A Nuestra Madre Santa Teresa cuántas veces se le aparecía esta humanidad Santísima, este Señor Dios y hombre verdadero, ya dándole el Clavo en señal de su Esposa y su santa Cruz hecha de piedras preciosas, y la que ella amaba, la de su imitación. Y no hallaremos Santo en que no veamos claro por semejantes y otras muchas maneras que todo su vivir era Cristo, ¿Pues quién tuvo la unión con su Divinidad como ellos? Por donde tan claro se ve lo que el mismo Señor dijo de sí mismo en su Evangelio, que es el camino, la verdad y la vida: por él la tiene el alma y entra a gozar y participar de su Divinidad. Y dice en el verso

los misterios de Cristo fué el camino »

reservar para sí la más pequeña parte, antes haciendo entrega de toda consigo a su Amado. Mas ya que le halló a él, por quien lo dió todo, y a sí misma, dice la felicidad divina que alcanzó en alcanzar el bien que deseaba. Y gozosa de verse con él dice que *habiendo ya llegado*

Al deseado fin que fué su intento.

Porque con menos que este bien el alma no se contenta, y con menos que este fin no se satisface, ni la pueden hartar las comunicaciones limitadas dél, hasta recibirle con esta inmensidad en el lugar de su centro. Y como ya ve que éste vive en la vida de su Dios, con el golpe é impetu que sale de esta vida suya (en cuya inmensidad se ve fundada con divina serenidad en aquella vida en quien vive y está transformada) tiene una gloriosa satisfacción con el gozo y presencia de su Amado, que no sabe ponerle otro nombre, sino *su deseado fin*, el más infinito bien que pudo desear; como acá una persona que desearse alguna cosa que mucho ama con grandísimas ansias y se viese con la posesión de ella. Mas hay mucha diferencia; que todas las que son fuera de Dios, después de alcanzadas, son menos y no satisfacen; mas el mismo Dios, no hay alma de cuantas a sí se les dió, que pudiese desear lo que alcanza y goza con esta divina posesión, que después de alcanzada es infinita e inmensa, y por lo mismo le comunica al alma una manera de inmensidad que antes no tenía, recibéndola de Dios, o por mejor decir, recibéndola en sí, siendo transformada en él, que la llena aquel inmenso vacío que sólo él puede satisfacer. Y aunque según su naturaleza la crió Dios capaz de sí mismo, no se la había a ella mostrado este bien, el cual nadie le conoce sino el que lo recibe; y aunque le deseó, no supo lo que deseaba hasta poseerle. Mas su deseo no se contentó con menos. Y llegando a este fin infinito,

Tiene, quieta en su Amado,

Continuo movimiento.

Con estos versos declara bien cuánto la dispone esta gloriosa satisfacción, este bien y quietación divina que goza en Dios, para

servirle con lo mismo que de él ha recibido; porque después de este divino sosiego se levanta a cosas mayores que las que antes hacía, y está con este movimiento continuo obrando por su Dios; porque a quien él hace merced tan levantada es imposible estar ocioso, que son los bienes que obra aquel interior de aquella alma en provecho de los demás, y exteriormente cuanto puede; que con lo mucho que ha recibido está siempre este movimiento continuo en ella. Y como ya las obras de aquella alma son más de Dios que suyas, allí está el mismo Señor moviéndola para todo. ¿Qué fué lo que movió a San Juan Bautista a obrar todo lo que hizo sino aquella abundancia de Espíritu de Dios y santificación suya que tuvo tan de cierto, pues fué el que dió testimonio de la luz (Joan. I, 7), y predicó el bautismo de la penitencia en remisión de los pecados (Marc. I, 4), y después de tan inmensas grandezas como obró en este divino movimiento, al fin dió la vida defendiendo la verdad? ¿Qué les hizo a los Apóstoles San Pedro y San Pablo obrar el fruto que hicieron en la Iglesia de Dios, y sufrir el uno cadenas y el otro azotes, y después entrambos dar la vida, sino este movimiento divino? ¿Y a nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, aquellas ansias que tenía de aprovechar almas (*Caminos de perfección*, 3), y las veras con que lo hizo, y obras con que lo mostró, fundando una religión tan perfecta, quién movió sino este divino espíritu? Y a todos los santos, que hicieron y hacen obras heroicas por Dios, ¿quién sino aquel mismo Señor en quien ya se quietó su centro les da un movimiento de espíritu tan activo y eficaz para obrar siempre por él? Y esto no porque pierdan su paz, sino como están de lleno embestidos de él, es imposible no obrar cosas admirables aquel mismo espíritu, y que sin él sería imposible. Y es cierto, que conforme a la fuerza que tiene, conforme a eso hace su movimiento. Si es grande este espíritu de santificación y de paz, que ya tiene el alma en Dios y que le ha penetrado con fuerza todo el vacío de su sustancia, luego la mueve conforme al querer de Dios, que dispuso y ordenó en cada uno el movimiento que quiso que hubiese: en la Virgen Santísima, que fué la que mayor bien hizo al mundo, después de su Unigénito; y después de ella en el modo que

a todos sus santos se lo dispuso. Porque no se compadece la ociosidad con este espíritu divino, sino que há siempre de tener movimiento en Dios y para Dios. Mas éste, con el sosiego divino de que ya goza, dice luego (1):

Estando sosegada y muy de asiento.

¿Pues qué tal le tiene en Dios el alma que aquí llega? ¿Quién

(1) En la segunda Declaración dice así:

«Tiene, quieta en su Amado.

No se puede decir ni encarecer la quietud admirable que tiene el alma en su Amado Señor; que está como la piedra en su centro; que como lo es del alma este Señor, en él tiene ella todo su descanso y quietud y no hay cosa que la pueda dar sino solo Dios, que como él la crió a su imagen y semejanza, en solo el lleno de ese bien puede descansar cumplidamente. Y como la hizo participante por la gracia de la divina naturaleza, no puede ella tener gozo ni bien en menos que este bien que la sustenta, y es la vida en donde vive y por quien vive: el ser infinito, inmenso e increado que la da ser con una profundidad como pozo sin suelo que siempre puede ahondar y crecer hasta su vista bienaventurada. Y la hizo eterna para que le vea y goce eternamente, y en ella sea glorificado el que la glorifica; y como él es espíritu y la crió espiritual, puede aun en esta vida por su gracia transformarla en sí. Y pudiendo ella tener este sumo bien y siendo capaz de él, ¿como podía quietarse, ni descansar en otra cosa menos que en el que la da aquella quietud, que no se la puede dar otra ninguna cosa; que es quietud que del todo la sosiega y da satisfacción y hartura? Y cuanto más purgada y pura está, tanto con mayor gloria y descanso; y aunque está así quieta en su Amado, tiene

Continuo movimiento.

Cuanto mayor es esta quietud divina que tiene en su Amado, mayor es el movimiento; porque el mayor ardor de caridad que causa mayor luz y quietud en la sustancia del alma, causa el mayor movimiento para obras mayores y más levantadas; como le tuvo sobre todas las criaturas la Virgen Santísima Madre de Dios, porque desde el instante de su purísima concepción siempre tuvo aquel divino movimiento, aumentando cada instante los grados de aquella ardentísima caridad y altísimas virtudes que Dios puso en ella; que si el Bautista le tuvo hasta dar saltos de alegría en el vientre de su Madre con la presencia del Verbo eterno encarnado que traía la suya en sus purísimas y virginales entrañas, ¿cuál sería el de esta Soberana Reina y Señora? Y sus obras fueron altísimas e inmensas como lo son los misterios de Dios que en ella se obraron; y aunque él las hacía todas en ella por el Espíritu Santo, también ella las hacía, pues concibió a Dios y le parió Virgen, quedando entera, como la vidriera cuando sale de ella el rayo del sol, por otra manera altísima y divina que no pueden declarar las comparaciones humanas, cuando de ella salió este Verbo del Padre hecho hombre. Y todas las obras de su vida santísima fueron como de Madre de Dios. Pues el movimiento de su santísimo

puede decir este divino sosiego, después de pasadas las tempestades y turbaciones de su camino, este asiento divino y glorioso que hace en su Dios? Cuán bien conoce de la manera que él trata a los suyos, pues los anega en un río de paz y de serenidad a donde las turbaciones ya no turban, a donde los trabajos no se temen, porque están defendidos de Dios, en quien viven. Está Dios de asiento en aquella alma; aquí se manifiesta a sí mismo y se comunica; y ella está en él de asiento como en su verdadero centro, a donde ella se perdió y anegó; y así no admite aquella paz turbación alguna. Y cuando en la parte inferior pase alguna, con tanta serenidad y fuerza la torna a traer a sí, que pasa como sombra, y sería lo mismo la muerte, porque ya todo es menos que aquel bien inmenso de que goza.

Este es un grande efecto de la diferencia que hay de las almas que no están así fortalecidas y transformadas; que en las que no lo están en continuidad, fácilmente las turbaciones traen a sí la parte superior y la escurecen, como digo, cuando son algunas mercedes interpoladas, que hasta que Dios vuelva por su bondad a aclarar, enviando su luz, anda el alma oscura y aun hartas veces poco apro-

Esposo San José en lo interior de su alma y en lo exterior, sustentando y sirviendo al mismo Dios humanado, ¿cuál fué? Y el de su Precursor y Bautista, el de los Santos Apóstoles, Mártires, Doctores, Confesores, Vírgenes y todos los Santos Fundadores de Religiones como Nuestro Santo Profeta Elías, que está llena la Sagrada Escritura de la grandeza de sus obras, y aun no las ha acabado; el de Santo Domingo, San Francisco, Nuestra Madre Santa Teresa, que volvió a levantar y renovar su Religión santísima como en su principio, y otros en quienes así ardía la caridad y celo del bien de las almas? Y todos lo mostraron con tan grandes obras sin faltar a su ardiente oración, antes con ella, ejercicios, penitencias, caminos y trabajos sin cesar este movimiento divino. Pues así dice aquí el alma transformada en Dios, que *tiene continuo movimiento*, porque le hace el Espíritu Santo en las almas en lo interior, en las obras exteriores, en la soledad, en todo, como él es servido, porque no puede estar ocioso el amor que él las da sin obrar por su Amado; que como la llama del fuego está siempre haciendo movimiento hacia arriba, así el fuego de caridad, que está en el centro del alma, fundado en su centro que es Dios, está siempre echando llamas con movimiento hacia arriba a su esfera inmensa, que es el mismo Dios, que la lleva a donde la mueve el ímpetu del Espíritu y hace que obre obras gratas a él, merecedoras de subir a él en vida temporal y eterna. Y por el sosiego admirable que tiene en él, dice:

Estando sosegada y muy de asiento. »

vechada. Mas en estotra que vamos diciendo sin aguardar a remedio alguno, ni haber menester disposición de tiempo u ocasiones que vuelvan a recoger el alma, cualquiera trabajo de la parte inferior así le anda consumiendo como un gran fuego una gota de agua; y le hace perder la memoria de todo el trabajo pasado. Así queda consumida y abnegada, en aquel mar inmenso del ser de Dios consumida y transformada. Y como paz no turbada ni interpolada, dice que *estando sosegada y muy de asiento*.

CANCIÓN NOVENA

Y cuando de continuo
del Verbo eterno el alma está gozando,
su espíritu divino
mueve un aire muy blando
que todo lo interior va regalando.

Dice de continuo, porque se entienda la mudanza que en ella hace la asistencia de Dios. Como dijo el glorioso Santo Bernardo: «Conoci la presencia del Espíritu Santo por la mudanza de las costumbres.» Y esta continuidad dice, no porque en ella no haya muy grandes crecimientos, mas por la estancia continua que tiene Dios en ella.

Esta soberana merced podemos atribuir al Padre como principio y causa de todo bien, y él la dá a su Verbo para que goce de él con asiento y continuidad.

Y luego dice: que su espíritu divino mueve un aire de amor y la enlaza con su Amado, que es éste trino y uno. Y así como es el amor del Padre y del Hijo amor eterno que esencialmente es Dios; así este Dios verdadero que se comunica y aspira en el alma, la enlaza consigo y con el Padre y el Hijo con aquella particularidad de deleite. Y así siente el alma esta aspiración del Espíritu Santo, que aquí llama *aire blando*, por la blandura y suavidad divina con que se mueve sin moverse.

Hace aquel suave movimiento para manifestarse y darse a sentir

con aquel deleite divino; y es como si un licor olorosísimo estuviese de asiento en una parte, con cualquiera movimiento daría aquella fragancia de sí. Así esta alma en quien mora la Santísima Trinidad (como lo prometió el Salvador que vendría al alma que le amase (Joan. XIV, 23), de continuo recibe estas aspiraciones divinas. Y no es mucho teniendo tal compañía, tan verdadera, tan sustancial y eterna, que la aspira vida e inmortalidad, sentimiento y sabor de vida eterna, teniendo en sí sustancialmente el ser de Dios, dándosele de verdad a sentir por estos modos en la noche de esta vida el que ha de ver y adorar en la luz de la eternidad (1).

(1) En la segunda Declaración escribe:

«Y cuando de continuo
Del verbo eterno el alma está gozando.

Que como dijimos en el verso pasado, cuando el alma se dispone con llegarse a Dios y hacer de su parte con la divina gracia lo que es en sí con ejercicio de mortificación y virtudes, y Dios la dispone con grandes aprietos y trabajos para quedar de continuo con duración en esta divina unión, a donde está gozando del Verbo eterno; porque estando junta con toda la Beatísima Trinidad el Padre la da este su Verbo Hijo Unigénito divino y humano, de que goza como maná escondido; y nadie puede saber los gozos que causa esta humanidad divina y divinidad humana sino los que lo gozan, y más cuando reciben su santísimo cuerpo, alma y divinidad en el Santísimo Sacramento. Y la bondad y piedad de este Señor es tan inmensa, que en muchas maneras y diferentes grados comunica su divina suavidad a las almas que tienen su gracia, conforme a lo que se disponen y él por su dignación divina quiere comunicarles; mas a los que él tiene en esta continua, alta y divina unión, son otros gozos muy en la sustancia y esencia del alma y queda en ella esta participación de deidad y gloria, aunque en lo inferior padezca. Y así con sólo el recuerdo de este divino Verbo encarnado se la causa, y está la fe tan viva con la lumbre sobrenatural, que causa aquellos deleites divinos y soberanos en el alma. Y esta es obra del Espíritu Santo, porque toda la Beatísima Trinidad hace en ella morada; y así dice que cuando de esta manera goza del Verbo eterno,

Su espíritu divino
Mueve un aire muy blando.

Que de este movimiento de aire blando que hace el mismo espíritu divino, vienen las suspensiones divinas, que tocada del Espíritu Santo, que él mueve en el alma, la hace perder de sí, y es llevada con divina suavidad de la blandura de este aire divino, que en más excesiva manera sintió Nuestro Santo Profeta Elías en aquel silbo de aire blando; que todas las obras de este divino espíritu son suaves y divinas, aunque sean fuertes y eficaces, como en los Santos Apóstoles, que vino con repentino sonido y en forma de lenguas de fuego; y aquellas llamas que aparecieron en ellos fuera los hicieron arder suavemente de dentro sus corazones, hechos

CANCIÓN DÉCIMA

En la noche serena,
 en que goza de Dios, su vida y centro,
 sin darla nada pena,
 le busca bien adentro,
 con deseos saliéndole al encuentro.

En la noche serena.

Llámalas *noche*, no ya por aquellas tenebrosas penas, oscuridades y trabajos que se pasan en la purificación del espíritu, sino por aquella oscuridad divina en que goza de Dios en la unión que tiene con él, en donde mientras más entra, más se oscurece con la mayor luz que recibe de esta transformación del alma en Dios, que es el punto que, aunque más se quiera declarar, es imposible, de la manera que allí el alma se ciega en esta luz divina, a que aquí llama *noche*. Y como la paz de Dios, que es sobre todos los sentidos, se la da al alma, llámala *serena*, por ser su propio efecto serenidad y paz, y por la duración en que ya ha acabado de pacificar con serenidad sus turbaciones, quedando en la pacificación divina que tiene,

En que goza de Dios su vida y centro.

llamas; y recibieron este soberano espíritu con tan grande abundancia como los que tuvieron las primicias dél para ser los fundamentos de toda la Iglesia. Y los demás Santos cada uno en su manera, y como este divino espíritu se les quiso comunicar con aquellos excesos divinos, y se comunica por su divina piedad a las almas. Por la participación que el alma goza de la operación suavísima de este Señor Espíritu Santísimo, con que de sí mismo mueve este aire divino, por toda ella, dice:

Que todo lo interior va regalando.

Esto es toda la esencia del alma, todas las potencias. Y cuando las suspende y levanta en sí y las hace perder con esta luz y movimiento divino y hasta el cuerpo llega esta pura y divina suavidad, como dijo David: Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo; tan grande es la dulzura y suavidad de Dios que escondió para los que le temen, y los esconde a ellos en lo escondido de su rostro. Y en él goza este regalo divino que penetra toda el alma y la desvía de todo lo temporal y terreno, dejándola en esta secreta soledad escondida en Dios, y por eso dice en la siguiente Canción: (Gozando, etc.)

En las canciones pasadas se dijo algo de esta vida y centro que goza el alma en su vida y centro que es Dios; aunque como es tan poco lo que puede decirse, para quien lo sabe en solo estos dos nombres entiende bien lo que ello es (digo lo que se puede) harto mejor que lo que se puede decir, pues ello es aquel bien que recibe el alma sin saber lo que es, y tanto cuanto más esto crece en ella con mayor fuerza y participación, más tiene, hasta que viene a este tiempo, en que ya no sólo es aquel bien de que al principio gozaba con alguna noticia y barrunto, sino que ya fuertísimamente la consume. Y si aquel principio es tal, ¿este fin sin fin, qué será con esta continuidad en que le goza

Sin darla nada pena?

Esto es, en cuanto a aquel lugar de su esencia, que no porque no haya de sufrir penalidades en lo exterior e inferior del alma. Mas por estar aquella sustancia suya tan deificada allí, no siente penas. Mas después de haber llegado a este divino estado, o para llegar a él, las tiene tan divinas y espirituales que no se puede decir, ni dar a entender, ni poner nombre, sino con este de *penas divinas*, en que con una fuertísima toda la suspende, y el alma no quiere mayor gloria. Mas después se le quitan estas penas y se queda en aquel puro y divino espíritu (donde ya quedó consumida) y muy continuamente se pierde toda; y si alguna pena recibe, de ordinario no es como la de antes, que ya está dicha, sino en la parte inferior, que muy presto la superior la consume, que es la más íntima, a donde dice,

*Le busca bien adentro,
con deseos saliéndole al encuentro.*

Esto dice por la continua disposición con que está el alma para cumplir la voluntad de Dios, y está siempre mirando al rostro a este su Amado para cumplir en todo lo que le da gusto; y así son innumerables los deseos que incluye este solo deseo: porque aquí hay suma paz, tranquilidad y sosiego, y no se confunden ni perturban los deseos del alma sino en un solo deseo. Está siempre deseando lo que

el Amado obra y quisiere siempre obrar en ella, de todo rendida a su voluntad, como decia el Apóstol San Pablo: ¿Señor, qué quieres hacer de mí? (Act. IX, 6). Y esto no sólo con actos particulares, sino, aunque esos no haga, se lo tiene de suyo este divino estado, y se es como naturalizado lo que ha hecho sobrenatural en ella. Y porque no ha menester violencia para cumplirlo, sino que con gran voluntad obedece la de su amado Dios y Señor, dice que le *sale al encuentro* (1).

(1) En la segunda Declaración se expresa de este modo:

«En la noche serena.

Llámala *noche*, porque por mucho que Dios se la descubra en esta vida, siempre se le queda encubierto y en oscuridad, y esa oscuridad es el medio por donde mejor puede gozar de su divino ser, como no tiene la lumbre de gloria que pone fuerza a los bienaventurados que ya están en el cielo para verle; y todo lo de esta vida es un estorbo para poderle ver, porque se limita el entendimiento con su operación natural, y más cuanto más afectado está con ella, que no puede sentir con eso las operaciones sobrenaturales y divinas. Cuanto más le quita Dios su operación natural y se la oscurece, más apta queda el alma para poderle gozar al modo que se puede en esta vida; porque como va sin el límite natural y él la extiende y levanta a la unión de la inmensidad sin límite de su sustancia y esencia divina, que ella no puede ver en esta vida, cuanto más a oscuras y en fe, se dispone más para conocerle y gozar y sentir el toque de su sustancia con la Divina. Y aunque este toque se hace luego que Dios pone al alma en su gracia, no puede ella descubrirle e irle sintiendo por esta tan alta contemplación y transformación, sino por largo ejercicio de la oración y unión con él. Y aunque levántase Dios a un alma repentinamente a ese bien, como lo hizo con San Pablo, para su duración ha de ser, como hemos dicho, por ejercicio de oración y unión y negación de sí misma y de sus operaciones naturales, quedándose en fe y con obras con que se disponga a este bien. Verdad es que a quien Dios así levanta con esta fuerza le abre la puerta y facilita la entrada, mas no le reserva (como no reservó a San Pablo), de hacer de su parte y trabajar y más y más irse disponiendo para Dios; que no se negó ni se niega de comunicarse a los Santos que se esforzaron por su gracia con amor ardiente, hundiéndose y aniquilándose en un abismo de humildad y propio desprecio y las demás virtudes; que aficionado Dios de ellas, no se puede contener de darse a sentir y gozar a los que así se disponen.

Llámala *noche serena*, porque la oscuridad que aquí tiene de no ver claramente la esencia divina, es ya en estado de serenidad y admirable quietud, acabada aquella terrible noche de trabajos y tormentos que se apuntó en el verso último de la quinta canción, en que se purga más el espíritu; que ya no es aquí la oscuridad de esa manera, sino con otra luz clara y serena que es algún principio de lo que espera en la eternidad; aunque la mayor lumbre de esta vida es noche y oscuridad comparada con la de la gloria y vista de la esencia divina; porque aquí se la descubre Dios a sí mismo encubierto, como dijo en la primera canción, que es para ella

CANCION UNDÉCIMA

El amor la encamina,
 metida entre tiniebla tan oscura,
 y sin otra doctrina,
 camina muy segura
 a donde Dios la muestra su hermosura.

*El amor la encamina,
 Metida entre tiniebla tan oscura.*

No hay cosa que así llegue el alma a Dios, ni que así la encamine a él, como el amor, por el cual se une con él; y es deuda de las almas el amarle, que su ley es de amor, y nadie se puede salvar sin el cumplimiento de este precepto, aunque entregase su cuerpo a las llamas

niebla oscura la inmensidad de claridad que él es en sí mismo. Y el gozar así llama *noche serena*.

En que goza de Dios, su vida y centro,

Es Dios vida del alma, que sin él está muerta; pues en faltándole su gracia tiene la mayor muerte que puede haber, sino es la eterna en cuanto a no poder ya volver a la gracia, que cuanto a la enemistad de Dios es igual; mas mientras le dura la vida del cuerpo puede tener esperanza de volver a la vida de la gracia, que en faltándole tiene mayor muerte que la del infierno, en cuanto a sola la pena. Mas el alma que por la misericordia de Dios vive en su gracia, y tan aumentada que la viene a transformar en sí por tan alta manera (el que es vida de todos los que están en su gracia) con mucha razón podemos decir *que es Dios su vida*. ¿Y los bienes que en ella causa esta vida, quién los podrá decir? Respira con el Espíritu Santo, que es el que la da esta respiración en sí mismo con que aspira a toda la Beatísima Trinidad; de aquí le viene aquel ardor de amor, aquella ocupación continua en Dios; aquel sentir altísimamente de todos sus misterios; aquel meditar de día y de noche en su ley, que cumple con verdad de obras más que con discursos; aquella hermosura de virtudes con que lo está a los ojos de Dios; aquellos dones y frutos del Espíritu Santo. Al fin esta es la vida que el mismo Dios en ella causa, pues en él y por él vive esta dichosa vida, nacida del que es su propia vida, y su centro inmenso, que la tiene en sí y la sustenta, en quien está fundada es el piélago profundísimo, mar inmenso de perfecciones que dél proceden. Y después que ha mirado aquella bondad suma, hermosura increada, que la puso en todas las hermosuras que él crió como una pequeñita huella y rasguño de la suya; amor inmenso que arde inmensamente y abrasa todos los espíritus bienaventurados y a todos los Santos, sin consumirlos, antes alumbrándolos y glorificándolos, y a las almas santas en esta vida las hace arder en sí mismas. Visto que tiene estas y otras infinitas perfecciones, ve que él en sí mismo es infinitamente más que todo cuanto podemos conocer de él. Y a este Señor, que infinitamente es más que todas las perfecciones, llama, *su*

(Ad Corinth. 1.^a, XIII, 3). Mas en estas almas que tan vivamente las enciende y penetra este divino amor, él las guía en todo a cosas altísimas y divinas y las hace cumplir perfectamente la negación de sí mismas y consejos de Cristo. El es el que desde los principios está echando centellas de sí para encender el alma (Luc. XII, 49), y el

centro; que lo es del alma él mismo, y quedándose en él, siente más altamente de su divina esencia; y dice que de él goza.

Sin darla nada pena.

Que no puede haber pena sino gloria gozando el alma de esta vida y centro que hace dulces las penas; no porque no las padezca en el cuerpo é interior del alma, sino porque el amor se las hace sabrosas. Y es tan inmensa aquella bondad y fidelidad de Dios, que no da penas sobre lo que el alma puede llevar y sufrir por él; y si da las penas, da las fuerzas para sufrirlas con su gracia. Y de aquí viene que con ser mayores las penas y trabajos de estas almas, con aquel tesoro divino que en sí sienten, con aquella dulzura divina, con aquel fuerte vino del amor embriagados, los hace pasar por todas las penas y se las vuelve en gloria. Y como el alma siente el gozo de la serenidad de conciencia y pureza de corazón, todas las demás penas con aquesta raíz de descanso, quietud y gloria se pueden bien llevar con paciencia, y aun con alegría; que hasta aquí llega la piedad de Dios, con los que ama y le aman y piden favor, que no se le niega. Y aunque algunas veces haya sentimiento y pena en las penas, lo paga bien el Señor con unos bienes soberanos y divinos; bien como de tales manos. Y como el alma está hecha a gozar aquella gloria en él, y aunque siempre le tiene, siempre desea más tenerle y buscarle, y así dice:

Le busca bien adentro.

Como Dios es el centro del alma, siempre ella desea buscarle en lo más íntimo; y así le busca en lo íntimo como a amigo íntimo a quien ya halló; y como cuanto más busca al que halló y tiene en sí, entra más en él y más adentro, por eso dice: *bien adentro*, siempre entrando más en él. Y como él es inmenso, por más que entre, siempre le queda más inmenso y descubre más inmensidad en que entrar; y así este Señor íntimo, que cuanto más íntimo, la hace conocer es más inmenso y levantado en sí mismo. Viendo el alma esta inmensidad incomprensible, queda como aniquilada y deshecha y se pierde de sí para mudarse más en él, que este es el encuentro divino que hace con él, y dice va a él,

Con deseos saliéndose al encuentro.

Para que él la transforme más y mude más en sí; y como él es *el que es*, estos deseos del alma son ardientísimos y no puede satisfacerlos sino él solo; y por eso dijo David: Tuvo sed mi alma de Dios fuerte vivo. ¿Cuándo apareceré delante de la cara de Dios? Esto es, en la vista de su divina esencia, que en esta vida, por más que se sustente de este divino manjar y beba de esta fuente de agua viva, siempre le queda más ardiente la sed y deseo de él; antes eso que goza la incita más a querer más gozarle y le hace más ardor, y nunca puede gozar del todo este divino encuentro a que el alma sale; y por eso dice con el mismo Santo Profeta: *Entonces me hartaré cuando apareciere tu gloria* (Psal. XV, 15.)

que está abrasando y consumiendo todos los impedimentos que la pueden detener en este camino, y el que ciegamente la encamina en en esta divina tiniebla de la luz de Dios; porque esta es obra propia de amor. Y la enseña y encamina más esta potencia ciega, en cuanto a guiarla a tener más de Dios en la unión con él, que todas las lumbrés y revelaciones (que esas sin perfecta claridad serian nada), y le da una cierta y grande excelencia de semejanza con el mismo Dios, y, como se ha dicho, le da más de Dios que otro medio alguno hasta juntarla inmediatamente con él por diferente y más particular modo que antes tenía. Y así queda ciega, y esta potencia ciega sumida como una gota en el mar de la inmensidad de Dios. Mas porque siempre crece el amor, y sólo él puede en esta obra divina, aunque tampoco pierden su derecho las demás potencias, que divinamente quedan engrandecidas e ilustradas en su objeto que es Dios, salidas de aquella mayor fuerza con que las embiste la luz, que entonces todas las ciega, y así es obra propia del amor eterno que la encamina metida en esta divina tiniebla de Dios.

*Y sin otra doctrina,
Camina muy segura.*

Porque yo aquí pasa adelante de toda la doctrina, de todos los preceptos y de todo lo que humanamente puede saber o alcanzar; porque allí tiene sabiduría divina, que pasa todo eso; que de la perfecta sujeción a la ley de Dios (con que perfectamente se dispone comunicándole allí su Majestad sabiduría sobrenaturalmente), viene ya a estado en que tiene en sí tan embebida su ley, sus preceptos y consejos, como lo están todas las cosas de la fe, y recibe un nuevo esmalte de sabiduría eterna que la levanta sobre todas las cosas. Y así el decir aquí que *va sin otra doctrina*, no es porque le falte ni deje de obedecer la doctrina y preceptos de Dios, sino que tiene ya ese bien en tanta perfección, que para el crecimiento de él sólo el amor es el que puede y vale para guiarla.

También se puede mirar en este sentido que se sabe ya tan de cierto el alma, sin el camino de las doctrinas y preceptos iría per-

didá; mas dejando esto como cosa tan cierta, el amor es el que más levanta, encamina y guía con más cierta seguridad, porque es el que la hace crecer inmensamente en la experiencia de la unión con Dios y participación de su divino ser; que con menos no se contenta el amor verdadero que con comunicar y unirse con su Amado participando de su mismo ser. Y así con inmensos crecimientos de amor le goza en su centro, donde este divino Amado se le manifiesta y muestra su hermosura; y así dice que el amor la guía con seguridad verdadera

A donde Dios la muestra su hermosura.

Lo cual no es menos que esta comunicación y vista de Dios divina, en que le goza el alma con divinidad y gloria, infundiendo en ella este Amado suyo unos resplandores de su divino ser que la hacen al alma resplandor en ellos (Isai. LVIII, 11), vida, santificación y hermosura; y en esta reverberancia y vista recíproca en que estos dos amantes se están mirando, viendo, pues, el alma la hermosura de este Amado suyo, no formado con su entendimiento, no llega, aunque le cabe la parte de luz y conocimiento que sufre su capacidad, puesta sobrenatural para hacerle divino y que entienda divinamente, abnegado y oscurecido en tanta luz y hermosura de que el alma goza como capaz del ser de Dios transformado en él. Si la vista de un rey mortal libra al delincuente de la muerte, la de este rey inmortal e invisible, que no sólo es vista de lejos, sino que en sí la tiene transformada, él que esencialmente es vida, ¿cómo no la causará vida y salvación, y que pueda decir como el Santo Patriarca Jacob: Vi a Dios cara a cara y fué hecha salva mi alma? (Genes. XXXIII, 11.)

Pues bien se ve cuál tendrá Dios el alma que así se está mirando en ella y ella en él con esta perpetuidad y comunicación de vista divina, que aunque no es como la que tienen en el cielo los bienaventurados, es de la misma sustancia que ellos ven y adoran, que ya que no se muestra con la claridad que allí, sino encubierta, es

con una certísima verdad, que por eso en esta vida se llama fe. Mas júntase con esta fe (la cual más oscura tienen todos los creyentes) una luz sobrenatural con que ve el alma esta hermosura del ser de Dios, y mostrándosele la hace salva (Psal. LXXIX 4-8-20). Aquí parece le muestra bien la verdad de aquella palabra que pedía David le dijese Dios: Señor, di a mi alma, yo soy tu salud (Psal. XXXIV, 3.)

Muéstrasele tan amigable esta divina e inmensa hermosura, esta poderosísima sustancia, que le traspasa y penetra en todas sus partes, y todas ellas sienten, aun las más inferiores de la tierra, su rostro divino, esta fuerza espiritual del ser de Dios. Y estando así el alma (lo mejor y más sustancial de ella, que es su esencia), ocupada y transformada en esta sustancia y fuerza divina, que en sí la consumió y mudó, les queda a las potencias un resquicio para ver la gloria de Dios; y con esta divina vista e inmenso sentir, le puede decir con un conocimiento en su propia verdad: *Misericordioso, piadoso*, y todos aquellos divinos atributos que, forzado de la vista de su Majestad, grandeza, misericordia y hermosura, decía el Santo Moisen (Exod. XXXIV, 6). Al fin es un principio de la hermosura eterna de que gozan los santos, no en la igualdad de su vista, sino en la verdad de su sustancia; es una esencia divina encubierta que está presente en el alma, y ella en presencia de él, que la penetra y pone santidad y magnificencia en su santificación (Psal. XCV, 6); que se le muestra con inmensidad en un lugar inmenso y sin limite, que es en él mismo, y sin algún camino limitado, porque ya es en el mar su camino y su senda en las muchas aguas (Psal. LXXVI, 20), y no se conocen sus pisadas, haciendo esto Dios en ella.

CANCIÓN DUODÉCIMA

Y yendo sin camino,

sin que haya entendimiento ni memoria,

la muestra el Rey divino

su virtud y su gloria

como se puede en vida transitoria.

Y yendo sin camino.

Esto es, como lo hemos dicho, en inmensidad, y sin camino alguno limitado para Dios, en lo interior y esencial del alma, porque como ya se ha anegado en aquel profundo piélago de su Divinidad, allí no halla límite, ni tasa, senda particular, ni camino, sino un solo bien eterno, inmenso, desierto de todas las cosas criadas, que en ninguna de ellas se detiene, pasados ya todos los límites de la razón y de las criaturas, y de todas las cosas que podía entender de Dios tasadamente; y le pone Dios los pies en un lugar espacioso, en un divino cielo, más que el cielo, pues él es el Criador del cielo, en donde se extiende, ensancha y camina inmensamente, y sin necesidad de otro camino, porque en esta latitud inmensa camina el alma excediendo a todos los demás caminos, que esos quedan atrás y como acabados de andar, llegando el alma a esta jornada, en donde descubriendo esta inmensidad, cuanto más camina, la descubre de nuevo infinitamente mayor. Y por ir en ella, dice que va sin camino que ella naturalmente pueda entender, sino experimentando divina y sobrenaturalmente en la latitud, altura y profundos de su Dios

Sin que haya entendimiento ni memoria.

Y dice esto, porque ya no llega su entender a esta grandeza, ni es admitido para lo sustancial de esta divina obra, la cual pasa y se hace lo sustancial de ella en la esencia del ánima; y así quedan como aquel perdidas las menores partes de ella oscurecidas y encandiladas de inmenso bien. Y es así lo mejor que puede hacer el entendimiento, y lo que hace sin poder más, por la fuerza que le acaba y absorbe su entender. Y aunque entienda divinamente lo que Dios quiere y para que le dió capacidad, lo más y mejor no alcanza, porque eso es dado sólo a la esencia del ánima. Y como es esta obra propia que hace Dios en ella tan superior, hasta lo menor no lo alcanza, contentándose con lo que alcanza su capacidad, que es entender se hace

allí aquel bien que no entiende. Y como ve que no sólo no ayuda, sino antes estorba, déjase perder y falta, con las fuerzas que a ello le empele, no pudiendo otra cosa, viéndose delante de la inmensa grandeza y luz que le excede; y entonces con esta oscuridad está más divinamente ilustrado que con todas las inteligencias y noticias que no hacen esta inmensa superioridad. A donde también falta la memoria; esto también por un modo divino, que se podría preguntar, ¿cómo puede uno olvidar el objeto presente? Y a esto se dice, que si la fuerza del objeto acabase lo natural, no habría dificultad en que lo natural se pierda, como aun si acá humanamente se desease una cosa con perpetuo acuerdo, si después de alcanzada se embebiere tanto en gozar de ella que viniese a suspender el acuerdo particular, ya se podría decir, que allí se pierde la memoria con lo que ocupa la presencia. Pues cuánto mejor se dirá, no en bienes limitados, sino en un inmenso bien, que con la grandeza y fuerza de su ser engolfa y absorbe el alma, de manera que toda naturalmente la hace perder con la obra sobrenatural que en ella se hace y la deja muy acabada y consumida para lo terreno? De suerte que aunque le da capacidad y providencia para tratarlo, es estando cogidas todas la habilidad y fuerzas del ánima de aquel que la tiene cogido su ser. Y cuando la tiene cegadas las potencias con éste, no sólo rayo, sino luz sin término

*La muestra el Rey divino
Su virtud y su gloria.*

Porque así la conviene recibir esta vista o junta de su Dios divina, faltando en ella todas las fuerzas y capacidad humana; pues no llegan a la alteza y dignidad desta divina vista, ni a comprehender la grandeza de su ser, antes la dispone con echar fuera o amortecer y cegar estos moradores del alma, que la podrían más impedir que ayudar para la vista de aquesta virtud y gloria; por lo cual dijo David: En una tierra desierta, sin camino y sin agua, así en este lugar santo aparecí a Ti, para ver tu virtud y tu gloria (Psal. LXII, 3). Dice *en una tierra desierta* denotando su soledad e inhabitación, porque, si

no es el alma a quien Dios entra en ella, no conoce esta divina región, en donde, como ya es dicho, camina sin camino en inmensidad.

Puédese decir que la llama *seca o sin agua*, porque aunque camina en las aguas divinas de la gracia y del mar profundo de la Dinidad, pasa de buena gana con la sequedad y desarrimo de los consuelos espirituales que la limitan o aniquilan, al menos del bien que hay en este profundo mar; de la manera que si uno desease echarse a nado, no podría en una pequeña esqueba, que no hace más de ponerle más deseo y necesidad del agua. Y por los que parece buscan más esto que las purísimas aguas de la inmensidad de Dios, dijo el Salvador: Dejéronme a mí, fuente de aguas vivas, y cavaron para sí unas cisternas desechas y rotas, que no pueden tener agua (Jerem. II, 13). Y así por huir de esta agua cenagosa que impide, dice que va sin esa agua limitada, caminando por la tierra desierta y seca (Psal. LXII, 3); que también esta sequedad se toma en el sentido de los grandes trabajos que padece un alma hasta llegar a la unión con Dios, que es fuente de vivas aguas (Joan. IV, 10) y mar inmenso, a donde se ha de sumir y ahogar en su inmensidad. Y dice que en aquella tierra santa, libre de todos los impedimentos y estorbos (que no hay en ella sino limpieza y santificación), que es este divino camino en Dios. Aquí en esta santificación apareció este Dios y Señor a ella y ella a él, para ver su virtud y su gloria (Psal. LXII, 3); allí experimenta para sí esta divina virtud en que la deja fortalecida, y ve al fortísimo que le comunica fortaleza y gloria, con una participación gloriosa, inmensa y esencial, aunque no como la de los bienaventurados; mas, aunque encubierta, altísima y divina, que deja al alma penetrada de sí y llena de resplandores divinos. Y así como el Santo Moysen aun en el rostro tenía resplandores de gloria (Exod. XXXIV, 29), tanto que los hijos de Israel no le podían mirar por la gloria que salía de él (2.^a ad Corint. III, 7), así el alma de esta participación de Dios queda mudada en gloria de la que recibe, y que infunde en ella aquel Rey de gloria que la redimió en su sangre vertida, y hizo suyo el reino y ha de reinar con él en todos los siglos.

Y de esta inmensidad de gloria y fruición eterna que le tiene guardada, le quiere dar estas gloriosas prendas el que las dió a sus apóstoles santos en el monte Tabor (Luc. IX, 29), no como se la ha de dar en su eterna gloria, sino

Como se puede en vida transitoria.

Háse de notar que en todas las mercedes y comunicaciones que se encierran en esta divina comunicación de que vamos hablando en estas canciones, y es la misma que se hace en esta vida encubierta, es diferentísimo de lo menor de la gloria que será en la eterna, que siempre la comunicación en esta vida va encubierta y debajo de velo por grande e inmensa que sea; mas con todo eso, se le comunica al alma un bien tan grande, que es imposible darlo a entender en particular en esta tan alta transformación, que es lo más que se puede en esta vida; y así dice, *como se puede, de la más alta manera que es posible*; no que en esta haya de haber forzosamente igualdad en los grados de los que la gozan; porque muy diferente fué el de la Madre de Dios de los de todos los demás santos, y en esos también fueron diferentes. Mas aunque haya más y menos, la comunicación divina que se hace en el centro del alma, de suyo es altísima y nadie llegó a ella que no llegue profundamente a la divinidad de Dios, y es la más alta que se comunica en esta vida; pues que es gozar y participar del ser de Dios de la más alta manera que lo sufre este velo y encubierta del cuerpo mortal. No que sea ver a Dios claramente, mas es cierta participación de su divina sustancia, la misma que en el cielo con claridad se ve.

Aquí camina a ella por fe, y, alcanzada esta transformación, con una lumbre sobrenatural más clara que la de la fe, de suerte que ya no ha menester la fe para conocerle por esta divina experiencia y participación de su divino ser, que es todo lo que sufre el estado de esta vida mortal y transitoria, y la más alta comunicación de todas las demás que Dios hace; la más divina y clara después de la del cielo, y la que más noticia, conocimiento y experiencia le da, por ser tan sustancial y verdadera de aquella luz esencial que adoran los

santos. Y por la claridad divina que con ella recibe el alma, y ensalzando el bien que la hizo en comunicársele en la noche de la oscuridad que causa esta luz divina, dice (1):

(1) En la segunda Declaración hace la explicación siguiente:

«Y yendo sin camino
sin que haya entendimiento ni memoria.

Como esta es obra de amor, dice, sin entendimiento ni memoria, porque esas potencias antes se han de cegar en lo natural. Y dice que va sin camino, porque no le ve el alma cuando camina hasta llegar al término, que como dijo David va en una tierra desierta sin camino y sin agua. Y dice: Así en este lugar santo aparecí a tí, para ver tu virtud y tu gloria; que la propia disposición para verla es ir por esta tierra desierta sin camino y sin agua, que es la soledad y desierto por donde camina en aperturas de trabajos y asperezas sin hallar camino en esta soledad, sino apartamiento y retiro de todo lo criado. Sin saber por dónde, camina solo en fe, y en tan horribles oscuridades que le parece muchas veces se pierde, hasta que el Señor por su misericordia, la saca a tan divina luz, que la llama el Santo Profeta *su virtud y su gloria*. Mas el tiempo que camina por esta tierra desierta no se puede encarecer lo que padece, que es grandemente, y la oscuridad en él es horrible; que ya cuando el padecer es con luz, al fin lleva guía y consuelo; mas en estotra oscuridad si no la ayudase Dios con una fuerza suya secreta y encubierta que no la ve ni siente (como la ama tanto y ve el cuidado y ansia con que ella le desea y busca en esa soledad) no podría sufrirlo; más el que la ama la sustenta y lleva por ahí a tan grande gloria como es mostrarle la suya divina, aunque encubierta, y descubrirse él como quiere y puede en la esencia del alma, y mostrarla sus grandezas, que es más que lo que puede alcanzar por sus potencias. Y así no es mucho que siendo tanto lo que se le ha dado yendo sin camino (por tan dichoso camino) ni entendimiento ni memoria, diga:

La muestra el Rey divino
su virtud y su gloria.

Esta su virtud y gloria le muestra Dios por tantas maneras y con tantas profundidades, que no se pueden decir; y así por mucho que dicen los Santos y almas santas que lo han experimentado y quieren declarar, siempre es con decir, que no se puede decir ni declarar. ¡Cómo se había de poder declarar cosa tan inmensa como es descubrir Dios algo de sí mismo, aunque sea encubierto en esta vida! Uno dice que oyó palabras secretas y no le es lícito al hombre hablarlas; otro, que el que venciese, dice Dios, le dará maná escondido y una piedra blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, y no le sabe sino el que le recibe. Porque para este tan soberano bien de gustar de este maná escondido y saber este nombre nuevo, que no le sabe sino el que le recibe, es necessarió la victoria de sí mismo, con que alcanza la de la muerte, a quien ya puede decir: ¿A dónde esta muerte tu victoria? Que ya en este estado la tiene vencida y la desea como un paso para su eterna felicidad. Y goza de este nombre nuevo, que siempre lo es en los aumentos de su secreto bien. Otro dice, que se engrandeció la ciencia de Dios en él y se fortaleció, de manera que no puede con ella; pues menos la puede decir, como el dijo: ¿Quién podrá decir las

CANCIÓN DÉCIMA TERCERA

¡Oh noche cristalina
 que juntaste con esa luz hermosa
 en una unión divina
 al Esposo y la esposa,
 haciendo de ambos una misma cosa!

¡Oh noche cristalina.

Como si dijera: oh noche, que siéndolo en cuanto a encubrir el Amado de la manifestación clara de su eternidad, eres para el alma

potencias del Señor?, aunque dijo tanto, que son infinitos los misterios y grandezas que dice. Y lo que dijo él y todos, es para significar mucho más de lo que dicen, porque como cosa que no basta el entendimiento humano para ella, sino que no naturalmente entendiendo, entiende. Mas lo dejan así encubierto, porque no pueden declararlo más. Y los Santos dichos y todos, y las almas que ya el haberle hallado es con grandes crecimientos, no se cansan, aunque sea así encubierto, de manifestar, engrandecer, glorificar y alabar a este inmenso Señor Nuestro; y este será su oficio eternamente cuando le vean. Y en esta vida lo hacen estas almas, porque las muestra los poderíos de su virtud y gloria, aquellas inmensas y secretas grandezas que él en sí mismo las ha descubierto, para mostrarlas esta su virtud y su gloria que ven en él.

Como se puede en vida transitoria.

Que como Dios ama tanto a los suyos, no quiere sólo mostrárseles cuando haya de ser con clara vista dándoles lumbre de gloria en el cielo para que le puedan ver, sino aun también en esta vida transitoria, ya que no es con esa vista clara, con otra vista divina y sentir divino de su divina esencia, en que les da como una muestra de aquella gloria infinita que les ha de mostrar en sí mismo eternamente, para que así llevados de este bien puedan llevar los trabajos y dificultades de esta vida, que se les hacen gloriosos con la participación que tienen de esta gloria. Así el glorioso Apóstol San Andrés murió entre resplandores, y, aunque crucificado, glorificado en la Cruz; y el glorioso Apóstol San Pablo se gloriaba en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo que glorifica a las almas de mil maneras. Y porque aquella inmensa bondad de Dios quiere comunicarse a sí mismo a sus criaturas, esto le hizo criarnos capaces de conocerle, amarle y gozarle y le bajó del cielo é hizo padecer tanto por nuestro remedio y quedarse con nosotros en el Santísimo Sacramento y entrárenos en el pecho y en el alma, y con tan estrecha e íntima unión, que dice: El que come mi carne y bebe mi sangre, él está en mí y yo en él. Y viene a ser esta unión en las almas que le dan lugar y se disponen de manera que nunca se aparten ni durmiendo de él, y sientan esta divina unión con tantos crecimientos, que queden así transformadas en él con una participación suya divina tan admirable que sea principio de la que tendrán eternamente.

la más clara manifestación suya que puede tener en esta vida, en que la alumbras divinamente en tu divina claridad cristalina, con que la has hecho su centro un mar de inmensidad, semejante a un cristal en la limpieza y claridad, en donde mora de asiento la majestad de Dios como en su propia morada, y con su claridad alumbró este centro cristalino y le absorbe en el mar inmenso de su Divinidad, dándole mayor resplandor y luz que en todas las demás comunicaciones, para alumbrarla en la ciencia de la claridad de Dios. Más clara eres que el cristal para el alma, pues en ti se le dió (aunque encubierto), del modo que se le ha de dar en la eternidad; mas con admiración grande de cuanto bien y claridad le comunicas en esta vida, juntándola consigo el que es esencialmente luz, haciendo el efecto que hace esta luz esencial en ella, pues de ella recibe toda la que tiene, y ella la juntó consigo para hacerla luz; y así le dice: *Oh clara encubierta*, oscura y clara manifestación de la Divinidad del Esposo

*Que juntaste con esa luz hermosa
En una unión divina
Al Esposo y la esposa.*

Esto dice el alma como agradeciendo tan inmenso bien como le hizo esta oscuridad clarísima, que fué juntarla en la unión del Amado, porque para juntarse el espíritu criado con el increado de Dios, hizo esta junta su misma luz increada y esencial, que a todos nos crió de una naturaleza apta para infundir en ella esta divina luz, o para que quedase infundida en ella. Y así dice, que en esta inmensa y divina luz quedaron en una unión divina el alma con Dios, a quien llama aquí Esposo y Esposa. Y dice que ya en esta unión tan subida, sustancial y divina, se juntan en un matrimonio espiritual, haciéndose el alma un espíritu con Dios, como lo dice San Pablo: que el que se junta con Dios se hace un espíritu con él (1.ª Ad Corint. VI, 17), esto por una altísima manera: que en esta comunicación ya no se apartan, si no están en unión durable, ya mudada el alma y transformada en Dios, hecha una cosa con él. ¡Oh divina unión y

matrimonio divino que así levantas una naturaleza criada a juntarla por este modo altísimo de unión divina con la naturaleza increada; y al espíritu criado con el increado de Dios,

Haciendo de ambos una misma cosa!

Porque si dice el Apóstol San Pablo hablando del matrimonio corporal: que serán dos en una carne (1.^a Ad Corinth. VI, 16); en esta unión, que al fin es divina y apartada, cuán bien se puede decir que esta alma está unida con el espíritu, que se une como una luz en otra, como una agua en otra, de suerte que no admite división; antes tiene mayor unidad, porque le dá sus mismas condiciones en aquella sutileza purísima con que se une, y así ha de quedar hecha luz en la luz; hecha agua en el agua, esto es, unido su espíritu con el de Dios, en cuanto por haberle dado naturaleza y capacidad para emplearla en la inmensidad divina se puede unir con el espíritu divino que la da y comunica condiciones divinas. Y ella en este divino bien queda con perpetuidad.

CANCIÓN DÉCIMA CUARTA

Gozando dél a solas,
y puesto un muro en este prado ameno,
vienen las blandas olas
de aqueste aire sereno,
y todo lo de afuera lo hace ajeno.

Gozando dél a solas.

Sin haber cosa alguna que la estorbe este divino gozo que tiene en solo su Amado, que como todas las demás cosas por ser finitas y limitadas no la satisfacen ni ocupan, por el mismo caso no la embarazan ni estorban, ni quitan al alma de esta divina soledad en que goza de la compañía de su Amado. Aquí el solitario, que calló y se levantó a sí sobre sí, recibe la omnipotente palabra de Dios en medio

de su silencio y soledad, y no sólo levantado sobre sí, sino en el cielo empíreo de su centro, más alto que los cielos materiales, pues se levanta al Señor de los cielos y se junta con él por unión y transformación.

No le estorba ya el mundo, porque le tiene debajo de los pies; no la carne, porque la tiene vencida y mortificada; no el demonio, porque ya aquí no llega ni puede llegar; no la muerte, porque ya con la fuerza de su Dios le ganó la victoria y la tiene vencida, y con razón puede burlarse de la muerte y mortalidad de esta vida y decir con San Pablo: ¿A dónde está muerte tu victoria? ¿A dónde está tu estímulo? (1.^a Ad Corinth. XV, 55); que es el pecado, como dijo él mismo, tomando aquí por muerte, no sólo a la del cuerpo, sino también a todas las cosas que le eran impedimento y estorbo de esta divina soledad.

Y alcanzada la victoria de aquesta muerte, a donde queda absorbida y deshecha y vencido lo más fuerte, ¿qué cosa habrá que estorbe esta soledad divina en que tiene a su Amado gozando de él a solas?

Y puesto un muro en este prado ameno.

Dice *muro*, por las grandes fuerzas con que está defendida y amparada el alma, ya no sólo con su resistencia, sino con la fuerza divina, que tiene como muro para su defensa, en donde ya han perdido su fuerza y esperanza los contrarios, y no osan parecer, ni hacer guerra, ni pueden romper esta fuerza divina en donde está amparada el alma y defendida, ni entrar a perturbar la quietud y paz que goza en aquel *prado ameno*, que así le llama por el espacio de su inmensidad y hermosura, con las infinitas diferencias de tantos bienes, que así como flores divinas le tienen esparcido, y tomando este prado por la sustancia de Dios, que goza en su centro, en donde están inmensas hermosuras de atributos divinos y más bienes que no alcanza el alma.

Estando ella gozando sustancialmente de este divino bien, él mismo con su fuerza le sirve de guarda y resistencia; y en este huerto

así cerrado y cercado, le marea un aire de eternidad, que parece sólo da noticia de vida eterna, haciendo poner olvido a todo lo de esta breve y mortal, y así como una suavísima marea que suavemente anda por toda ella y la penetra con este gusto y sentir de vida divina y eterna. Estando recogida toda el alma en la inmensidad de este divino prado del ser de Dios sin que la perturbe ninguna cosa miserable y extraña, y moviéndose este espíritu de inmensidad eterna,

Vienen las blandas olas

De aqueste aire sereno

Y todo lo de afuera lo hace ajeno.

Estas divinas olas penetran el alma, y se levantan en una inmensidad, suben hasta los cielos y bajan hasta los abismos, aunque con suavidad y blandura divina, que llevan al alma altísima y divinamente. Con ellas se levanta, más alta que los cielos materiales, al cielo empíreo, donde mora Dios en su centro, y la bajan a los profundos de su nada, y menos que nada, de lo infinito que merecía por sus culpas. Y en esta verdad queda resuelta en nada; y transformada en el alteza del ser de Dios, siente un aire divino (que es Dios sustancialmente), un toque del Espíritu Santo, que la hace perder todo de sí y suspender sus sentidos, con que quedan amortecidos y sin fuerza para todo lo de afuera. Y así dice *que todo lo de afuera es ya ajeno*, esto es, que está tan desasido y apartado todo lo que es de afuera, que no entra en aquel su divino centro, en donde no tiene por propio sino a solo su Dios, en quien está transformada. Y así dice que todo lo demás es ajeno de ella, y no entra en ella ni hace asiento.

Y así las almas que están en este estado tratan todas las cosas terrenas como ajenas y como si no las tratasen para lo que es entrarles en los límites de su secreta inmensidad, a donde sólo el espíritu de Dios está apoderado, aunque las tratan por amor de Dios como a criaturas suyas. Mas por la desigualdad que tienen con el Criador, en cuya presencia son como nada, y el alma estar del todo transformada en él, dice que el ser sustancial de su Criador y la fuerza de su divino

espíritu, que con blandura y suavidad eterna la penetra, la hace todo lo visible ajeno.

CANCIÓN DÉCIMAQUINTA

Aquel Rey en quien vive
la tiene con gran fuerza ya robada,
y como le recibe
de asiento en su morada,
la deja de sí toda enajenada.

Aquel Rey en quien vive.

Llámale *Rey* por la inmensa majestad y poderío grande con que se apodera y enseñorea del alma como Rey de su Reino; y así en todas sus divinas operaciones, salidas de esta comunicación en su centro, que es la habitación de Dios, tiene gran majestad, grandeza e inmensidad, tanto, que la hacen perder en sí misma y mudarse en Divinidad y en vida. Y por eso dice *que vive en él*, porque ya no vive en sí misma, sino en el que ama; y recibéndola toda en sí,

La tiene con gran fuerza ya robada.

Esto es, que con su grande y divina fuerza la ha quitado a sí de sí misma, y la ha tomado él por suya y apropiádola a sí mismo, como el que quita una joya preciosa suya de poder de quien la tenía usurpada, y como propio dueño se aposesona y enseñorea de ella. Porque esta joya preciosa del alma la tienen usurpada sus sentidos y operaciones naturales, de suerte que en cuanto a su voluntad de ella (la que así está) no tan propiamente es hacienda de Dios como la que él roba de esta suerte, que ya de toda ella no queda parte que no sea toda de él, que la ha robado.

Aquí se hace un perfecto holocausto en que no se reserva parte ninguna y viene a quedar toda en el que así la roba para sí, mudada en él; porque cuando ella se tiene, son sus operaciones muy limita-

das y naturales; mas cuando está ya en poder de Dios, tiénelas levantadas y divinas, como ya no suya, sino propia del que la ha robado.

Y como le recibe

De asiento en su morada.

Dice que le recibe por la inmensa capacidad de su ser dispuesto a recibirle con inmensidad. Mas este recibirle es para ser dél recibida y consumida en su Divinidad e inmensidad; así como dijo al glorioso San Agustín: Manjar soy de grandes, crece y comerme háis; no me mudarás en tí como manjar de tu carne, mas tú serás mudado en mí (San Agustín. libr. VII Conf., cap. 10). Y como dijo la esposa: Mi Amado para mí, y yo para él (Cant. II, 16). Porque el alma es capaz de él, y él traga y consume en sí al alma, como infinitamente la excede. Y recibiéndole ella, y robándola él toda, con continuidad y asiento durable, para que ya no viva en sí sino en él,

La deja de sí toda enajenada.

Esta enajenación se hace con la fuerza de la comunicación de Dios, que la ocupa, y por ser tan grande la acaba sus operaciones naturales y se las muda; de suerte que si su entendimiento entendía de una manera, ya aquel modo de entender falta, y entiende divinamente; y así las demás potencias, como se ha dicho. Y queda tan enajenada de todo lo terreno, y al fin toda el alma de suerte, que suele no saber lo que ha de hacer, como a una persona le acaecía, que tomaba este remedio de dejar las cosas que había de hacer donde las encontrase, para tener acuerdo con la vista, y no faltar en las de obediencia.

Mas este enajenamiento no es cosa natural, como algunas veces suelen tener personas, que, con algún vehemente o natural descuido o falta en la salud, suelen enajenarse de sí; que como las causas son naturales, así es aquel embebecimiento o traspaso. Mas esta enajenación no es cosa natural; como la causa de ella es tan sobrenatural, como procedida de la unión y comunicación divina de la sustancia

de Dios, tal cual es la causa, tal es el efecto. Y así quedó esta alma bañada de Dios, y su enajenación es toda divina en él. Y así parece que de aquel golpe de gloria que recibe de Dios en su centro, se deriva y extiende hasta coger lo más bajo; y así todo lo que mira le parece bañado de luz de gloria y Divinidad; que el alma vista aun por los ojos del cuerpo es tan fuerte, que hasta que se va más recogiendo al centro y dejando más libre lo de afuera, tiene esta grande enajenación, puesto que allí en su centro profundo emplea tanto su fuerza, que va siempre mayor sin comparación esta obra espiritual y divina, y ya aquellos sentidos que la ocupaba aquella fuerza de gloria, los ocupa una puridad de inocencia que sale de adentro, aunque juntamente con mitigársele aquella grande enajenación gloriosa y quedar algo más suelta, la parte inferior suele padecer en ella gravemente. Mas como se ha dicho, lo hace olvidar aquella puridad y santificación que mora en el alma: de suerte que acabado de pasar algún grande trabajo en la parte inferior, queda tan desecho como sino hubiera sido; y es, porque tanto cuanto es mayor la fuerza divina de adentro y más espiritual, sutil y penetrativa, hace más perfecta esta abnegación y este consumir divino.

Y quisiera yo harto saber declarar esto, cómo siendo esta postre-
ra más fuerte y activa, es más sutil, delicada y espiritual; siendo, como es, más inmensa y más fuerte, por qué no emborracha los sentidos de la manera que cuando comienza a apoderarse del alma este divino golpe de gloria, sino que penetrándolos más activa y eficazmente, esta postre-
ra los deja en lo natural más perfectos y enteros, aunque con debilitación y más mudados y consumidos, como quien les ha quitado sustancialmente su propiedad, y modo de sentir, por ocuparlos en un sentir divino mucho más suave y delgado, aunque más inmenso, poderoso y fuerte. Y así lo primero es entender y sentir ellos a su modo bajo y natural; después aquella ocupación penosa y tenebrosa y aquella luz divina que los baña y embriaga, cubre y se apodera de ellos, hasta que después con otras penas y tinieblas divinas vienen a adelgazarse con una sutileza divina, estando ya con lo pasado que se ha hecho en ellos (por lo que se hace

en el alma), más acabado y consumido su propio natural, y más acabado el impedir a esta fuerte penetración de Dios; porque aunque él mismo es el que se comunica en un estado y en otro, y el mismo ser de su Majestad con su inmensidad, ya se sabe, que cuanto más entra el alma en él, se le comunica más espiritual y divinamente y conoce más de su ser divino. Y por la mayor fuerza y grandeza en que en este modo se comunica, aunque con más suavidad y libertad divina, le llama en la canción siguiente *fuerza poderosa*.

CANCIÓN DÉCIMA SEXTA

Como es tan poderosa
la fuerza de aquel bien con que está unida
y ella tan poca cosa,
con darse por vencida
pierde su ser y en él es convertida.

*Como es tan poderosa
la fuerza de aquel bien con que está unida.*

Es tan poderosa esta fuerza divina, que así deshace el alma y la consume, como lo quedaría una gota de agua en el mar. Y así va hablando en esta canción del efecto de la unión y declarando el poderío, grandeza y fuerza con que hace Dios en ella todas las cosas dichas, que como fuertísimo y poderosísimo amador suyo, con tanto poder se apodera del alma que tiene consigo unida, que la deja mudada en sí por esta transformación divina. Y de esto nadie se debe espantar, que siendo el alma apta para recibir a Dios y ser dél recibida, y él un ser divino y eterno, en tres divinas personas, tan poderoso, tan fuerte, tan inmenso, y el que verdaderamente es vida, si esta vida eterna y divina más se le descubre al alma y participa de ella con más fuerza ¿qué mucho, que el que es tan fuerte la deshaga para hacerla de nuevo más semejante a él, y clarificar la que estaba oscura, y purificar la que estaba impura, y al fin recibirla y mudarla del todo en sí mismo, sin que pierda su propia naturaleza, sino que-

dándose cada una en su ser, se haga esta unión tan divina por la sutileza con que se penetra y empapa la una con la otra, de manera que quede la criatura mudada en el Criador, quedándose ella criatura y él Criador? Mas por tenerla recibida en sí, la deja deificada y con las propiedades y condiciones del Criador, cuya fuerza es tan inmensa, que la va escondiendo hasta ir la confortando para sufrirla. Mas con la continua unión y transformación la muda de tal suerte, que puede recibir esta divina fuerza de la manera que en esta vida se la da, a cuyo grado responde el eterno; y quedándola con todo eso encubierta la inmensidad de su Criador, la cual jamás llegó, ni llegará a comprender ninguna criatura; aunque se les da inmensamente, y misericordiosamente la muda en sí, y deshaciéndola, sin que quede suelta de el cuerpo ni desatado el lazo de la unión que con él tiene, sino antes haciéndole participante de mil bienes; y siendo como es este Señor y Dios, que la penetra, tan poderosísimo y terrible (aunque con esa terribilidad tiene inmensa suavidad, para que también ha menester el alma la conforte por ser ella tan pequeña y tan nada), después de haber dicho y mostrado esta inmensidad y fuerza de su Criador, muestra su poquedad diciendo:

Y ella tan poca cosa.

Con cuánta verdad se manifiesta aquí su poquedad del alma llegándose más a la verdad; pues ello en su misma verdad no hay modo ninguno de humillación ni conocimiento criado que llegue a lo que es en sí. ¡Y cómo quedó después de la culpa ésta que antes de suya era nada, aunque engrandecida con tantos dones de Dios! ¡Qué llena de malicia, de ignorancia, de innumerables miserias, alma y cuerpo, como un manantial de todos los males! Y mirado también (no en el sentido de la infima miseria de tanto daño; pues con su sangre vertida y tan grandes misericordias Dios los repara) sino en la pequeñez del alma; ¡qué misericordia tan grande es, que el que no cabe en los cielos, ni en otros innumerables muy mayores que creara (ni en esto puede haber comparación alguna, pues al fin todo tiene

término, sino él solo), quiera caber en la que para él es como nada! Mas es una criatura suya, amada suya, tanto, que se humilló por ella tomando forma de siervo, como él fuese Señor de todo (Matth. XX, 28), no dejando lo que antes era, mas recibiendo lo que no era.

Para que fuese esta criatura suya remediada y levantada en él, levantó la naturaleza del hombre a que fuese Dios en su misma persona, y en él levantó en sí a todos los hombres, como lo dijo el mismo Señor: Padre, quiero que los que me diste, a donde yo estoy estén ellos conmigo (Joan. XVII, 24), para que vean mi claridad. Y también dice, que la claridad que le dió su Padre, se la dió a ellos, para que sean una cosa, como el Padre y él son uno; él en ellos, y el Padre en él, para que sean consumados en uno (Joan. XVII, 22 et 23). Y hablando de la unión que tiene con él (que aunque no es la de la humanidad de Cristo con el Verbo Eterno), en esa misma levantó Dios la naturaleza humana, y también la juntó consigo en unión divina; y con particularidad a sus amigos los hace un espíritu consigo, dándoles así este bien con una experiencia divina, que nadie lo sabe sino quien lo recibe. Esto más parece que podemos decir es llamar grande al alma que pequeña, siendo tan clara la distancia que hay de Dios a ella; él tan inmenso, y ella tan nada. Mas este es el altísimo misterio y bien de las criaturas racionales, que siendo tan pequeñas y tan nada en respecto de Dios, las levante él en sí, para que verdaderamente gocen de él mismo. Y cuanto más esta nada se aniquila a sí misma, tanto más habilidad tiene para que se extienda su capacidad en la inmensidad de Dios; porque en ésta *nada* sin detenerse en cosa limitada; lo cual no hace de esta manera quien se detiene en algo, o le parece es algo. Mas esta alma, de quien se dice estar aniquilada a sí y extendida en la grandeza e inmensidad de Dios, tiene esta cierta verdad en su misma verdad más que con conocimientos limitados. Aquí es donde más de verdad conoce su nada, viéndose a sí resuelta en nada en la grandeza de tan inmenso Dios, y siendo engrandecida la ciencia de Dios tan distantemente de lo que alcanza la criatura. Fortaleciéndose esta inmensidad, no puede con ella quedándose en los límites de su fuerza y habilidad natural

y de su nada; y así se rinde del todo a la grandeza de su Dios. Porque siendo ella nada, y no pudiendo nada, y haciéndolo todo Dios, para que él haga este altísimo bien en ella de juntarla consigo por esta divina manera, no lo puede ella alcanzar mejor, que es

Con darse por vencida.

Y así, como ya al alma se le han acabado todos los modos humanos, y para los divinos no puede ella cosa alguna, dice *que se da por vencida*; como si dijera: que se deja que haga Dios de ella a su voluntad del todo, sin hacerse parte en cosa alguna, sino dejarse vencer del que la ha vencido. Y aunque invencible, también ella le ha vencido de amor y tenido lucha con él hasta vencerle, haciéndose fuerte contra él. Por el amor con que le ha alcanzado y tiene por suyo, aun él la bendice con misericordia tan inmensa. Por eso mismo aquí no le suelta ni deja del brazo de su divina unión; mas antes se deja a sí misma en el que la tiene en sí, y ha hecho una consigo, deshaciéndola de lo que antes era, y mudándola toda en sí mismo; y así dice:

Pierde su ser y en él convertida.

Aquí se ha de entender que no pierde el ser de su naturaleza para hacerse de la naturaleza de Dios, que eso es imposible, pues la naturaleza increada y la criada son tan distantes la una de la otra y tan distintas; y así se queda cada una en su ser. Mas dice aquí que *pierde su ser*; esto es, que pierde aquel ser que antes era en ella oprimido con las cosas humanas y afectado; y ha sido con ellas hecho ser de pecados el que había de ser purificado y unido a Dios en limpieza y santificación. Y aquí por esta divina transformación queda mudada y convertida en él por esta unión. Para la cual se suelen poner algunas semejanzas; como es la del hierro, que sin perder su naturaleza en el fuego, pierde sus propiedades, y queda hecho fuego. Y mucho más propia y divinamente es en el espíritu, que no hay semejanza corporal que le cuadre. Y así espiritual y divinamente en

esta divina unión la purifica y da nueva semejanza con él, y hace admirables efectos. Y uno es, que va utilizando en ella todas sus cosas y acciones (como las ha mudado en Divinidad), que parece todas las que la podían hacer estorbo, son ya como unos accidentes, y el mismo cuerpo no la estorba, porque ya está todo sujeto a Dios y mudado de manera, que no tiene las pesadumbres y contradicciones que antes.

Y aunque se le vayan consumiendo las fuerzas y padezca falta de ellas, de manera que a veces se las tome (tanto que parece dificultoso el moverle), y en el sentido padezca de diferentes maneras, en él en todo está sujeto y da lugar a la inmensidad de Dios, que como tan terrible, está apoderado de todo, y con la fuerza de su espíritu lo espiritualiza y tiene en sí. Y así dice *que queda mudada en él*. Y muchas veces, como está el alma en Dios, siente es como si fuese lo interior de su esencia como un vidrio cristalino por donde salen los rayos del sol; mas aquí no es cosa corpórea esta esencia, como lo es el vidrio; así sale muy mejor, penetrando Dios esta esencia, desde su mismo ser eterno e inmenso, con un rayo de luz u ola de agua (aunque no es ninguna cosa de éstas, sino del mismo ser de Dios), que suavemente siente que sale con un movimiento suave como de su mismo centro, que está fundado en Dios. Digamos que le recibe de Dios, el centro, no con novedad de recibir a Dios, sino como siempre le tiene (mas hace algunas veces este movimiento), como si de un estanque de agua saliese un golpe de ella, o del sol un rayo, o se menease una olorísima redoma, dándose a sentir su olor. Así hace este movimiento este gran Dios, que mora en su centro, y desde allí sale hasta los extremos, bañando éste poderosísimo e inmenso el centro de esta alma, que ya tiene en sí, y desde allí toda ella y todo el cuerpo; y tomándole las fuerzas con suavidad, aunque no pierda los sentidos, mas no para en nada porque toda la baña este ser de Dios. Y lo que dura este rayo divino de su Deidad toda la ocupa el alma y cuerpo; y si usa de algún sentido, cuando esto afloja algo, o siendo menester, es como si no usase, y pierde mucho la fuerza del habla; que aunque Dios tenga tan confortados los sentidos y tan bañados

de su divina verdad y luz (como en realidad de verdad los fortalece, y parece que aunque usa de ellos, no usa muy de ordinario, aunque en un modo están más hábiles y capaces), con todo eso, este movimiento del mismo ser de Dios, es tan fuerte y suave, que toda la coge y amortece.

Y este rayo y golpe de agua (que no es esto, aunque se dice así), no es limitado, sino inmenso, pues es del mismo ser de Dios, y de ese mismo ser de Dios tiene el gusto. Parece fácil, cuando llegue su divina voluntad, el romperse una muy pequeña tela que hay para descubrirle claramente, que será con la muerte. Y al fin, da este infinito bien y Señor del alma tantos bienes y efectos divinos; que es imposible poderse decir ni dar a entender.

Y así se ha dicho tan corto, y llevará muchas faltas. Vuestra Reverencia las enmiende y pida a este Señor Nuestro perdone las muchas que en todo tengo y me sepa aprovechar yo, para agradecerle, de su divina luz, y no me quede con sólo el decirlo, que con ella es fácil, aunque dificultoso de obrar, si no es en las personas a quien su majestad hace tan inmensas misericordias, y es el que lo hace todo. Sírvase de comenzarlo en mí y en todos sus escogidos; y en Vuestra Reverencia, Padre mío, aumente estos divinos bienes para su gloria. Amén.

CANCIÓN DÉCIMASÉPTIMA (1)

No porque jamás pueda
 ser, que su esencia pierda la criatura,
 sino que como exceda
 en Dios el alma pura,
 toda en él se convierte y transfigura (1).

(1) Esta canción, como en otra parte se dijo, la compuso la autora después de escrito el primer Comentario. Por eso su explicación sólo se encuentra en el Comentario segundo, de donde la he tomado.

(2) Esta canción se halla algo diferente en otros originales y copias. La presente redacción creo es la última que hizo de ella su autora.

*No porque jamás pueda
ser, que su esencia pierda la criatura.*

Porque eso es imposible dejar ella de ser criatura para ser Dios, si no que, quedándose criatura ella en su esencia, por la unión y transformación en Dios con tanto exceso, que excede a sí misma, venga, como es espíritu, a transformarla Dios en el suyo divino, dándole esta participación de sí mismo; y así dice:

*sino que como exceda
en Dios el alma pura.*

Que la pureza del alma es la que la dispone para esta divina transformación; porque la sabiduría de Dios, que es él mismo, pureza infinita, no habita en alma mala e impura ni en cuerpo sujeto a pecados; antes para unirla a sí, la purifica y, cuanto más la va levantando a sí, la va haciendo más pura y parecida a sí mismo; y así se puede decir:

Toda en él se transforma y transfigura.

Que es el fin para que él crió al alma para que por gracia y caridad se una con él y haga semejante; y cuanto mayor fuese la semejanza que tiene con él en esta vida, por la misma gracia y caridad, tanto será mayor la semejanza en la gloria, de su gloria; mayor la participación de su divina naturaleza; más clara la vista de su esencia divina; cuyo es todo y toda la alabanza y honra y gloria en los siglos de los siglos. Amén.

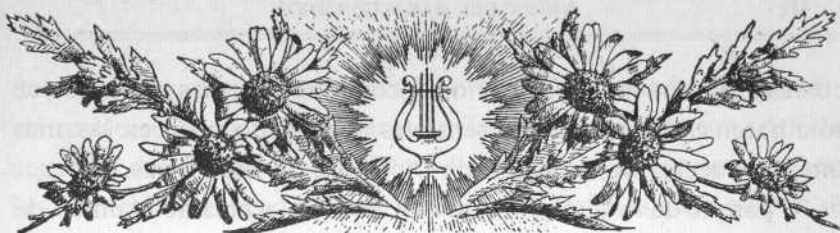
Fin del Tratado de la Transformación del alma en Dios.

Tratado de la unión del alma con Dios

por la

Madre Cecilia del Nacimiento

Carmelita Descalza.



Tratado de la unión del alma con Dios. ⁽¹⁾

Jesús, María, José.

AUNQUE se me hace muy dificultoso poner por obra esta obediencia, diré alguna cosa, por cumplirla, en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, que el santísimo espíritu de este Señor y de su Eterno Padre es poderoso para guiar mi pluma, viéndome yo muy claramente inhabilitada para ello; porque el gusto de las cosas de Dios, cuanto más son fuera de razón y sentido, tanto más dificultosas de declararse, tanto mayores y eternas y apartadas de las comunes y temporales, y tanto menos conocidas y entendidas por los que vivimos en este tiempo, mientras no se nos manifiestan con la clara vista de Dios. Mas tanto cuanto más de éstas se gusta, tanto más, aunque por resquicios y vislumbres, se manifiestan mayores y más conocidas a los que las reciben con mayor grandeza, aunque no las

(1) Este Tratado es al que se remite la Madre Cecilia en el verso último de la canción quinta de la obra anterior. Su mérito es verdaderamente extraordinario. Pasma y asombra el ver con cuánto acierto y perfecta comprensión de la materia habla la autora de un punto tan delicado de Mística Teología como es el de la unión del alma con Dios. Toca a veces cuestiones profundas de Teología Dogmática, y se ve por la claridad con que las trata que dominaba perfectamente esta ciencia, aunque ella en un principio quiera, por humildad, decir otra cosa. Juntándose, pues, en la autora la ciencia mística, teórica y experimental, y el conocimiento profundo de la Teología Dogmática, adviértese la excelencia de su obra. Nada más diré en recomendación de ella. Sólo advierto, que tiene el mismo defecto que noté en el Tratado anterior, el ser un tanto oscura en algunos puntos, por la misma razón que allí apunté.

conocen por los sentidos exteriores, como hay muchas personas que sólo hacen caso de las cosas sensibles, reparando poco en las más interiores acerca de la esencia de Dios y las de sus ánimas.

Y porque de lo que aquí se ha de tratar es acerca de la unión de estas dos esencias, tenemos harta necesidad del favor divino para acertar a decir alguna palabra de lo que se puede colegir acerca de esto por quien no tiene letras, ni perfección para tratar de ello. Y así de ninguna suerte diré declaración de lo que es unión esencialmente, porque eso es dado a los Teólogos, sino sólo algunos barruntos o sentimientos de lo que sin sentir, o sintiendo, de aquí se colige; y aun eso, no sé cómo me pongo a hacerlo, que es sin saber cómo lo tengo de poder decir. Grande fuerza tiene la obediencia; si es voluntad de Dios que yo la cumpla, él dé lo que manda, y mande lo que quisiere, que a todo mi parecer bien cierta estoy yo no quiero nada, sino cumplirla; ni tiene que querer otra cosa quien tan claro sabe que es nada.

Ya se sabe bien tiene Dios en sí todas las cosas, y les da vida y ser, como autor de ellas, y de esa suerte también está presente en los infiernos, aunque para mayor tormento de los condenados; también lo está en los pecadores, aunque ellos están como muertos en él, y para él y para sí mismos, mientras no vuelven a su amistad; y así ninguna cosa les aprovecha de lo que ellos hacen, ni se les comunica de esta suerte.

También en las ánimas que están en gracia para mayor mérito y salud eterna de las mismas; y aunque no puede haber certeza de esta gracia, si Dios con cierta revelación no lo manifiesta, con todo eso tiene él muy muchas de éstas entre sus criaturas. Mas aquéllas son dichosísimas a quienes dió barruntos de sí mismo, o, por mejor decir, se supieron aprovechar de los que da a todos los que tienen su gracia. Dejo ahora aparte casos particulares, en que Dios particularmente muestra su grandeza, y no la es pequeña la que viene a hacer con muchas almas, tan fieles, que nunca se cansan, aunque él más se esconda; que al fin tarde o temprano viene colmadamente a pagar esta fe y a hartar esta sed con bienes eternos. Pues para decir algo

de este punto, después que el alma se va ejercitando en los primeros ejercicios, y sin cansar, venciendo contrarios, con perfecta negación de sí misma, vala Dios, disponiendo por sus grados, con los de oración, antes de éste, y con infinitos trabajos, para que así se vaya haciendo capaz, y con la continuidad de sus ansias y deseos venga el Señor a hacerle esta merced de darle algún toque substancial consigo mismo, el cual toque es tan grande, que pone una hartura y satisfacción eterna. Será imposible que quien llega a tener este toque, le ignore; verdad es que no es toque corpóreo, ni se siente por estos sentidos; mas en la satisfacción grande que siente el alma en su misma esencia, por una inmensidad y Divinidad de espíritu muy delicada, lo conoce con una certidumbre grande de que se junta y toca con el mismo Dios; de la manera que si se juntasen dos cosas apartadas; no porque lo esté Dios del alma, mas en cuanto a esta comunicación es como si lo fuesen; porque ni la esencia del ánima antes le siente de esta suerte, ni pudiera quedar con esta certidumbre. Y así, si no es que uno se quiera cegar (como si mirando la clara luz del sol, dijese era de noche), es imposible, si ha recibido este toque, dejarle de conocer. Mas dije esto, de si no se quieren cegar, porque hay algunas almas con tan poca inteligencia de las cosas espirituales (o Dios que se les encubre, porque entonces así les conviene), que recibiendo éstas ciertas mercedes de Dios, aun nunca acaban de asegurarse; mas aunque después de recibido este don (de lo cual por entonces no hay ninguna duda) la parte inferior vuelva a oscurecerse y quedar dudosa; mas en la esencia del ánima, si la merced es cierta, hace una particular novedad y mudanza muy diferente de lo que antes era; y si continúa a disponerse a recibir esta merced, poco le dura esta duda; porque como ella es inmensa, da cierta comunicación de inmensidad y eternidad al alma. Y quien a ella llegó, si no es por gran negligencia suya, será imposible dejar de ir con grandes crecimientos en la divina transformación con Dios.

Pues qué remedio para el alma que llegó una vez a este divino toque, cuando después se vuelve a ver con insaciable sed, y no sabe cómo vuelva a beber otro trago de aquesta agua de vida eterna, parti-

cularmente cuando después de aquestas mercedes la deja Dios en tan profunda oscuridad y tormento? Verdad es que este tormento, llegada a este estado, ya no es de romper las piedras con que estaban cerrados sus caminos, en el modo que cuando aun teniendo contemplación se hallaba tan alejada de Dios; que como allí las potencias le gozaban por barruntos, mas no había llegado la esencia del ánimo a juntarse con él en este modo; de aquí nacia aquella separación tan penosa y dificultad terrible de venir a ella. Mas después que siquiera una vez llegó a dar un toque substancial con su Amado, aunque la ansia es mayor (tanto cuanto más lo es lo que conoce, estima y experimenta), esa misma ansia, estima y deseo, la hace crecer con tan gran viveza, que andan los tales sedientos y ansiosos de aquel bien que una vez ya gozaron. Mas con muy mayor facilidad es en éstos la entrada, supuesto que de las almas que tienen particular inclinación a pura contemplación, y se la da el Señor, no sólo no está lejos, sino muy cerca. Estas para llegar a los toques substanciales les importa mucho la fe, y que no sólo se anden embebecidas en aquel gusto, sino que tomando junto con eso lo substancial de Dios (de la manera que nos lo enseña la fe) se lleguen a él con fuerza en la misma substancia hasta que sientan intima y secretamente el toque de Dios.

Mas ya que secretamente llegaron a esta divina unión conviéneles mucho la continuidad en ejercitar este toque con Dios. Y (si no es que sólo Dios por sí mismo lo hiciere, y sin otro medio ni disposición, digo en cuanto es hasta venir a él, porque una vez llegado actualmente, es inmediato en cuanto hay junta de dos sustancias), también les es necesario esta disposición de fe durando en la oración. Y así por una luz viva y serena reconoce aquí el alma a su mismo Criador. Y como por esta fe sabe tan cierto que le tiene en sí mismo, allegándose a ésto la fuerza de la afición con que le quiere y abraza, siendo ésto todo no accidental, sino, como dijo el Salvador: de todo su corazón, de todas sus fuerzas, de toda su mente y de toda su ánimo, siente aquí en ella misma el toque divino y amoroso (aunque fuerte y terrible) con aquel que ama; y después que viene a entibiarse, y parece a soltarse en alguna manera (porque en este estado, sino es por graves culpas, no se

suelta del todo, sino que siempre le queda aquel deseo), aunque (siente?) alguna dificultad en la ejecución, como empresa tan grande, como es volver a hacer nueva presa en la substancia de Dios, porque siempre de cada toque le queda aquel bien, y entonces ganó substancialmente nueva disposición para otro más interior y fuerte, digo más entendido, habituado y de mayor grandeza (no porque Dios sea mayor, ni deje de tocar en toda su substancia, sino como es imposible gustar, ni conocer a ese mismo Dios como en sí mismo), con esta continuidad de junta con él se va conociendo siempre con mayor grandeza. Y así es grande la merced que Dios hizo a una alma que la dió capacidad de poder siempre crecer en él, y él en ella, mientras dura el estado de esta presente vida, ora sea a unos en más intensos grados, ora sea en menos; mas como siempre vaya adelante y crezca, siempre va en este aumento. Verdad es, que para el estado de aquesta vida, y los muchos que hay que no llegan a estas riquezas en los que llegan a estado de pura contemplación y divina unión, que no hay poco, pues de suyo se es el estado tan alto, que es el más levantado de la tierra; y el que viene (si no se para el que llegó a él en el camino) a consumirle tan del todo en el mismo Dios, que así como el que ahogado en un profundo mar, lo queda para este mundo; o como el que abrasado en llamas viene a consumirse y quedar vuelto en nada; así esta dichosa alma, abnegada en este profundo mar y consumida en el poderoso fuego, mucho mayor y más impetuoso que el de la esfera del Cielo, y mucho más activo y eficaz para consumirla, queda ahogada y consumida.

En los principios de esta divina unión no se pierden los sentidos exteriores, y algunas personas, aun después, no pierden los sentidos de suerte, que en siendo llamados no estén muy en sí. Y esto antes suele ser menos flaqueza de la parte inferior de haberla Dios fortalecido. Y con un sentir fuerte y divino conoce muy claramente irse llegando a su Amado y acercando a él. Y esto se hace todo en la substancia del alma, sin salir de sus límites, aunque éstos son inmensos. Pues digo que se siente muy claramente irse acercando, y que le falta muy poco para tocar con su Amado. Y con tal valor y fuerza

divina, con la inmensa sed que de él tiene, puede una vez buscarle y desearle, que llegue a este divino toque con él, con que queda satisfecha el alma con hartura eterna, pues aquel con quien se une es vida eterna del alma, y el ser divino que la sustenta, por quien vive en vida temporal, con gusto y noticia de la vida eterna, que es el mismo a quien conoce y se junta su misma substancia, no ya sólo por la fe que tiene, sino por el gusto interior y experimentado de su mismo eterno y divino ser, como él es en sí mismo.

Aquí como no llegan las potencias a comprender, quédanse oscurecidas, aunque mucho más esclarecidas que con particulares conocimientos, porque con una sencillez muy íntima, conocen aquí una verdad eterna, un inmenso y poderoso Señor, que muda y junta al alma y la transforma en sí mismo; bien que al principio, hasta llegar a él, puede hacer fuerza con el conocimiento de algún particular misterio. De donde resulta que al verse ir acercando más al punto que toca, pierde el misterio en que estaba, y sólo queda con esta satisfacción eterna y certidumbre de que se juntó con su Amado; o es que no lo pierde, sino en aquel modo de conocer más bajo con que hacía fuerza con sola la fe. Mas aquí, como ya se le satisface, conócelo como es en su verdad, y, sin comprenderlo, experimenta la substancia de ello mismo. Y de aquí debía venir aquel efecto tan grande que le hacen los misterios particulares, como acaecía en el Santo Fray Gil, que oyendo decir *paraíso*, quedaba arrebatado, fuera de sí; y otras almas, que oyendo cualquier misterio de la fe, les hace extraordinaria fuerza y admirables efectos; porque con el acuerdo de cualquiera cosa de éstas hace mayor fuerza la misma esencia y substancia del Señor y Dios en quien las crea. Al fin por esos medios se reveló y dió a conocer a sus criaturas; y como verdades hechas en él y por él, causan aquella fuerza divina, como de cosa suya; mas lo que es sobre todo en su mismo ser. Y como ese substancialmente se le comunica al alma, y la junta y toca consigo mismo, de ahí resulta lo que él mismo y sus cosas causan en ella; de la manera que una persona que ama a otra, aunque la misma persona es la que la aficiona, con todo eso, cualquiera cosa u obra que oye de

ella, la ayuda más a encender en afición de ella misma. Y como sea quien es Nuestro Altísimo Dios, no es mucho que la unión con él mismo, con tanta fuerza de amor mude y transforme el alma en el ser de su Amado, y que de esa transformación en tan fuerte y divino ser, la saque de sí misma y de su operación natural a operaciones sobrenaturales y divinas; y que después cualquiera cosa u obra de este Señor le haga este efecto, como la esencia del alma la crió Dios de su naturaleza tan apta y dispuesta a poderse unir. Y es mucho más que el incorporarse un fuego con otro, o una agua en otra; porque éstas son cosas corpóreas, y estas substancias espirituales: la una tan eterna, tan poderosa, tan fuerte, tan divina, tan incomprehensible, tan inmensa, tan activa, que con un solo querer crió tan innumerables criaturas; y esta nuestra ánima tan semejante a él mismo, no en la fuerza, no en el poder, no en la grandeza, no en la naturaleza de su ser y todas las demás cosas infinitas que hay en Dios; porque hay la diferencia que de Criador increado eterno y sin límite, a una criatura, que en la poquedad de su ser, respecto de él mismo, es como nada; porque engendrado su Unigénito, que es toda la fuerza de su ser, y procediendo el Espíritu santísimo, que procede de ambos, que es el mismo ser, no puede hacer Dios cosa como sí mismo, ni podría haber más que un Dios y Señor. Y supuesto que estos son los fundamentos de nuestra fe, aquí el alma lo conoce por otra manera de verdad tan inefable, que conoce muy bien cómo todas las criaturas, ante ese infinito ser, son como nada.

Mas en otra manera la hizo semejante a sí en todas estas cosas: pues la hizo espiritual, eterna, no comprehensible, pues dice San Agustín: que nadie hay que sepa lo que es esta esencia del alma, sino el mismo que la crió. Y unida con él es inmensa; y en él es vida, en él es santificación y perfección; viene a ser Dios en Dios, estando unida con el mismo Dios; y con la duración a tener unas condiciones en que mucho se le parece. Y así la que es nada, es Dios: la que es muerte, es vida; la que por el pecado es corrupción, es santificación.

Mas siempre se ha de entender, que aunque participa con tan estrecha unión (que es mucho más que la que tiene el agua que cae

del cielo en el mar) con el mismo mar de la naturaleza de Dios, ya se sabe cuán distintas son las naturalezas, y lo que va de Criador y Dios a criatura, y del Eterno a la que era nada. Pues porque dije, ¿que con la duración viene a recibir calidades o condiciones de Dios? Es porque si una alma, después de haber recibido un toque sustancial suyo, en lugar de ser agradecida a tan inmensa merced, y de llegarse a él muchas veces, se descuidase y apartase de él ofendiéndole, y no se volviera a él, ya se ve cuán poco le aprovecharía; antes le sería para mayor condenación. Mas si después de recibido este dón, se desembaraza y deshace de las cosas terrenas, y para mejor desasirse continúa con ansia y deseo de llegarse más a su Amado, es infalible la ganancia, y lo que gana es al mismo Dios, pues le viene a tener felicísimamente en el estado de continua transformación.

Eso tienen bueno las almas que no con cualquier estado se contentan como último fin, ni hacen ya pie en una cosa limitada; como muchas personas que se les debe pasar la vida a un paso, y en tejer y destejer una telilla que han hallado acomodada a su modo. Mas las que digo, como sólo su fin es Dios, y de este gran Dios, por mucho que le vayan descubriendo, siempre les queda tanta inmensidad encubierta, siempre les quedan inmensidades que desear, y en que entrar en el mismo Dios, y mucho más que descubrir; pues el que en la eternidad estuviere con mayor conocimiento, no es posible que conozca a Dios sin ser muy más infinito lo que no conoce.

Esta unión divina a que llega el alma, en los principios no es continuada, aunque pueden ser estos toques sustanciales a menudo, conforme los quiere el Señor comunicar, y conforme el alma se dispone y frecuenta la oración. Suele comenzar antes de llegar a él con disposición de contemplación, y dejando al alma ir buscando a Dios sin querer entender con particularidad alguna cosa que la distraiga y estorbe, sino dejándose con suavidad llevar de la fuerza de Dios y buscándole con deseo de juntarse a él.

Una alma, aunque había tenido muy pura contemplación, al principio que llegó a la unión, digo a la primera vez, antes fué estando con sequedad, y haciendo fuerza en una cosa de la fe con grande

ansia y deseo de recibir lo que promete la Escritura, que en substancia es, quedar el alma bañada de Dios y unida con él. Y así estando con tan encendido deseo, sintió la satisfacción de él, con la fe de cuán posible era hacerse en ella esta obra, como Dios la hizo. Después con facilidad, en buscándole, se podía juntar con él en este toque substancial; aunque después de haberle recibido padeció muchos trabajos. Y los da Dios mucho mayores a estas almas, como se los fia con lo que ya de él tienen para poder sufrirlos sin desfallecer; y tiene gran cuidado su Majestad con ellos, como con cosa que ya con más particularidad es suya. Aunque esta primera vez fué el principio con una ansia seca, después quedó bien pagado este deseo. ¿Mas qué deseo hay que lo merezca, pues es dádiva liberal de la mano de Dios, como lo fué el crearnos de nada capaces de si mismos? Mas quiere que también intervenga la voluntad del hombre y que un bien tan alto le desee mucho; y que deseándole tanto, aún sea gracia suya el concedérsele. Puesto que no lo negará a los que de verdad no lo impidieren y se dispusieren para ello, si al que siendo siervo verdadero y fiel no se le concede, es que no le conviene, o que no es llamado a ese camino. Mas de mala gana digo esto, que verdaderamente está en nuestra falta, y en que no nos desnudamos de veras con Jesucristo, y dejamos limpia y pura nuestra alma, para que la esencia suya se junte con la de Dios. Mas no todos sufren tanta perfección; y por eso no son todos íntimamente unidos con Dios; verdad es que algunos le tienen, y él se les esconde; mas este gran fuego que se apodera del alma (si de verdad lo es) y crece con grandeza, no es posible deje de traslucirse por mil partes; porque éste que tan íntimamente tiene a Dios, hace obras de Dios; y esa participación que tiene con él le va perfeccionando hasta llegarle a estado de perfección, y pone en él infinitas riquezas y maravillas de Dios. Porque ¿quién podrá decir las riquezas que goza, viendo su centro unido y satisfecho con la substancia misma de Dios? Que si Dios es suma santidad, y bondad, sabiduría, omnipotencia, Majestad, hermosura, verdad, paz, gloria, con otros infinitos atributos, y él en si mismo mucho más que todo cuanto le podemos atribuir, ni cuanto podemos

alcanzar, ni entender de él natural y sobre naturalmente; estando el alma hecha tan una con él, tiene una participación y unión con un Señor que es más que todos los atributos, y que los tiene en sí todos con inmensidad. Y de aquí también, junto con ese bien que tiene mayor que todo eso, se le comunica bondad, sabiduría, hermosura, poder, etc.; y él la hace buena y sabia, con todos los demás bienes inmensos que le comunica; y así queda transformada en Dios substancialmente, gozando de su esencia en su substancia, y las condiciones buenas que de ese mismo bien participa; así que tiene vida de Dios substancial, todo lo demás es como accidentes. Y así cuando se junta con este gran Dios y Señor, recibe en sí substancialmente y con verdad todos los bienes dichos. Y así no será mucho que el que llegó al primer toque, como ya experimentó algo de tanta inmensidad de bienes, le cause perpetua sed el que es la vida y satisfacción de su ánima; y así desee vivir en su Amado, como sabe, y es cierto, que algunas almas viven con esta vida esencial y particular en él, y que conviene el irse más juntando al que se le ha de dar con duración eterna, y aun en esta vida con tan estrecho lazo, que pueda sustentarse en tenerle siempre consigo, con tan íntima unión como aun antes que salga de esta vida le comunica. Pues, ¿quién temerá todos los trabajos? ¿Quién desconfiará en los peligros? ¿Quién no atropellará dificultades, a trueco de venir a un estado de tan íntima participación con Dios en que trata como Moisés con él, como amigo, y parece en alguna manera aquella gran Majestad se quiere igualar con él, y levantarle a sí, para hacerle Dios consigo, de manera que se pueda decir con verdad, por esta participación tan grande, no que será como Dios, sino que será Dios e Hijo del Altísimo, y como deseaba San Agustín, si fuera Dios, dejarlo de ser, porque Dios lo fuera, con aquel gran exceso de amor que sentía? Aquí, ya que Dios no puede dejar de serlo, ni era eso necesario para que el hombre lo fuese, por esta manera quiere tan altamente levantarle a esta participación suya, y ser la vida que le sustenta, y se la da a su ánima, siendo esta vida su mismo ser, y a quedar en sí mismo de suerte, que la criatura de sí ya no siente nada,

sino que resuelta ella en sí, en nada, viva en la vida de su Dios, y muera y desfallezca en él; acabándosele del todo lo que es suyo, sea ya su esencia la de Dios, en que la suya queda transformada; quede consumida y convertida en divino fuego, en el fuego de Dios que la consumió; quede pacífica en la paz de Dios; quede sabia en la sabiduría de Dios. Y de aquí viene, que las almas que llegaron a esta transformación tratan en todas las cosas sin pegárseles nada, porque como es tan inmensa y eterna, tan poderosa y activa, la fuerza que las ha consumido en su sustancia, todas las cosas tratan sin que le entren en ella, sino como cosas accidentales y sin sustancia; sólo desean en todas cumplir la voluntad de aquel Señor que así las tiene consumidas. Verdad es, que aunque se haya llegado a la transformación, suele Dios permitir muy grandes trabajos en la parte inferior, en que anda con alguna turbación y pena de si le ofende; y puede ser le haga algunas ofensas; mas lo mejor del alma siempre está muy rendido a su voluntad; y de ninguna manera podría hacer resistencia a ella, ni querría (aunque fuese en los mayores tormentos) sino padecer mucho más, y que él la deshiciese del todo, si eso le diese gusto, porque ya su querer es el querer de Dios. Y como ella ya perdió su propiedad, y se ve y halla en la sustancia de Dios; ora se le comunique penosamente, ora gloriosamente, como la esencia del ánima, que es aquel íntimo centro suyo, se transforma en Dios, está atada con él por conformidad de voluntad, para que haga de lo superior e inferior a su gusto, conforme a la suya.

Y así, después que se llegó a la unión o transformación durable, siempre lo mejor del alma le está rendida con paz, por trabajos que se le ofrezcan, y tiene una señal de Dios tan viva en si, que nunca muere aquella centella, por desasosiegos y tormentos que pase. Y suele ser el mayor padecer en la parte inferior; mas yendo adelante, se va mucho más espiritualizando y consumiendo, y sintiendo menos turbación en esta parte inferior, que le queda dispuesta para ello, y con mucha más pacificación; y creo debe quedar toda pacífica y conforme antes que la saque Dios de esta vida.

Tanto efecto hace la perpetua y durable unión, que de la conti-

nuidad de los toques sustanciales viene a quedar hecha una sustancia con la de Dios. Después de haber recibido esta continuidad de unión, como siempre ha de ir creciendo, lo que hace ya no es aquel ir continuando para irse llegando y poder llegar y abrazarse con él, sino juntarse más con el que está junta; abrazarse más con el que está abrazada; recibir más poderosamente la sustancia recibida de Dios; entregársele con más fuerte entrego; entrañarse más en sus entrañas; vivir más íntimamente en esta vida suya, quedando más muerta a su propia naturaleza. Y así ya aquí no siente novedad con los toques sustanciales, porque tiene siempre consigo la sustancia de Dios; sino que entiende sin entender, como que entra más en él; de la manera que uno que entrase en un mar, mientras no se ahoga, sentiría su propia vida natural, y peleando con él el agua, poco a poco viniese a ahogarle del todo; mas si después que así ahogado pudiera tener algún sentido interior y sobrenatural (como aquí le tiene el alma, que cuanto más muerta, queda con mayor vida, y cuanto más ahogada, más satisfecha) pudiera, pues, sentir o entender que después de muerto se moría más, y después de ahogado se ahogaba más, y que cuanto más se iba ahogando, iba entrando más a lo más profundo y hondo del mar y conociendo mayores bienes y riquezas; y que este mar fuese tan profundo que no tenga suelo; y mientras se va entrando en lo más profundo, mayores hermosuras y riquezas (cual las hay en nuestro Dios, que él sólo viene a comprender infinitamente la infinidad de su ser) sería ésta alguna semejanza; aunque no tienen comparación las cosas espirituales con las corporales, ni las sobrenaturales con las naturales, pues las exceden sin límites e infinitamente más. Los que acá entendemos bajamente, buscamos comparaciones con que las dar a entender; mas buena suerte es la del alma que las experimenta; que para entenderlas mejor no hay modo que se llegue a éste, pues las entiende sin modo en su propia verdad; porque acabándose el entendimiento y razón natural (que es con lo que ordinariamente las procuran entender los que aún no han conocido ni gustado las riquezas del espíritu unido a Dios), se entienden sobrenaturalmente, sobre todo entendimiento y sobre toda razón. Y de

aquí viene, que cuando el alma no se ha perdido del todo, sino que se siente ir acercando a su Amado, como todavía aún le queda algún sentido interior natural con que le siente, es grande el deleite y gozo que junto con eso tiene; mas en el punto que llega a perderse totalmente, en él pierde todo el sentir inferior natural, y todas las potencias, y queda en la posesión de Dios, conseguido ya su deseo. Y ve cuando vuelve en sí, que ha conocido a su Dios con otro conocimiento no alcanzado por razón y entendimiento natural, como se usa entre los mortales; ve que le ha entendido en su eterno ser, sin entenderle naturalmente; ve que le ha visto sin vista humana. Esto entiéndese en el modo en que él se le quiere mostrar sobrenaturalmente, aunque no sea como le ven los bienaventurados en el cielo, mas en una vista muy sobrenatural del mismo Dios en su divino ser, en la manera que lo sufre el hombre en carne mortal; que como Dios se le había de comunicar todo lo posible conforme a su infinita bondad, y supuesto que se le dió a sí mismo, y no había de faltar medio ninguno para comunicársele, púsole Dios para que pudiera, conocer y gozar su divina esencia, uniéndole consigo inmediatamente por esta comunicación de su eterno ser; que así como es verdad que está en nosotros y nos da vida; así lo es el comunicarse sobrenaturalmente en esta alma su mismo ser; y esto de suerte que sobrenaturalmente ella lo entienda. Y de aquí viene el no se poder declarar del todo con palabras humanas, ni aun la menor parte de ello; porque no consiste en sentido ni entendimiento natural. Y así dicen algunos santos, que es *un entender no entendiendo*: porque entiende, mas no con entendimiento humano, sino divino; entiéndele sobrenaturalmente, mas no le comprehende. Y así se pierden aquí las potencias, porque todo lo natural se pierde, o se mejora en un ser divino; la sustancia del alma se deshace para mudarse en Dios, porque ya aquella sustancia queda ya deificada y mudada en él; que supuesto que en todas las ánimas está fijada la imagen de Dios, y las tiene en su esencia dándoles vida y ser, con todo eso, este ser del alma, con una particularidad aquí se muda y se deshace, mudándose y transformándose en esencia de Dios, como él le dió una natura-

leza capaz de sí mismo y de poder recibir esta mejora; porque entiende que aprehende aquí el alma las verdades (que no sabía) en este mismo Dios, que es la suma verdad, y se transforma nuevamente en él en una particular manera que no lo estaba.

Y así ninguna alma capaz de este bien había dejado de hacer de su parte todo lo posible en disponerse para él, y quitar los estorbos que se lo impiden, andando siempre uniéndose a él, y con él, para que todas las demás cosas que hace, y es necesario hacer en esta vida, sean en él, y por él, y sean obras de Dios en la criatura, más que de la misma criatura; digo, que toda la parte que ha de tener la criatura en ellas, sea de Dios.

Dije arriba, que de la manera que uno se va ahogando hasta quedar muerto, así le acaece al alma; y aunque lo dije allí (tomándolo en el modo de ir una alma aprovechando en la divina unión, hasta quedar muerta a sí, y que entienda, como se entiende muy claro, que vive en ella Cristo, y puede decir: que vive, y no vive, porque él vive en ella; y que ya si ella vive, no es para sí, sino en el que murió y resucitó), con todo eso, aún no ha llegado esa muerte al punto que es salir ya del cuerpo, para que no pueda siempre ir más muriendo, y recibiendo mayor y más íntima vida en él. También se puede tomar en lo que sucede actualmente, que aunque esté en su hábito de unión y transformación, al fin está en sí, y siente. Pues acaece que estando así sintiendo de Dios, se ve poco a poco ir desfalleciendo e ir faltando el sentido interior natural, y se ve cómo uno que se va ahogando hasta que del todo muere. Mas ¿quién dirá lo que se le da en esta muerte? Esto quédese para la eternidad, que allí aun la misma alma, no es capaz de comprender lo que goza, cuanto más de decirlo. Baste decir, que goza de Dios y queda hecha otro él por participación; y de aquello que envía el mismo Dios de la esencia del ánima, viene a la parte superior de ella, y de ahí procede a la inferior y al propio cuerpo, de suerte que llegue a la sustancia de las fuerzas; que así queda (y aun harto tiempo después) como si todas se las hubieran tomado; y aun de continuo anda el cuerpo con falta de ellas. Y como ayuda la pena y fuerza con que ha de tomar lo que

sustenta estas corporales, aquel tiempo que dura lo más subido de la unión, que es breve, no hay entender ni sentir nada de esto, sino sólo a Dios sobrenaturalmente para otra cosa.

El entender y sentir estos efectos es antes, como digo, al ir llegando, y después de pasado; aunque cuando la transformación es más continua y poderosa y más sobre el sentir, después, aunque vuelva en sí, quédase allí unida, y con esto poco caso hace; olvida lo demás, y tiene a Dios con más serena inmensidad y grandeza. Y por eso se ha dicho cuán grande la es la de la unión y transformación continuada, habiendo pasado por estos excesos mentales, y yéndose más allegando a la pura verdad, hasta quedar el alma sin puerta cerrada para su divino ser, y, como se ha dicho, viéndose siempre más unida y abrazada con él.

Como son tan espirituales los crecimientos del alma, apenas se puede decir lo que pasa en lo interior de ella, y la manera y diferencia de efecto que hace, no sólo en diferentes personas, mas en ella misma. Lo que se ha de entender es, que todo lo va ordenando y disponiendo Dios, lo que espiritual y corporalmente y sobre naturalmente en ella obra en cada tiempo, a su disposición y voluntad, para mayor purificación y perfección de esta alma, y para los excesivos modos en que sobrenaturalmente la levanta, tan levantados del saber humano. Y así se comunicó a sus santos, de manera, que aunque todos lo sean, y reciban esencialmente un mismo espíritu, los modos de comunicárseles son diferentes, aunque, como digo, lo esencial sea tan uno; de la misma suerte que en los hombres con ser todos de una misma naturaleza, todos tienen diferentes figuras. Mas llegados a lo sustancial de Dios y a conocerle sobrenaturalmente, aunque haya muchas diferencias en la inmensidad de esta alma y modo de comunicárseles este divino ser, las ánimas que llegan a esta unión y transformación en él, todas llegan a un abismo inmenso, como lo es nuestro Dios, a donde no hay variedad, ni diversidad de cosas, sino una unidad simplicísima en su divino ser, que todo él es inmensamente sustancia purísima, a donde están en esa unidad incluídas todas las variedades, y hechas en él vida y pureza de sustancia. Y así se ve

juntar a esta purísima sustancia, y con su fuerza eterna la ciega por entonces, todas las variedades, y queda oscurecida en su mismo divino ser; porque no es hábil ni capaz el hombre mortal de ver a su Dios estando atado en el cuerpo mortal. Y así cuando de verdad le ve es con más ceguedad; y cuando de veras le siente, no siente; y cuando de veras le entiende, no entiende; porque todo lo humano y natural se ciega, para que sola la sustancia del alma se una y se transforme en la sustancia de Dios. Y así los que más entendieron de este divino entender, le llaman *rayo de tiniebla*, porque como con extremo excede esta luz a nuestro entendimiento, y esta divina fuerza de amor a nuestra voluntad, y esta omnipotencia y grandeza a nuestra memoria, no es mucho las haga perder del todo, y las quite su operación natural, y queden como nada consumidas en la grandeza de Dios; pues no sólo ellas, mas lo mejor del alma, que es su misma esencia, lo queda en llegando a juntarse por esta maravillosa comunicación con la de Dios. Y así, lo que dura lo subido de la unión, se pierde toda, en todas sus partes, y después conoce y ve claro, que se halla en Dios, y que estuvo en él, estando del todo fuera de las demás cosas. Así esta ceguedad y perdimiento total es cuanto al sentirse por entonces; mas en la realidad de verdad nunca estuvo más ganada; nunca tuvo su ser más excelencia; nunca conoció a Dios más de veras; nunca le amó con mayor amor; y el amor, que aquella pérdida le causa, nunca tuvo vida más verdadera, porque con aquella muerte en Dios, que muere a todo su saber, a todo su sentir, a todo su entender, a todo su amor, viene a ser Dios su vida; a ser sabiduría en ella, que sobrenaturalmente la hace sabia; a sentir, que se siente en Dios, no con el sentido; a entender, por la inteligencia que Dios la pone, sobre todo lo que se puede entender; viene a ser Dios el amor que en ella ama. Y así estas almas ya no sólo le aman con su amor natural, sino también con el mismo amor de aquel a quien aman, que él pone en ellas. Y de aquí viene que ya no le aman con sólo sus propios actos principalmente, sino que padeciendo y sufriendo en sí mismos el amor de Dios, también dan consentimiento a que se hagan en ellas operaciones de Dios, porque están atadas con su eter-

no amor. Y así de ninguna manera mientras dura este amor en ellas, lo pueden ni quieren excusar; y no es mucho, porque saben quién es su Criador con otro saber mas levantado que los que no saben ni gustan de estos bienes (1).

Y no es pequeña lástima que por no perseverar y esperar un poquito, hay tantos que los pierden; y tanta multitud, que por no comenzar a gustarlos; que por eso dijo David: Gustad y ved cuán suave es el Señor; y (tantos) por la duración y perseverancia en las mayores dificultades que en estos divinos caminos se ofrecen. Bienaventurados todos los que esperan en él, o confían en él, porque es imposible que la fidelidad de Dios falte y su misericordia a quien en él espera, y después que se ha vencido y mortificado a sí mismo, le llegó a servir sobre toda razón y sobre toda medida; que si las fuerzas del cuerpo la tienen, y la vida y el ánimo la tienen, el amor no la tiene: tanto cuánto sobrenaturalmente esperare de su Dios, tanto le concederá y mucho mas infinitamente, porque en los caminos eternos no hay limite; y así le colma Dios sus esperanzas con inmensidades eternas. Y nunca entro en tan grandes riquezas, que no pueda esperar mucho más de su Dios, pues ese mismo Dios es su riqueza eterna; y después de alcanzadas inmensidades en él, siempre se queda inmenso; habiéndole conocido, siempre incógnito; habiéndole entendido, no inteligible; habiéndole amado, sin amarle como merece, pues él sólo mide su inmensidad, él sólo se conoce a sí mismo, él sólo se entiende, él sólo se ama con el amor que merece. Mas siendo todo esto así, él mismo quiso comunicar su divino ser en el modo que sus criaturas le podían recibir inmensamente, mas no con la medida de su inmensidad, como él lo sabe para sí solo.

Bienaventurada el alma que tiene en sí la inmensidad de Dios

(1) Para más clara y recta inteligencia de lo que nos ha dicho la autora en los párrafos anteriores acerca de la deificación del alma y sus potencias y acciones, téngase presente la canción última con su declaración del Tratado anterior, donde discretamente advierte, que jamás puede la criatura hacerse Dios en un sentido real. (Véanse también varios lugares del Santo, particularmente las páginas 274 del tomo I, y 426, 427 y 643 del tomo II.)

como él se conoce, y la da que le conozca. Bienaventurada la que le entiende con entendimiento de Dios, porque él se le da por sí mismo para entenderle. Bienaventurada la que con amor de Dios ama a Dios, porque él mismo la da amor suyo con que le ame; él, que es vida eterna, la da vida para que viva en él eternamente.

FIN DE LA UNIÓN DEL ALMA CON DIOS

Apéndice primero.

CANTOS.

Apéndice.



Apéndice primero.

CAUTELAS

que ha menester traer siempre delante de sí el que quisiere ser verdadero Religioso y llegar en breve a mucha perfección. (1)

Si algún religioso quisiere llegar en breve al santo recogimiento, silencio espiritual, desnudez y pobreza de espíritu, donde se goza el pacífico refrigerio del espíritu y se alcanza unidad con Dios, y librarse de todos los impedimentos de toda criatura, y defenderse de todas las astucias y falacias del demonio y librarse de sí mismo, tiene necesidad al pie de la letra de ejercitarse en los ejercicios siguientes.

Con ordinario cuidado, y sin otro trabajo ni otra manera de ejercicio, no faltando de suyo a lo que le obliga su estado, irá a gran perfección a mucha priesa, ganando todas las virtudes por punto y llegando a la santa paz. Todos los daños que el alma puede recibir nacen de las tres cosas dichas, que son tres enemigos, mundo, demonio y carne. Escondiéndose de éstos, no hay más guerra. El mundo es menos dificultoso. El demonio más oscuro de entender. Pero la carne es más tenaz que todos y que a la postre se acaba de vencer junto con el hombre viejo. Pero si no se vencen todos, nunca se acaba de vencer el uno: que a la medida que uno vencieres, los irás venciendo a todos en cierta manera.

Para librarte perfectamente del daño que te puede hacer el mundo, has de tener tres cautelas.

PRIMERA CAUTELA

La primera cautela contra el mundo es, que acerca de todas las personas tengas igualdad de amor, igualdad de olvido, ahora sean deudos, ahora no, quitando el corazón de éstos tanto como de esotros; y aun en alguna manera más, por el temor que la carne y sangre no se avive a causa del amor natural que entre los deudos siempre vive, el cual conviene mortificar para la perfección espiritual; y tenlos como por extraños, y de esta manera cumples mejor con la obligación que les tienes: porque no faltando tu corazón a Dios por ellos, mejor cumples con ellos que poniendo la afición que debes a Dios, en ellos. No ames más a una persona que a otra, porque errarás; que aquel es digno de más amor que Dios ama más, y no sabes tú a cuál ama Dios más; pero como los procures olvidar a todos igualmente, según te con-

(1) Este es el otro texto que corre impreso, como dije en el Prólogo.

viene para el santo recogimiento, te libras del yerro de más y menos en ello. No pienses nada de ellos; no trates nada de ellos, ni bienes ni males; y huye de ellos cuanto buenamente pudieres. Y si esto no guardas como aquí va, no sabrás ser Religioso, ni podrás llegar al santo recogimiento, ni librarte de las imperfecciones: porque si en esto te quieres dar alguna licencia, en uno o en otro te engaña el demonio, o tú a tí mismo con algún color de bien o de mal: y en esto hay seguridad, porque no te podrás librar de las imperfecciones y daños que saca el alma acerca de la gente, sino de esta manera

SEGUNDA CAUTELA

La segunda cautela contra el mundo es de los bienes temporales: en lo cual es menester, para librarse de veras de los daños de este género, y templar la demasia del apetito, aborrecer toda manera de poseer, y ningún cuidado le dejes tener acerca de esto: no de comida, no de bebida, no de vestido, ni de otra cosa criada, ni del día de mañana: empleando ese cuidado en otras cosas más altas, *que es el reino de Dios* (Matth. VI, 33), que es el no faltar a Dios; *que lo demás*, como Su Majestad dice en el Evangelio, *ello se añadirá*: pues no ha de olvidarse de tí el que tiene cuidado de las bestias. Y en esto adquirirás silencio y paz sensitiva en el sentido.

TERCERA CAUTELA

La tercera cautela es muy necesaria para que te sepas guardar en el convento de todo daño acerca de los Religiosos, la cual por no la tener muchos, no solamente perdieron la paz y bien de su alma, pero vinieron y vienen ordinariamente a dar en grandes males y pecados. Y es, que te guardes con toda guarda de poner el pensamiento, y menos la palabra, en lo que pasa en la Comunidad, que sea o haya sido; ni de algún Religioso en particular: no de su condición, no de su trato, no de sus cosas, aunque más graves sean, ni con color de celo ni de remedio, sino a quien conviene de derecho decirlo a su tiempo, y jamás te escandalices o maravilles de cosas que veas ni entiendas: procurando tú guardar tu alma en olvido de todo aquello: porque si quieres mirar en algo, aunque vivas entre ángeles, te parecerán muchas cosas no bien, por no entender tú la sustancia de ellas. Y para esto toma ejemplo de la mujer de Lot; que porque se alteró en la perdición de los sodomitas *volviendo la cabeza*, la castigó Dios *volviéndola en estatua de sal* (Gen. XVI, 26): para que entiendas, que aunque vivas entre demonios, quiere Dios que de tal manera vivas entre ellos, que no vuelvas la cabeza del pensamiento a sus cosas, sino que las dejes totalmente; procurando tú traer para tí tu alma entera en Dios, sin que un pensamiento de eso o de esotro te lo estorbe. Y para eso ten por averiguado que en los conventos nunca ha de faltar algo que tropezar, pues nunca faltan demonios que procuren derribar los santos, y Dios lo permite para ejercitarlos y probarlos. Y si tú, de la manera que está dicho, no te guardas, no sabrás ser Religioso aunque más hagas, ni llegar a la santa desnudez y recogimiento, ni librarte de los daños; porque de otra manera, aunque más buen fin y celo lleves, en uno o en otro te cogerá el demonio; y harto cogido estás cuando ya das lugar a distraer el alma en algo de ello. Y acuérdate de lo que dice el Apóstol Santiago: *Si alguno piensa*

que es religioso no refrenando su lengua, la religión de éste vana es (Jacob. I, 26). Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior.

De otras tres cautelas que son necesarias para librarse del demonio en la Religión.

Para librarte del demonio en la religión, otras tres cautelas has menester, sin las cuales no te podrás librar de sus astucias. Y primero te quiero dar un aviso general, que no se te ha de olvidar, y es: que a los que van camino de perfección, ordinario estilo es engañarlos so especie de bien: y no los tienta so especie de mal, porque sabe que el mal conocido apenas lo tomarán: y así siempre te has de recelar de lo que parece bueno, y mayormente cuando no interviene obediencia. La sanidad de esto es el consejo de quien le debes tomar. Por tanto sea esta la primera cautela.

PRIMERA CAUTELA

Jamás te muevas a cosa por buena que parezca y llena de caridad, ahora para tí, ahora para cualquier otro de dentro o fuera de casa, sin orden de obediencia, fuera de lo que de orden estás obligado; y aquí ganas mérito y seguridad, y te excusas de propiedad, y huyes el daño, y daños que no sabes, y te pedirá Dios a su tiempo cuenta. Y si esto no guardas con cuidado en lo poco y en lo mucho, aunque más te parezca que aciertas, no podrás dejar de ser engañado del demonio en poco o en mucho; aunque no sea más que no regirte en todo por obediencia, ya yerras palpablemente, pues Dios más quiere obediencia que sacrificio (1. Reg. XV, 22); y las acciones del Religioso no son suyas, sino de la obediencia, y si las sacare de ellas, se las pedirán como perdidas.

SEGUNDA CAUTELA

La segunda cautela es necesaria en gran manera, porque el demonio mete mucho aquí la mano; y con ella será grande la ganancia y aprovechamiento; y sin ella muy grande la pérdida y el daño.

Jamás mires al prelado con menos ojos que a Dios, sea el que fuere, pues le tiene en su lugar. Y así con grande vigilancia vela en que no mires su condición, ni en su modo, ni en su traza ni otras maneras suyas. Porque te harás tanto daño, que vendrás a trocar la obediencia de Divina en humana, o te moviendo por los modos que ves visibles en el prelado, y no por Dios invisible, a quien sirves en él: y será tu obediencia vana, o tanto más infructuosa, cuanto más tú, por la adversa condición del prelado, te agravas, o por la buena condición te alegras. Porque dígotte, que mirar en estos modos, a grande multitud de religiosos tiene arruinados en la perfección, y sus obediencias son de muy poco valor delante los ojos de Dios, por haberlos puesto ellos en estas cosas acerca de la obediencia. Y si esto no haces con fuerza, de manera que vengas a que no se te dé más que sea prelado más uno que otro, por lo que a tu particular sentimiento toca, en ninguna manera podrás ser espiritual, ni guardar bien tus votos.

TERCERA CAUTELA

La tercera cautela derecha contra el demonio es, que de corazón procures siempre humillarte en el pensamiento, en la palabra y en la obra, holgándote más de los otros que de tí mismo, y queriendo que los antepongan a tí en todas las cosas, haciéndolo tú como pudieres y con verdadero corazón. Y de esta manera vencerás en el bien el mal, y echarás lejos el demonio, y traerás alegría de corazón. Y ésto procura de ejercitar más en los que menos te caen en gracia. Y sábeta que si así no lo ejercitas, no llegas a la verdadera caridad, ni aprovecharás en ella. Y seas siempre más amigo de ser enseñado de todos, que querer enseñar al menor de todos.

De otras tres cautelas para vencer a sí mismo y a la sagacidad de su sensualidad.

PRIMERA CAUTELA

La primera cautela para librarte de todas las turbaciones e imperfecciones que se te puedan ofrecer acerca de las condiciones y trato de los Religiosos, y sacar provecho de todo acaecimiento, es que conviene que entiendas que no has venido al convento sino para que todos te labren y ejerciten, y que todos son oficiales que están en el convento para eso, como a la verdad sí lo son; y que unos te han de labrar de palabra y otros de obra, otros de pensamientos contra tí; y que en todo esto tú has de estar sujeto como la imagen al que la labra y al que la pinta y al que la dora. Y si ésto no guardas, ni te sabrás haber bien con los Religiosos en el convento, ni alcanzarás la santa paz, ni te librarás de muchos males.

SEGUNDA CAUTELA

Jamás dejes de hacer las obras por el sinsabor que en ellas hallares, si conviene que se hagan; ni las hagas por el sabor que te dieren, si no conviene. tanto como las desabridas; porque sin ésto es imposible que ganes constancia y que venzas tu flaqueza.

TERCERA CAUTELA

La tercera cautela que has de advertir es, que nunca en los ejercicios espirituales pongas los ojos en lo sabroso de ellos para asirte a él, sino en lo desabrido y trabajoso de ellos para abrazarlo; porque de otra manera, ni perderás amor propio ni ganarás amor de Dios.

FIN DE LAS CAUTELAS

Apéndice II

Apuntamientos y advertencias en tres discursos

para más fácil inteligencia de las frases místicas y doctrina de las Obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz (1).

INTRODUCCIÓN

No quiso Dios nuestro Señor, que tan liberal ha andado con este Sagrado *Monte Carmelo* en darle el colmo y plenitud de heroicas obras, que la significación de su nombre, que es *Ciencia de Circuncisión*, quedase sin el lleno de la doctrina espiritual, circuncisión y mortificación perfecta, para que con saber y obrar hubiese en él plenitud entera. Que San Pablo riquezas y plenitud de entendimiento puso cuando dijo: *In omnes divitias plenitudinis intellectus* (Coloss. II, 2). Y de la voluntad, obras y ciencia juntándolo todo: *Pleni estis dilectione, repleti omni scientiâ* (Rom. XV, 44). Como participación al fin de aquel Señor, que está lleno de gracia y de

(1) El Padre Diego de Jesús (Salablanca), nació en la ciudad de Granada, por el año de 1570. Llamáronse sus padres D. Francisco de Salablanca, Contador mayor de Felipe II, y D.^a Isabel Galindo de Balboa. Desde muy pequeño dió nuestro Diego muestra de un ingenio vivo y despierto, tanto que el Arzobispo de Toledo D. Gaspar de Quiroga (en cuyo servicio se crió), tenía sumo placer en conversar con él, llamándole su *Doctorcito* y *Senequillo*. No le deslumbró a nuestro joven el porvenir con que podía soñar teniendo tan alto favorecedor como el Sr. Arzobispo de Toledo, y así desengañado del mundo le dió un perpetuo adiós, vistiendo el hábito carmelitano en Madrid, año de 1586. Hecha su profesión religiosa, le dedicaron los Superiores a los estudios, en los que dió tan grandes pruebas de talento claro y profundo, que aun siendo estudiante, el Padre Tomás de Jesús, su profesor, le mandaba regentar la cátedra, en sus ausencias. Ordenado de Sacerdote, le nombraron Lector de Filosofía, y luego de Teología, materia que explicó más de doce años, con grande admiración y provecho de sus oyentes. Ocupóle también la Religión en las prelacías: fué Superior de las casas de Sigüenza, Ocaña y Toledo, y desempeñó dos veces el cargo de Definidor General.

Tanto en la cátedra como en el púlpito se conquistó una admiración universal. Hablando él en las Juntas y actos de la Universidad de Alcalá, enmudecían sus Doctores y le escuchaban con profundo respeto. Algunos de ellos, como el Padre González, Dominicó, y el Luis Montesinos, le tributaron grandes elogios, los que, si bien pueden tener bastante de hiperbólicos, muestran sin embargo el alto concepto que de la ciencia y saber del Padre Fray Diego se tenía. De su grande elocuencia dan testimonio, no menos los renombrados oradores que le oyeron, que los muchos y autorizados púlpitos que ocupó de España, siempre con grande concurso y con mucho provecho de las almas.

Por estas relevantes cualidades mereció muy justamente, que el Licenciado Baltasar Porreño (quien sin duda le debió conocer en Toledo) le contase entre los hombres más célebres de su tiempo (1).

Distinguióse también el Padre Salablanca por la alteza de sus virtudes. Sintió siempre bajamen de sí; a nadie agravió con su lengua; fué blando y amoroso para consolar a sus súbditos, y recto para celar

(1) *Historia de los Arzobispos de Toledo*, tomo II, folio 236 vuelto. Guárdase esta obra en la Biblioteca del Cabildo de Toledo.

verdad, y de cuya plenitud reciben todos. Y así habiendo dado a este Monte sagrado con esta nueva Reformación tan lleno espíritu de santa circuncisión y mortificación perfecta, tan copiosos y colmados frutos de santidad y virtud, quiso por su bondad y misericordia que fuese en proporción la doctrina, dando a los que comenzaron a levantar este gran edificio de piedras vivas, y a los que reengendraron en Jesucristo estos Hijos primitivos Carmelitas pequeñuelos y varones, junto pan de vida y entendimiento: *Ut cibarent pane vitæ, et intellectus* (Eccles. XV, 3), para sustentarlos y criarlos hasta ponerlos en estado de debida perfección. Los dos a quien con particularidad reconoce como a Padres y fundamentales piedras esta nueva Reforma, son nuestra Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora, y su coadjutor fidelísimo nuestro Beato Padre San Juan de la Cruz, primer Descalzo de ella, de quien la Santa en sus libros da maravilloso testimonio. Solía decir *que el Padre Fray Juan de la Cruz era una de las almas más puras y santas que tenía Dios en su Iglesia: y que le había infundido Su Majestad muy grandes riquezas de pureza y sabiduría del Cielo, y que no se podía hablar de Dios con él, porque luego se elevaba y trasponía*. Han dado también maravilloso testimonio de él sus obras y santa vida (de que ya está dicho algo, aunque en resunta al principio de este libro) y le van dando cada día los milagros y maravillas que por él hace nuestro Señor: y a lo que alcanzo, es notabilísimo el que se puede sacar de estos maravillosos tratados y escritos suyos, como luego ponderamos. Estos dos Padres, pues, que se pueden muy bien llamar Hijos y Padres del Carmelo, tuvieron la ciencia de Circuncisión, que su nombre predica, en su punto. Bien se ve esto en la doctrina de nuestra Madre Santa (que como Divina y celestial la aprueban todos), la cual doctrina celestial y Divina lo es notablemente en materia de quitar demasías, cercenar afectos y deseos, y de encaminar a las almas a que en suma descalcez del alma y cuerpo, y en perfecta pobreza de espíritu vayan a Dios, como se sabe y se ve en sus libros tan leídos y tan estimados de todos, y más de los doctos, espirituales y perfectos. La doctrina de nuestro Beato Padre en esta materia de circuncidar, cercenar, mortificar, desapropiar, deshacer, aniquilar a una alma (y con todos estos nombres aún no lo declararemos bien) es tan particular, tan penetradora, y (si decir se puede así) tan sin piedad en cortar y apartar todo lo que no es purísimo espíritu, que espanta a quien la lee: y a vueltas de la precisión y anatomía mística que va haciendo en una alma, la va juntamente enseñando con un modo tan suave y sin arte, tan eficaz y artificioso, que lo más oscuro y dificultoso parece que se allana en leyéndolo, y al punto da gana de obrarlo. Vála enamorando para que llegue, apetezca y practique cosa tan superior, y se resuelva y determine de quitar de sí todo aquello,

la observancia de la Orden; tuvo ardentísimo amor a Jesús Sacramentado y profesó tierna devoción a la Virgen Santísima. Por tantas y tan excelentes prendas, no es extraño que la Descalcez llorase amargamente su muerte, acaecida en Toledo, a 3 de Septiembre de 1621, no habiendo cumplido aún cincuenta y un años de edad.

Escribió las siguientes obras: 1.º *Curso de Filosofía*, del cual se imprimió solamente la *Lógica*, en Madrid, año 1608; 2.º *Comentario a la Summa de Santo Tomás*, que no ha sido impreso; 3.º *Apuntamientos para la más fácil inteligencia de los escritos de N. P. San Juan de la Cruz*, que han visto la luz muchas veces; y 4.º Varias poesías, las cuales se coleccionó e imprimió en Madrid, año de 1668, D. Martín de Ugalde. El Padre José de Santa Teresa advierte que no fueron impresas en su original perfección. (*Historia de la Reforma del Carmen*, tomo IV, pág. 281). Aun con esta excusa, el Padre Fray Diego, hay que confesarlo, no rayó a gran altura en la poesía. No le falta soltura en el escribir y cierta vena poética; pero todo está afeado por el más extremado gongorismo.

aunque sea bueno, que no dice mayor perfección. Vála también con santa admiración atemorizando, para que ya no sólo tema pecados graves y leves, sino imperfecciones y tibiezas, y cualquier cosa que no ayude y lleve a la perfecta semejanza con Dios, de la manera que en esta vida es posible. Descúbrase claro en esta doctrina celestial cuán bien dijo San Pablo que la palabra de Dios es cuchillo de agudos y penetradores filos: pues aquí, no solamente pudo dividir lo sensible y corpóreo de lo racional e inteligible, sino que llegó a lo más íntimo, a la médula y sustancia del alma y espíritu; y allí halló que dividir y apartar con notable agudeza y erudición, particularmente de Escritura: haciendo unos tratados, no ya de sustancial y espiritual doctrina, sino de quinta esencia de espíritu, como lo verá el que despacio los leyere y mirare, mostrando bien en ellos la plenitud que tenía de aquel Divino Espíritu, que en el capítulo VII de la Sabiduría se llama: *Subtilis, disertus, acutus*, que significa según la Griega lección: *Acutum aliquid ad instar mucronis et cuspidis*. Y juntando con el primer nombre de los de aquel verso, que es *Spiritus intelligentiae*, este de agudeza y filos para cortar y circuncidar, se echa de ver que es en particular autor de esta doctrina y ciencia de circuncisión mística y espiritual. Y así que el que en figura de paloma asistió y enseñó a nuestra Madre Santa, en la misma figura de paloma y en la de resplandor y luz penetradora afilada y aguda tomó posesión de la voluntad y entendimiento de nuestro gran Padre, no sólo para enseñarle a él, sino para hacerle doctor y maestro de los que en grado levantado de oración y espíritu tratan de servir a nuestro Señor.

De aquí se siguen dos cosas dignas de advertencia: y otra advertiré yo después. La primera, que como es la doctrina tan subida, algunos, para aprovecharse de ella y acomodarla más a su espíritu, humanándola un poquito o explicándola a su modo y según lo que alcanzaban allí, ya la recopilaban y hacían como extractos de ella, ya quitaban o mudaban o declaraban algunas cosas, porque como las hallaban en el texto no las entendían, como a mí me sucedió con una persona bien grave. Y así andaban los traslados diferentes, y apenas se hallaba uno que concertarse con otro, y muy pocos con su original. Hánse mirado con atención diferentes escritos y papeles de estas obras, y buscado con cuidado los originales; y así sale conforme a ellos este texto impreso, que es el verdadero y legítimo (1).

La segunda cosa que advierto, es que nuestro Beato Padre en estos tratados no comenzó por la doctrina que se debe dar a los principiantes, ni a los que todavía caminan y deben caminar por vía de meditación y discurso, y van por esto corporal y sensible rastreando lo inteligible y espiritual en grado imperfecto y común: aunque para éstos también se pueden sacar de sus escritos admirables documentos, y pinta maravillosamente muchas de las imperfecciones que tienen; pero de aquí no se ha de sacar, como algunos mal infieren o apuntan, que esta doctrina condena o no aprueba el camino de meditación y discurso, y de adquirir la mortificación y virtudes en sus principios por medios que toquen y se aprovechen de lo sensible y racional, y de lo que en sobrenatural orden aún puede tener nombre de adquisito, por intervenir mucho de nuestro discurso, trabajo, habilidad y diligencia, aunque ayudada y sobrenaturalizada por Dios.

Y que esto sea así pruébase, lo primero: porque él expresamente lo aprueba y dice haberse de ir por ese camino hasta que haya señales de que nuestro Señor

(1) Ya he probado en los *Preliminares* que esto no es verdad. (Véase el párrafo XVII).

quiere pasar al alma a sencilla y más sobrenatural vista o contemplación, de las cuales señales habla maravillosamente en el capítulo XIII y XIV del libro segundo de la *Subida del Monte Carmelo*. Lo segundo, porque si el estado perfecto de que él tomó por asunto tratar, es a eso superior y lo excluye, como lo que es más perfecto a lo que es menos, claro está, que quien de ese estado trata, no lo ha de aprobar para él: y no aprobarlo para los que están ya muy adelante, y han llegado a la vía unitiva o tratan de ello, no es absolutamente no aprobarlo. Así como el que dijese que al hijo crecido le den pan con corteza y que no mame, no por eso condena ni quita el mamar al recién nacido. Semejanza de que usó San Pablo en el capítulo V a los Hebreos. Esto se verá mejor cuando en el Discurso segundo tratemos la alteza del estado y perfección a que puede llegar una alma en esta vida, y cuál sea el que se llama de caridad perfecta, según la común división de que hizo mención Santo Tomás en la *Secunda Secundæ*. Quæs. XXIV, artículo 9.º y a la que encamina este Santo Padre.

La tercera cosa que yo advierto, es que algunos han reparado por qué nuestro Beato Padre en esta su doctrina tan subida, como alega tanta Escritura, no trae también lugares de Santos, pareciéndoles que no debe ser esta doctrina tan conforme a ellos pues no se citan; pero el engaño es manifiesto, como veremos; y la razón de no traer Santos, es porque este Santo Padre no pretendió alargarse, antes abreviar y dar la sustancial leche de la doctrina, no tanto para que hiciese ruido con autoridades y erudición, cuanto para que se practicase y supiesen las almas por donde habían de caminar: para lo cual se aprovechó de la Escritura Sagrada, donde halló cuanto quiso (al fin como en el guardajoyas y casa de tesoro de la Sabiduría de Dios), y con los lugares de ella dió a entender maravillosamente lo que sentía, y bastantísima autoridad a sus escritos, para que formasen grave y sustancial concepto de la doctrina los que la quisiesen practicar; en lo demás cercenó y abrevió por las razones dichas. Y porque asentando que su doctrina era tan conforme a la Divina Escritura, no se podía dudar ser muy recibida de los Santos y muy conforme a lo que ellos dijeron, como en los discursos de estos Apuntamientos se verá.

DISCURSO PRIMERO

De cómo cada arte, facultad o ciencia, tiene sus nombres, términos y frasis. Y cómo en la profesión de Teología escolástica, moral, positiva, y mucho más en la mística, hay lo mismo. Y que como en la verdad se convenga, se ha de dejar a los profesores de las facultades libertad para que puedan usar de sus frasis y términos.

Todo lo que en este título se ha dicho es ello por sí tan claro, que tenía poca o ninguna necesidad de prueba y confirmación: pues el arte, ciencia, o facultad con el mismo nombre de facultad declara la que tiene para poner nombres, buscar modos y frasis con que declarar y dar a entender las verdades que profesa: tanto, que es propiedad algunas veces usar de impropiedad y barbarismo, y gran gala de retórico (y mucho más del que trata cosas de mucha importancia y cuya inteligencia es muy necesaria) no reparar a veces en la propiedad literal de los términos, ni

en la elegancia o falta de ella, cuando fuere necesario para la sustancia de la inteligencia. Como lo dijeron divinamente San Agustín y San Gregorio. El primero en el Tratado segundo sobre San Juan, reparando en aquella palabra del Evangelio: *Qui non ex sanguinibus* (Joan, I, 13), la cual en la lengua Latina no tiene mucha propiedad, dice así: *Dicamus ergo, non timeamus ferulas Grammaticorum, dum tamen ad veritatem solidam, et certiolem sensum perveniamus. Reprehendit qui intelligit, ingratus quia intellexit.* No se repare con demasiado cuidado en reglas de retórica o de elegancia: porque los nombres y las palabras se ordenaron a declarar la verdad y a que se diese noticia de ella. Y así si con términos, aunque parezcan impropios y bárbaros, se consigue esto mejor, buenos son: y quien entendiendo la verdad por ellos reprehendió al que se la dió a entender, desagradecido es. Lo mismo dijo San Gregorio in Epistola ad Leandrum. De aquí es, que lo que el lógico llama *especie*, dice el jurisconsulto *género*: y lo que aquél llama *individuo*, éste llama *especie*.

No puede ser principio más asentado en filosofía natural, que decir que el todo es más que su parte: y con todo, en materia política de leyes y de gobierno, dijo divinamente Platón, Diálogo 3 de Legibus, que la república y potencia de los Griegos había perdido mucho de su lustre y quedado casi consumida: *Quia illud rectissimè dictum ab Hesiodo: Ignorarunt, dimidium non numquam plus esse quam totum: dimidium enim moderatè se habet.* En materia de gobierno más es la mitad que el todo: porque este nombre mitad suena moderación y temple: y ejercitar siempre el superior la totalidad de su poder no es conveniente.

El filósofo moral en oyendo demasía, dirá que es extremo y exceso que sale del medio que se requiere para virtud, y así reprehensible y vicioso: pero en frasis de Escritura a cada paso se verá el nombre de demasía aplicado a cosas perfectas y Divinas. En San Pablo, a Dios: *Propter nimiam charitatem, qua dilexit nos Deus* (Ephes. II, 4). En David, a los justos: *Beatus vir, qui timet Dominum: in mandatis ejus volet nimis* (Ps. III, 1).

Lo mismo digo de estas palabras soberbia y furor, que suenan exceso reprehensible y cosa desordenada, y con todo, de Dios dice el Profeta: *Juravit Dominus in superbiam Jacob (id est) propter se ipsum, qui est bona superbia Jacob* (Amos. VIII, 7). Y Cayetano leyó del Hebreo: *Dominus regnavit, superbiã indutus est* (Ps. XCII, 1) Y el furor muchas veces en sus Salmos le aplica David a Dios: y San Dionisio a las espirituales sustancias, diciendo: *Furibundum significat eorum intellectualem fortitudinem, cujus novissima (id est) perfectissima postquam non est alia melior* (dijo un comentador) *furor est imago.* La razón de esto muy a la larga la diremos después.

También la Teología escolástica no admite mácula, sino adonde hay culpa: y en Teología mística se llama mácula cualquier toque o particular representación de objeto sensible, y cualquier cosa que impide la mayor ilustración de Dios; y en los ángeles inferiores se pone purgación, cuando son ilustrados y alumbrados de los superiores, de que más largamente diremos después.

La aniquilación, dirá el filósofo y el teólogo escolástico, que es un total dejar de ser, de manera que no quede del ente, ni existencia, ni forma, ni unión, ni materia que es el primer sujeto que ahora en las generaciones y corrupciones siempre dura; pero el místico dirá, que aniquilarse el alma es un santo descuido y desamparo de sí, tal que ni por memoria, ni por afición, ni por pensamiento le pase cuidar de sí, ni de criatura, para poder transformarse totalísimamente en Dios.

§ I

Esta licencia de usar de términos particulares y fuera de lo común, la tiene con más fuerza la Teología mística: porque trata de cosas altísimas, sacratísimas y secretísimas, y que tocan en experiencia, más que en especulación: en gusto y en sabor Divino, más que en saber, y esto en el alto estado de unión sobrenatural y amorosa con Dios. Para la cual son cortos los términos y frases de que usa la especulación, que en estas materias tan sin materia queda de la experiencia extraordinariamente vencida.

Lo cual declaró divinamente San Bernardo en el Sermón 85 sobre los *Cantares*, donde después de haber tratado de particulares grados de perfección, que llevan al alma a la unión y fruición de Dios que puede haber en esta vida, dice así: *Pergat quis forsitan quærere à me, quid sit verbo frui? Respondeo, quærat potius expertum, à quo id quærat. Aut si id mihi experiri daretur, putas me posse eloqui, quod ineffabile est? Audi expertum: Sivè mente excedimus Deo, sivè sobrii sumus vobis. Hoc est: Aliud mihi cum Deo solo arbitrio, aliud vobiscum. Mihi illud licuit experire, sed minimè eloqui. O quisquis curiosus es scire quid sit hoc verbo frui! Para illi non aurem, sed mentem; non docet hoc lingua, sed docet Gratia: absconditur à sapientibus, et prudentibus, et revelatur parvulis. Magna, fratres, magna, et sublimis virtus humilitas, quæ promeretur quod non docetur: digna adipisci, quod non valet adisci: digna à verbo, et de verbo, concipere, quod suis ipsa verbis explicare non potest. Cur hoc? Non quia sit meritum, sed quia sit placitum coram Patre Verbi, Sponsi animæ, Jesu Christi Domini nostri.* Las cuales palabras declararemos después.

San Buenaventura en el *Itinerario mentis in Deum*, capítulo VII, después de haber traído muy a la larga el lugar de San Dionisio de Mística teología, donde dice cómo se ha de dejar lo visible e invisible, concluyendo: *Etenim te ipso, et omnibus immensurabili, et absoluto puræ mentis excessu ad superessentialem divinarum tenebrarum radium omnia differens, et ab omnibus absolutus ascendens*, entra diciendo: *Si autem quæras, quomodo hæc fiant? Interroga Gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium dilectionis: Sponsum, non magistrum: Deum, non hominem: caliginem, non claritatem: non lucem, sed ignem totaliter inflammantem, et in Deum excessivis unctionibus, et ardentissimis affectionibus transferentem. Quem ignem verè solus ille percipit, qui dicit: Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea. Quam mortem qui diligit, videre potest Deum, quia indubitanter verum est: Non videbit me homo, et vivet. Moriamur ergo, et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium solitudinibus, et concupiscentiis, et phantasmatibus.*

En materia, pues (como dicen estos Santos), tan alta y tan espiritual, donde la experiencia vence a la doctrina; donde el que sabe no lo sabe decir; donde es maestra, no la lengua, sino la gracia; donde la humildad alcanza lo que de vuelo se va, y aprende lo que no se puede enseñar; donde la palabra sustancial del Padre hace tales maravillas, que con palabras no se pueden declarar, como en la primera autoridad dijo maravillosamente San Bernardo; y donde como ahora dijo San Buenaventura, no hay que regirse por entendimiento ni por reglas de maestros; donde el gemitido de la oración y el trato con Dios como Esposo, la experiencia y

suavidad celestial es la escuela y enseñanza; donde la claridad daña, y la oscuridad alumbra; donde no hay que aguardar lo que se ve, ni con discurso se alcanza, sino la sazón y punto que da el fuego de amor; donde la muerte y santa desesperación es santa disposición para esta vida Divina; ¿cómo pondremos tasa, límite, orden y modo en los términos con que tan superior cosa se ha de declarar, queriendo que cosa tan sin término, tan inefable pase por las reglas ordinarias, sin trascender las comunes frasis y términos guardadas para escuelas, para discípulos y maestros, artes y modos, que se pueden enseñar y saber?

Licencia tiene el místico (como se sepa que en la sustancia de lo que dice no contradice a la verdad) para alentarla y ponderarla, dando a entender su incomprehensibilidad y alteza con términos imperfectos, perfectos y sobreperfectos, contrarios y no contrarios, semejantes y desemejantes: como de todos tenemos ejemplos en los Padres místicos, particularmente en San Dionisio Areopagita. El cual en el capítulo II de *Cælesti Hierarchia* trae una locución mística, que casi abraza todo lo dicho, hablando de la excelencia del gozo y quietud de que gozan aquellas sustancias intelectuales. (¿Qué hiciera si tratara de la increada y Divina?) Para declararla, pues, faltándole términos, o transcurriendo de propósito los comunes, después de haber puesto en ellas, furor, irracionalidad e insensibilidad, entendiéndolo todo a lo sobreentendido, como el habla; llegando a tratar de la quietud de que gozan, dijo que tenían *immanem quietem*, quietud cruel y furiosa; siendo lo más desemejante y contrario que puede haber a quietud, la crueldad y furia.

Hízolo empero con divino acuerdo, pues, por lo que dijo de *quietud*, quitó lo imperfecto de *furia*; y con decir *cruel y furiosa quietud*, declaró la perfección y excelencia de este sosiego: porque quien oye *quietud* no más, parece que se le ofrece una cosa ociosa, tibia y fría, remisa, de pocos grados y perfección; pero quien a la *quietud* le junta *cruel y furiosa*, quitada ya la imperfección de la furia con la *quietud*, dió a entender la fuerza, perfección, intensidad (y digámoslo así), la insufrible, o incomprehensible excelencia de esta *quietud*, y el exceso que tiene sobre lo imperfecto que en nosotros pasa.

§ II.

Por esto le pareció a San Dionisio en este capítulo II, que de estas cosas altas y divinas, mas nos declaraban los términos del todo desemejantes y contrarios, que los semejantes y que suenan algo de proporción. Dice, pues, así: *Si igitur negationes in divinis veræ, affirmationes verò incompactæ: obscuritati arcanorum magis apta est per dissimiles formationes manifestatio. Quin verò, et quod nostrum animum reducant magis dissimiles similitudines non existimo, quemquam benè sapientem contradicere.* Donde dijo muy bien Hugo de Santo Víctor: *Non solum ideò dissimiles figurationes probabiles sunt, quod super mundialium excellentias ostendunt, sed ideò etiam, quòd nostrum animum magis, quam similes figurationes à materialibus, et corporalibus reducant, neque in se quiescere sinunt.*

Es decir: Como las criaturas, por perfectas que sean, distan infinitamente de Dios, y él las excede sin proporción: más perfecto conocimiento de Dios es el que negándolas nos dice lo que Dios no es: que el que afirmándolas nos quiere dar a entender por perfección tan corta lo que Dios es. Pues porque para este conocimiento negativo más ayuda lo desemejante, pues la disimilitud niega, y la semejanza afirma,

mas a propósito es (dice Dionisio) para el conocimiento de Dios, que en esta vida es oscuro, aprovecharnos de desemejanzas. *Per dissimiles formationes manifestatio.*

Y en consecuencia de esto, guiando como de la mano al alma por este camino al fin donde la encamina, porque no pare y se detenga, añade este gran Padre de la Teología mística, añade y dice: Que estos desemejantes y contrarios términos le ayudan para que no pare y se detenga en las cosas materiales y sensibles: pues cuanto las ve más desemejantes, más desproporcionadas y viles, tanto mejor le dan la mano para que las dé de mano, y vuele al conocimiento del todo intelectual y Divino; esto es: *A corporalibus nostrum animum reducunt, neque in se quiescere sinunt.* Habiendo algún peligro, si fueran semejantes y parecidas, de que nos detuvieran en sí sin dejarnos libremente pasar a lo espiritual e inteligible, donde derechamente el conocimiento y afecto ha de tirar.

Y así añadió divinamente Dionisio: *Consequens est, per pretiosas sacras formationes seduci, auriformes quasdam existimantes esse caelestes Essentias, et quosdam viros fulgureos decora indutos vestimenta, caddum, et igneum inocuè respergentes.* Si para declarar la excelencia de un ángel usamos de términos algo semejantes, como son, oro, resplandores, blancos vestidos, fuego, hermosura y juventud, más fácilmente nos engañaremos, pareciéndonos que eso deben de ser los ángeles.

Pues para quitar ese inconveniente, y porque no se queden tan bajos en sus conceptos y aprehensiones aquellos, a quien no les parece que hay cosa mejor que los bienes visibles: *Quod quidem ne peterentur, qui nihil visibilibus bonis altius intelligunt;* entró la Teología Sagrada, y muy particularmente la mística, a remediar este daño usando de imperfectos, impropios y desemejantes términos que picasen al alma, para que sin detenerse en ellos caminase espiritual e inteligiblemente al bien superior allí desemejante y desproporcionalmente representado: *Sanctorum theologorum* (dice este santo teólogo) *restitutiva sapientia ad indecoras similitudines mirabiliter descendit, non concedens materiale nostrum in turpibus imaginibus quiescere: purgans verò, sursumquè efferens.*

No parece que se pudo decir cosa más bien dicha. La sabiduría de los teólogos deseando deshacer agravios y que se les restituya a las sustancias espirituales, y más a Dios, lo que se les debe; porque los que están muy pagados de estas cosas visibles y preciosas, no se contenten con poner en las sustancias espirituales eso no más; y porque entiendan que todo lo que hay no puede convenir con verdad a lo que es invisible, e infinitamente excede a lo más perfecto que se puede ver y entender fuera de él. Y así, que todas estas comparaciones o proporciones, más son para decirnos lo que no es y llevarnos en sencillo vacío de criaturas al lleno del que sobrexcede a todo, sin dejarnos reposar ni hacer pie en ese material; y mejor sirven y más aprovechan para esto unas desemejantes semejanzas, como, de águila, buey o león, que estas de puro materiales y bajas nos llevarán a percibir ligereza, paciencia, fortaleza y dignidad real; no material como la de estos animales, que eso ya se ve cuán lejos está de Dios y de sus ángeles, sino espiritual y Divina, a que nosotros no podíamos llegar. Sirven también para que viendo tanta desemejanza en lo mismo que traemos para semejanza y comparación, subamos arriba, y enseñándonos a despreciar esto material y sensible, hagamos presa en lo excedente, espiritual e inteligible.

Por esto declaran mucho más los términos imperfectos (y digámoslo así) vicio-

sos por exceso, como decir, furor y soberbia; porque bien se ve que la corteza y lo malo que ahí se representa cuando a nosotros se aplican, está muy lejos de Dios: y así, que tomar esos términos que dicen exceso y cosa fuera de todo orden, concierto y razón, es confesar que el bien a que los aplicamos es de puro bien y de puro sobreperfecto, tal que excede todo orden, todo remedio y concierto natural y cuanto con nuestra razón alcanzamos: y que todo lo que en las criaturas significa perfección y excelencia, es muy corto. Y así que de ellas, ya que hemos de tomar alguna frase o nombre, es bien sea de aquello en que ellas tienen demasía y exceso, sin mirar orden ni modo. Lo cual aplicado al sumo Bien perdió lo que podía significar de mal, y quedóse con lo que de exceso y grandeza significaba.

Según esto, en los místicos que tratan de declarar más altamente quién es Dios, la grandeza de su amor y las finezas Divinas que en favor de las almas hace, no como quiera a lo sobrenatural, sino a lo sobrenaturalísimo; y no con cualesquiera almas, sino con las que en esta vida son muy perfectas, y llegan al más alto estado de unión (que así en común ella es posible) sus términos, aunque parezcan contrarios y desemejantes, no se han de censurar ni reprender; antes alabar, si consta de la verdad, que en ellos y por ellos se significa.

§ III.

Lo que hemos dicho de términos imperfectos, contrarios y desemejantes, decimos también de términos sobreperfectos, porque como esto de que se trata es inefable, usar de todos términos y acudir a todas frases, declara divinamente que no hay ninguna que llene ni manifieste como se debe la inefable infinitud y nuestra incapacidad.

Por eso San Jerónimo, tratando sobre el capítulo XL de Isafas, de la diferencia de artículos y géneros con que al Espíritu Santo llaman las tres principales Lenguas del mundo, Latina, Griega y Hebrea, dice que ésta le llama con género femenino: *Hebræi appellari genere fæmenino asserunt (nec de hac re apud illos ulla dubitatio est) Spiritum Sanctum lingua sua*. Y trae las palabras del Salmo 102: *Sicut oculi ancillæ in manibus Dominæ suæ. In quo loco animam interpretantur ancillam, et Dominum Spiritum Sanctum*. El Griego usa del género neutro, y el Latino del masculino. Pero no se maraville nadie (dice este Santo) de esta grande diferencia: *Deus enim in tribus principalibus linguis, quibus titulus Dominicæ Crucis scriptus est, passim tribus generibus appellatur: ut sciamus nullius esse generis*.

Y San Gregorio dijo divinamente en el libro XXIII de los Morales, capítulo XI, declarando aquellas palabras: *Semel loquitur Deus, Liqueat omnibus, quia Deo nec præteritum tempus congruit, nec futurum. Tanto ergo in eo quodlibet tempus ponitur libere, quanto nullum verè*. Esta misma variación, y el usar ya de este género, ya del otro, enseña que es Dios superior a todo género, y que por tenerlo perfecto de fuerza y valor le llama el Latino *Spiritus* en masculino: y por tenerlo perfecto de piedad, de mansedumbre, y para ampararnos y regalarnos de maternidad, le llama con nombre femenino el Hebreo: y por ser no como quiera el perfecto, sino lo perfecto mismo, o la misma perfección, le llamó el Griego con género neutro. Así también declara maravillosamente la divina perfección y su inefabilidad esta variación de que la Mística teología usa hablando unas veces (digámoslo así) concertadamente; esto es, con los términos que ella alcanza ordenados y perfectos: y otras no

contenta con esos, arrojándose en un santo exceso, y como desconcierto y locura, que es el *Excedimus* de San Pablo (I. ad Cor. V. 13), o *insanimus*, que dijo la siríaca, usando de términos ya imperfectísimos, como de soberbia, embriaguez y furor; ya sobreperfectos, como lo hizo San Dionisio de *Mística Theologia* luego en las primeras palabras, diciendo: *Trinitas supersubstantialis, et superdea, et superbona*, que cierto no parece que pudo haber mayor encarecimiento ni reconocimiento mayor de que no alcanzan nuestros términos, por mas teólogos que sean, a hablar de Dios y tratar con él, que decir hablando con la Santísima Trinidad: Trinidad sobrediosa.

Por esta inefabilidad, pues, usan los teólogos místicos de los términos dichos y traen locuciones y nombres en sus escritos: *Non proprie, sed transumptive*, como dijeron algunos, *id est, eos sic sumendo, ut explicent rem altiore, quam verbis exprimi queat*.

Según esto, pues, se ha de hacer juicio de las frasis y términos de que usan los varones místicos; y si se hallare en ellos también algún término que parece que declara más de lo que ellos pretenden, hase de tomar con el temple de que la materia es capaz. Advirtiendo que se usó de ese modo de hablar, porque cualquier otro inferior quedaba cortísimo para dar a entender la excelencia y grandeza de aquello que se declara. La cual sufre algún encarecimiento y desusado término, cual la frase de San Bernardo ad Fratres de *Vita Solitaria*, que la semejanza con Dios a que llega el alma en la perfecta unión la llama *In tantum propriè propria, ut non jam similitudo, sed unitas spiritus nominetur*. Siendo verdad que como entre las Divinas Personas no puede haber unión; sino unidad entre ellas; y en el alma no puede haber unidad, sino unión; pero tal, que pudo decir Cristo nuestro Señor: *Oro Pater, ut sint unum, sicut ego et tu unum sumus*.

Y porque dará mucha luz así al argumento de este discurso, como a toda la materia mística, y en particular a la subida doctrina de estos misteriosos tratados, expresar algunas locuciones o frases que salen del común, lo haremos aquí todo con lugares de santos, con la mayor brevedad que sea posible.

FRASIS I

Sea la primera llamarse en frasis mística *Macula*, que tiene necesidad de purgación, cualquiera cosa imperfecta y sensible que aparte a la voluntad del trato espiritual e inteligible con Dios, aunque esto sea en primer movimiento y sin libertad.

Habló de esto maravillosamente Gilberto Abad. Serm. 1, IN CANT., ponderando cuán buena noche era esta de la contemplación, y cuán malo el día que llama la Escritura del hombre: *Heu me, dice, quomodo me circumfulget dies ista? Quomodo affectum meum arripuit ad se? Ubique erumpunt, et emergunt incogitatum cuncta, quæ spiritum, vel turbent, vel deturpent. Licet enim animus castigatore repellat illa proposito, solo tamen irruentium cogitationum sordidatur attacku. Non imponant, cum violenter importantur, culpam aliquam: tamen in iunctam irrogant affectatæ munditiæ*.

¡Ay de mí! ¡Qué día este tan claro y tan malo! Descúbreme esto sensible, y con eso me arrebató el afecto. De donde quiera, sin querer saltan cosas y se ofrecen imágenes que al pensamiento y al espíritu le turban y manchan; porque aunque él

con santo y firme propósito las deseche, sólo el toque y sola su representación ofendió a la pureza, y por ahí ensució y manchó. Y aunque es verdad que cuando estas cosas sensibles y bajas son traídas con violencia y no admitidas con gusto, no traen culpa, en verdad que injurian y agravian a la pureza y santidad que en este trato con Dios el alma procura y desea.»

Más encarecido lo dijo San Buenaventura, opusc. 1, DE SEPTEM ITINERIBUS ÆTERNITATIS, donde tocando el lugar de los CANTARES: *Lavi pedes meos, quomodo inquinabo eos?* trae una exposición del Bercelese, que dice: *Quomodo inquinabo eos iterum umbra, et imaginibus temporalium? Cùm etiam intellectuales operationes, et formæ in superintellectualis exercitio reputentur maculæ et offencicula.* No volveré (dice la Esposa, según esta exposición) a ensuciar mis pies; esto es, a tratar o caminar por vía de imágenes o semejanzas sensibles, y de cosas temporales: pues en este sobreintelectual ejercicio aun el obrar intelectual (esto es, con discurso rigiéndose por razón no más y por humana habilidad) y también las formas o especies que les responden, se tengan por manchas y estorbos en tan excelente y levantado camino. Y esto no porque sea culpa, sino porque para lo sobreintelectual y apurado de fe es muy imperfecto, y a veces estorba el intelectual y ordinario discurso.

Santo Tomás dijo lo mismo DE VERITATE, quæ. 13, art. 4, por estas palabras: *Per se impediunt se invicem intellectivæ, et sensitivæ operationes, tum per hoc, quòd in utrisque operationibus oportet intentionem esse: tum etiam, quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cùm à phantasmatibus accipiat: et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur.* «Estórbanse (dice el Santo) las operaciones intelectivas y sensitivas. Lo uno, porque para cualquiera de ellas se requiere intención y atención, que repartida por muchos se disminuye. Lo otro, porque en las operaciones sensitivas, lo intelecto se mezcla con lo sensible, recibiendo algo de las fantasmas el entendimiento; y así en cierta manera se ensucia y mancha con eso la pureza de él.»

De aquí se entenderá bien la doctrina de nuestro Beato Padre, en el lib. I de la SUBIDA DEL MONTE CARMELO, cap. IX, cuyo título es, *de cómo los apetitos ensucian al alma*; y lo que dice que son inmundos los pensamientos y concepciones que el entendimiento hace de las cosas bajas de la tierra y de todas las criaturas, las cuales como son tan contrarias a las cosas sempiternas ensucian el templo del alma, y remata el capítulo diciendo: «Lo que digo y hace al caso para mi propósito, es, que cualquiera apetito, aunque sea de la más mínima imperfección, mancha, oscurece e impide la unión del alma con Dios.»

FRASIS II

La segunda frasis, que es bien expresar aquí, es la que usan muy comunmente los místicos, de que en lo subido de la contemplación y en la comunicación y unión muy infusa y sobrenatural están como admiradas en suspensión y sin obrar las potencias: de la cual locución usan no sólo los místicos, sino los escolásticos y aun los filósofos, como diremos en la frasis IV.

En ésta sólo se quiere decir, que no obran las potencias como de suyo; pues es totalmente infuso lo que reciben, y lo que entonces hay de parte del entendimiento es una simple, detenida y suspensa admiración y un dejarse ilustrar, penetrar y

consumar de la Divina luz; y de parte de la voluntad, santamente consumir y aniquilar; para que ni sienta, ni ame, ni desee, ni se goce en otra cosa que en Dios solo, y eso con tan gran serenidad y gusto, que no parece que obra por estar aquel afecto amoroso y sencillo tan entrañado y como sustanciado en el alma, que parece que toca en la esencia y no en las potencias. Parte por la grandeza y radicación íntima y profunda del afecto; parte por la sencillez y suavidad del que por su perfección *magis assimilatur quieti, quam motui* (como dijeron Aristóteles y Santo Tomás) no es tanto a modo de movimiento y acción, como a modo de quietud y suspensión, y que parece que toca más en hábito que en acto; por estar el alma en una habitual disposición de amorosa inclinación a Dios; que junto toda inclinación habitual, intensa, sencilla y suave a Dios, hizo que no pareciese acción la que lo es, sino cosa como sustancial y transformación de ser.

La razón de esto es, lo primero, porque como la acción es movimiento; y estas acciones espirituales son instantáneas; como el alma aquí no siente moverse, antes siente en aquel afecto Divino no sé qué manera de inmutabilidad y consistencia que dura, no le parece aquello acción.

Lo segundo es, porque lo común y ordinario de sus acciones es discurrir y sacar una verdad de otra, o ahondar en ella con trabajo y dificultad, o caminar por esas acciones y con ellas a la consecución de otra cosa, a que la intención, necesidad o deseo la ordena, sintiendo el alma como moverse y caminar al bien o fin que lleva previsto y premeditado.

Todo lo cual falta aquí, porque ni hay discurso, ni lo que hace el alma o ve y alcanza es por su trabajo, traza o disposición, sino todo infuso y suavemente comunicado, dando Dios en aquello quietud, sosiego y paz; y teniendo en eso lo que parece que puede el alma desear para que se detenga y pare, y eso con grande penetración, intención y profundidad, sin darle lugar a reflexión, por estar toda el alma bien ocupada en el acto principal y directo.

Todo aquello la hace entender que no obra, o parecerla que no hace nada, sino que recibe; siendo verdad que recibe el hacer, pues no puede entender el entendimiento, ni amar la voluntad, sino es con algún acto vital que efectivamente mane de estas potencias, aunque como es infuso y sobrenatural es con gran particularidad todo de Dios, y viene con las propiedades dichas, que salen de las leyes ordinarias de su obrar.

Por eso para declarar esta diferencia de este obrar a lo extraordinario e infuso respecto del ordinario y común, bien se dice, que no obran las potencias; y viene bien, que lo que a lo animástico y escolástico se dice *obrar*, se diga a lo místico *no obrar sino recibir*, en el sentido de San Pablo: *Qui spiritu Dei aguntur* (Rom. 8, XIV): como también los actos que tocan a la gracia excitante, aunque en rigor filosófico los obra el alma, concurriendo efectivamente las potencias, en frasis teológica de la materia de gracia, se dice obrarse en nosotros sin nosotros: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

Y como aquí se declara, *sine nobis liberè operantibus*, dígase en lo místico: *sin nosotros*, que en esta tan sobrenatural e infusa comunicación somos tan llevados de Dios, que las potencias nada obran de suyo ni trabajan, ni discurren, ni ejercitan como en otras sobrenaturales operaciones su habilidad. «Sin nosotros», que no obramos *per modum motûs, sed per modum quietis, et quasi non operationis, vacationis, et silentii*.» Obramos, pero a modo de quietud y como de quien está parado y no se mueve. Hablamos, pero a modo de silencio. Miramos, no como

quien mira, sino como quien se admira; y conocemos más por reconocimiento que por conocimiento.

Todo esto, aunque es común entre místicos, lo dijo altísimamente nuestra Santa Madre Teresa de Jesús en el capítulo XVIII de su VIDA, donde hablando de esta oración y suspensión de potencias, que así la llama allí, dice: «Estaba yo pensando cuando quise escribir esto, qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí. Ya no es ella la que vive, sino yo; como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo». Y la Santa añade: «Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera, que en ninguna manera (como he dicho) se entiende que obran.» Y con haber dicho esto, dice luego: «La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiendo cómo ama. El entendimiento, si entiende, no entiendo cómo entiende, a lo menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque, como digo, no se entiende.» Y en el capítulo XII dice así: «En la mística teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios.» Y luego añade, que cuando el Señor le suspende y hace parar, dale de que se espante y en que se ocupe, y que sin discurrir entienda más en un credo que nosotros podemos entender con nuestras diligencias en muchos años.

De manera que a este obrar sin nuestras diligencias, a este estar el entendimiento parado, espantado y en admiración, llamó la Santa *no obrar y estar suspenso*; y Dios le dijo que era no entender aunque entendiendo: más claro lo dijo en el capítulo X por estas palabras: «El entendimiento no discurre, mas no se pierde; pero (como digo), no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende.»

Es, pues, frasis mística decir, que no obran las potencias cuando están en esta serena, callada y simple quietud de infusa contemplación. Nuestro Beato Padre dice, que es no como quien trabaja y busca, sino como quien se sustenta de lo hallado.

Bien viene aquí el título del Salmo 55 que dice: *Victori pro columba muta*, según el Hebreo. Al vencedor en favor de la muda paloma; porque nunca Dios es más vencedor ni más favorable que cuando la paloma sencilla se da por vencida y enmudece, dejando que hable Dios en ella.

Tocóse esto también en el Salmo 36 en aquellas palabras: *Subditus esto Domino, et ora eum*: donde dijo el Hebreo: *Tace Domino*, calla y ruega. No parece eso posible; pues el rogar es hablar. Es la frasis que decimos que aunque el callar suena no hacer y aguardar a recibir (que por eso añadió el Hebreo: *Et specta eum*) y a que obre Dios en el alma; pero como aquel callar ha de ser de persona advertida y que aguarda, no es ocio sino operación, y no es inadvertencia o no advertencia, sino advertencia a callar, y no a impedir la obra que Dios quiere hacer allí: la cual pide que no mezcle el alma nada de suyo, que lo divertirá y perderá todo; sino que se quede en santo ocio para hacer su negocio.

Sapientiam scribe in otio (Eccli. XXXVIII, 25), dijo el Espíritu Santo. Y sacó por consecuencia San Bernardo: *Ergo sapientiæ otia negotia sunt*. Y aquel grande discípulo suyo Gilberto Abab, Sermón I, IN CANT. *In otio et expeditur affectus, et non parum impenditur illi Usus venit, ut cum fuerimus otio redditi; tunc sentiamus acriorem morsum amoris divini. Animum cura implicat, quies explicat.*

Esto es lo más levantado y dificultoso de la doctrina de nuestro Beato Padre: pero véase cuán fundado y fácil. Esto es lo que muchas veces sabía y sabrosamente

repite, que dejemos al alma libre y sin cuidado; añadiendo que como esta operación y merced que recibe el alma es tan de Dios, daña el cuidado y pretensión por entonces aún en eso mismo espiritual; pues quien dijo pretensión, dijo afecto con efecto de tener al alma en lo que pretendió, teniendo en eso algo de propiedad y mirando en esa obra como hija de sus diligencias, y en que él tiene mucha parte.

Lo cual todo es contra lo que aquí pasa y se debe hacer: pues el perfecto vacío y total abstracción de sí y de su obrar, es la perfecta resignación y reconocimiento de que Dios es el que obra allí muy a los fueros de Divinidad y muy sobre los términos de nuestra posibilidad, como dijeron Ricardo de Santo Víctor y San Buenaventura: *Dum in caelestibus tota suspenditur, nativæ possibilitatis terminos supergreditur*. Y el no pretender nada activamente donde con su habilidad y actividad antes puede estorbar que ayudar, esta sea la más perfecta disposición que aquí puede y debe haber; y cuanto más quitaremos de pretensión y cuidado, tanto dejaremos más de sencilla, amorosa y obediencial totalidad para recibir de Dios y no estorbarle su obra.

De manera que no quitamos aquí el cuidado o pretensión en cuanto dice eficacia y atención, sino en cuanto dice propiedad y aferramiento, detención y aplicación, más a hacer que a recibir, pretendiendo en ésta no pretensión dejar al alma santa y divinamente despierta para un recibir amoroso, agradecido y obediente, desembarazándose y haciendo con esto más lugar a Dios, cuya venida entonces es avenida, cuando el Divino Eliseo no cesará de infundir el oleo de la Divina unción si no faltare vacío: y para que esto sea mayor se pretende esta no pretensión, este santo ocio y este maravilloso obrar no obrando.

De aquí se entenderá otras frasis mística y en estos escritos muy repetida, que el alma en este levantado estado de contemplación no ha de obrar o concurrir *activamente*, sino *pasivamente*; y la distinción de Noche oscura activa, y Noche oscura pasiva; porque en estas locuciones que suenan pasión y no obrar, no se quiere decir que absolutamente no obra ni libremente no consiente; sino que está entonces el alma en este levantado estado de unión y contemplación infusa, que toca en silencio, vacación y quietud, y cuya perfección consiste en que sin pretensión ni cuidado, sin mezcla de su habilidad, discurso ni trabajo, en santo ocio se deje gobernar y llevar de Dios.

FRASIS III

Otra frasis, que dice mucho con ésta, es también muy recibida de los místicos, que dice ser tan íntima y estrecha la unión del alma con Dios, que ya el espíritu humano se aniquila y deja de ser, y se pasa en el Divino, transformándose totalmente en él, por lo cual ya las operaciones del alma son Divinas.

Esta locución bien se ve que es a lo sobreperfecto y por hipérbolos, pareciendo que es poco todo lo que se puede decir de estotras accidentales uniones; pero bien se entiende que no quieren decir estos autores que falte el ser criado y sustancial del alma, ni que entitativamente se transforme o transustancie en el Divino, que esto no puede caber, no digo yo en entendimientos tan ilustrados, pero ni aun en los muy bozales y rudos

Y que esta sea frasis de doctores místicos, vese lo primero en San Barnardo, TRACTAT DE DILIGENDO DEO, donde hablando de esa perfecta unión, dice: *Eo certè*

defecator, et purior, quo in ea de proprio nihil jam admistum relinquitur. Eo suavior, et dulcior, quo totum Divinum est quod sentitur. Sic affici, defecari est. Y después de haber puesto notables comparaciones, añade: Sic omnem in Sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit à semetipsa llescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem: alioquin, quomodo omnia in omnibus erit Deus si in homine de homine aliquid supererit?

Hace también a este propósito lo que arriba dijimos de este mismo Santo, que entre el alma y Dios había unidad de espíritu, pareciéndole poco decir unión.

Con esta frasis de San Bernardo dice divinamente lo que nuestra Santa Madre Teresa de Jesús dijo del matrimonio espiritual, morada séptima del capítulo II. «Es la unión (dice la Santa) de estos dos espíritus criado e increado de manera, que ya parece el alma Dios. Es como si cayese agua del cielo en un río o fuente donde quedó todo hecho agua, que no podrán dividir cuál es el agua del río o la que cayó del cielo. O si un arroyo pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse. O como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entre dividida se hace una.» De aquí diremos mucho en el Discurso segundo.

Aquel gran Gilberto también, Sermón II. SUPER CANT., declarando aquellas palabras: *In lectulo meo per noctes quæsi vi quem diligit anima mea*, distingue tres lechos o camas donde espiritualmente descansa el alma: *Primus est proprius Sponsæ*, el primero es propio de la esposa. El segundo de Dios y de ella. El tercero propio y solo del Esposo: y con todo, en éste también descansa el alma; porque *in hoc tertio assumitur, et absorbetur in quamdam gratiæ unitatem*. Es de notar el *unitatem*, y también el decir que ya el tercer lecho no es de unión o comunicación de propiedades del alma y Dios como el segundo, sino que totalmente es lecho del Esposo, donde el alma ya no es ella, sino él. Lo cual bien se ve que es encarecimiento y frasis que la Teología mística, por ser tan levantada la materia, la sufrió. De esto se dirá mucho en el discurso siguiente.

FRASIS IV

§ I

Quien hubiere oído las locuciones y Frasis místicas pasadas, no se espantará de la que ahora diremos, de que usa muchas veces nuestro Beato Padre, el cual en el Tratado de la Noche Oscura, y en otras muchas partes dice, que hay entre Dios y el alma unas Divinas comunicaciones íntimas y secretas, las cuales pasan en la sustancia del alma, y son como sustanciales toques de Divina unión.

Y dejando lo que dijimos en la frasis pasada, cuya doctrina se puede aplicar aquí, puédesse verificar esta frasis mística. Lo primero, porque en la misión invisible (que llaman los teólogos) cuando Dios santifica el alma, fuera de las virtudes y dones criados que pone en las potencias, y fuera de la gracia habitual que en la esencia del alma se sujeta, también se comunica la misma Persona del Espíritu Santo, conforme a la común doctrina de los teólogos, que es de Santo Tomás en la primera parte, en la cuestión cuarenta y tres, particularmente en el artículo tercero, cuyo cuerpo remata diciendo así: *Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Undè ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur.*

Donde es de ponderar la fuerza con que lo dice, no contentándose con decir *Spiritus Sanctus militatur*, sino *ipse met*: porque la verdadera amistad no sólo pide unión por afecto, sino por íntima y real presencia, lo más que sea posible. Y así dijo el mismo Santo Doctor en el tercero de las SENTENCIAS en la distinción 27, quæst. 1, art. 1, ad. 4. *In amore est unio amantis ad amatum. Ex hoc enim, quòd amor transformatur, facit amantem intrare in interiora amati, et è contra, ut nihil amati amanti remaneat non unitum*; y en la l. 2, quæst. 28. *Duplex (dice) est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem: puta cum amatum essentialiter adest amanti: alia verò secundum affectum*. Lo cual todo quiere decir que la perfecta amistad de sí pide íntima, real y presencial unión de los amigos en el ser y en la sustancia si es posible.

La Caridad, pues (que es perfecta amistad, grandemente espiritual y Divina), no se contenta sólo con unión de afectos, sino pide y trae íntima y real presencia del amigo en el alma. Que si en alguna amistad se han de verificar las buenas propiedades de ella, en esta es, siendo posible entre Dios, que es purísimo espíritu, y el alma amiga, esta íntima, penetradora y real presencia. Por razón de la cual se puede decir que hay sustanciales contactos, y toque en las esencias: pues esta íntima unión se entiende entre ellas. Particularmente que la gracia habitual inmediatamente se sujeta en la esencia del alma, y Dios: *Tangit animam gratiam in ea causando*, dijo Santo Tomás DE VERIT, quæst. 23, art. 3, y trae el lugar del Salmo *Tange montes* con la exposición de la Glosa, que declara *Gratia tua*.

Crece la verdad de esta declaración con lo que añade el Doctor Angélico en el lugar citado de la primera parte, art. 6, y es: que esta invisible misión también se halla cuando la gracia se aumenta, particularmente cuando pone Dios al alma en algún nuevo y más levantado estado de gracia: *Etiám secundum profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis: præcipuè autem attenditum quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum Gratiæ*, creciendo por esta manera amigable este toque, unión y asistencia íntima, al paso que crece la gracia. Y como en este estado de perfecta y alta contemplación de unión y semejanza particularísima al alma, *proficit et in novum actum, in novum statum gratiæ*, porque es levantadísimo aquí el estado que ella tiene; crece en el sentido dicho, esta unión de amorosa asistencia, y tócanse inmediateísimamente las dos esencias, humana y Divina, recibiendo el alma y causando gracia Dios.

§ II

Y si dijera alguno que estos contactos sustanciales, más parece que tocan en gracia actual, en particular ilustración del entendimiento o inflamación de la voluntad, lo cual no pasa en la esencia del alma sino en las potencias; responderemos fácilmente que hay eso y esotro; y que los toques sustanciales no excluyen los actos de las potencias. aunque son sutilísimos, suavísimos, sencillísimos, tan serena y secretamente infundidos, que como dijimos en la frase tercera, parece que obran las potencias, y aun en frase mística se dicen no obrar, como allí se dijo. Y como este santo ocio y este obrar tan infuso nace de la amistad que el amigo que está unido en la esencia del alma tiene, y por entonces aunque se obra no es (como dijo Santo Tomás), *per modum motûs, sed per modum quietis*, parece que todo aquello

sobrenatural e infuso que allí se recibe, toca más en el ser que en el obrar, aunque verdaderamente se obra.

Añado lo que maravillosamente dijo Santo Tomás in *Tertium SENTENTIARUM*, distinción trece, quæst. I. art. 1, que *Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali; secundum quod Deo assimilatur: undè et vita animæ dicitur. Secundo perficit eam ad opus: quia non potest esse operatio perfecta nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum*. Bien, pues, se puede y debe entender que en estos sustanciales contactos no se excluye operación, antes se perfecciona todo, esencia y potencias, como queda dicho y declararemos aún más.

Y confírmase ésto con que los términos que derechamente tocan en sustancia y ser, se suelen aplicar al obrar cuando la operación es muy intensa y es la principal ocupación del estado.

Notólo ésto Santo Tomás maravillosamente en el cuarto de las SENTENCIAS, distinción 49, cuestión I, art. 2, cuestiúncula 3.^a, donde dice que aunque el nombre de vida es derechamente del ser (según aquello de Aristóteles: *Vivere viventibus est esse*) *translatum autem est nomen vitæ ad signandum operationem, et secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc si totum esse suum ordinatum*.

¿Qué mucho, pues, que siendo esta contemplación amorosa, sencilla y transformadora, tan principal operación de estas almas, en cuyo ejercicio se emplean y al cual ordenan su ser, potencias y vida, juntándose con eso haber en la esencia del alma aquella íntima y presencial asistencia del Divino Ser, que comunica gracia e influye en las potencias, se diga que hay sustanciales toques y contactos de Divina unión entre las dos esencias, humana y Divina?

§ III.

Declárase esta frase lo segundo, con que entendemos y concebimos al alma cuando obra por los sentidos exteriores, como que está muy afuera; tanto que dijo San Basilio: *Extrinsecus dissipata, et exterius per sensoria diffusa*; y cuando por los sentidos interiores más adentro: y cuando por las potencias intelectuales a lo natural, un poco más adentro: y cuando a lo obedencial, algo más. Y si este obedencial es muy a lo sobrenatural e infuso, sin dependencia despertadora de sentidos que piquen y que comiencen (y aun, según muy probable opinión, sin que acompañe) sin discursos ni actividad de la habilidad humana, eso ya parece pasar muy adentro, y muy en lo hondo y secreto del alma. Donde parece que lo que allí pasa no es según el orden natural de las potencias, ni aun según el ordinario sobrenatural, y esto en gran silencio, quietud y serenidad, más por modo de vacación que de movimiento y acción (que aun Aristóteles a la Contemplación llamó *ipsam vacationem*), no es mucho esto se diga toque en lo más íntimo y secreto del hombre, y en ese sentido en la sustancia y esencia del alma: particularmente asistiendo verdadera y realmente en ella Dios como amigo que causa en las potencias estas llamas e ilustraciones: y creciendo con ellas la misma asistencia amorosa e invisible misión: porque aunque siempre está allí Dios, es más amorosa su asistencia cuanto crece más la gracia, y más en grado tan superior y en las almas tan espirituales y perfectas.

Declárase aun más, con que el alma, reconociendo cuán infinito y sobreexcedente objeto es Dios, y que dista infinitamente de todo lo que ella con su operación, por más sobrenatural que sea, puede alcanzar de puro conocimiento y estima de esta Divina grandeza e infinitad, se acoge al reconocimiento y a una como suspensión de potencias y de actos aun espirituales, dejando atrás todo conocimiento y el propio también, en cuanto reconoce a Dios superior a todo: de manera que aun a pensar no se atreve, de puro concebir altamente de Dios.

Que es lo que San Esteban dijo en los Actos de los Apóstoles, refiriendo aquella visión que tuvo Moisés de Dios, en la zarza: *Tremefactus Moyses non audebat considerare* (Actuum, VII, 32); y lo que dijo San Dionisio en su MÍSTICA TEOLOGÍA, capítulo I, llamando a esta contemplación *Superlucidam occulté docentis silentii caliginem, superimplentem inoculatos intellectus*. Donde así la palabra *Caligo* como la palabra *Silentium* y el *Inoculatus intellectus* todo suena noche y tinieblas, no ver, no obrar, desamparo de potencias y aun como reducirse el alma a su esencia para darse por vencida, y así recogida y como esencializada místicamente en sí, entregarse toda en unión amorosa y efectiva en Dios, que íntima, real y presencialmente asiste según su Divina Esencia en la esencia y sustancia de esta alma amiga, no sólo por título de inmensidad, sino por título de amistad. Y estos son los toques sustanciales que pone nuestro gran Padre.

§ IV

Y porque se vea cuán conforme es esta doctrina y explicación con el texto y sentimiento del autor, oigámosle en el cap. XII de la SUBIDA DEL MONTE, lib. II, donde dice lo primero que no se le ha de negar al alma en ningún estado alguna operación y que ha de tener siempre por lo menos una advertencia o noticia amorosa en general de Dios; porque sin ella le faltaría al alma todo ejercicio, y eso no sería contemplación, sino ociosidad.

Y en el Tratado que intituló LLAMA DE AMOR VIVA dice, hablando del más alto estado de unión, a que así en común puede llegar una alma: «Su negocio es ya sólo recibir de Dios, el cual sólo puede en el fondo del alma, sin ayuda de los sentidos, hacer y mover al alma y obrar en ella. Y así (añade) los movimientos de la tal alma son Divinos, y aunque son de Dios, de ellas son también, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento.» No parece que lo pudo decir ni más claro, ni más propio, ni más escolástico, ni más místico, ni más alto acudiendo juntamente a la libertad y juntamente a la alteza de la infusión y al levantado modo de ser el alma movida y llevada de Dios.

Esto supuesto, declara en el cap. XIV muy conforme a lo que hemos dicho este toque sustancial de la esencia de Dios en el alma, diciendo así: «Como la sabiduría de Dios, con quien se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite o inteligencia distinta y particular, y como para juntarse en perfecta unión de extremos, cual es el alma y la Divina Sabiduría, sea necesario que venga a convenir en cierto modo de semejanza entre sí: de aquí es que también el alma ha de estar pura y sencilla y de la manera que pudiere, no limitada ni modificada con algún límite de forma, especie o imagen. Que, pues Dios

no cabe debajo de ella, tampoco el alma para unirse con Dios ha de haber debajo de forma ni inteligencia distinta.»

Lo cual declara maravillosamente con el lugar de los NÚMEROS del capítulo XII, donde dijo Dios de Moisés: *Os ad os loquor ei. palam, et non per figuras Dominum videt.* «En lo cual (palabras son de este gran Padre) se da a entender que en este alto estado de unión y amor de que vamos hablando no se comunica Dios al alma mediante disfraz de visión imaginaria, semejanza o figura, sino que boca a boca, esto es, esencia pura y desnuda de Dios, que es la boca de Dios en amor con esencia pura y desnuda del alma, que es la boca del alma en amor de Dios, se tratan Dios y ella.»

Estas son sus palabras, de las cuales se sigue claramente que estos sustanciales toques no sólo no piden que falten actos de entendimiento y de voluntad, sino que positivamente piden que los haya, pues dice y expresa aquella palabra «con amor.» Pídelos empero espiritualísimos, sencillísimos, abstraídísimos de toda forma, figura, semejanza, noticia particular a proporción de criatura. Que así como cuando la hay toda la alma parece que se cubre, y (digámoslo así) se empaña y materializa: así cuando falta se desnuda y espiritualiza con particularidad, y se recoge a su fondo y centro, en el cual se dice tocarse sustancialmente Dios y ella. Véase aquella distinción de centros que pone nuestro Padre en la primera Canción de la LLAMA DE AMOR VIVA, que allí declara esto mismo maravillosamente.

DISCURSO SEGUNDO

Cuán levantada sea la unión a que pueda llegar una Alma en esta vida. Donde se declara mucho la doctrina de estos Libros.

Para muchas cosas que tocan a la inteligencia y ponderación de la doctrina de estos libros, será de importancia grande pintar aquí de la manera que nuestra rudeza alcanzare (ayudada empero de Escrituras y Santos) la perfección a que puede llegar una alma en esta vida, hablando de ella en especie. Que de los grados de caridad y amor que puede tener en singular, no hablamos; porque esos tienen tal latitud, que su posibilidad excede a cualquier grado determinado por levantado que sea. Digo, pues, que el declarar la perfección a que puede llegar una alma, o por decirlo mejor, declarar el estado de una alma perfecta y con perfecta unión unida con Dios, tiene muchos provechos para nuestro intento.

El primero, que conocida la excelencia del término, no espantará la alteza de los medios próximos de esta unión, de que particularmente habla nuestro Beato Padre.

El segundo, que siendo este estado el que llaman los teólogos (y en la proporción que pudo haber en conocimiento de filósofos, ellos también) *Purgati animi*, de almas purgadas y limpias; conocida la pureza de esto, limpísimo y apurado en su fin, no espantará lo terrible de las purgaciones por donde se llega allí, de que habla en su OSCURA NOCHE este gran místico. Así como del conocimiento de la pureza y limpieza que en el Cielo ha de haber, se nos hace muy creíble el rigor de las penas del Purgatorio, que limpia las almas para entrar allá.

Lo tercero, vista esta perfección en este grado sumo, no habrá que reparar que no se pongan en esta clase o esfera tan superior como medios próximos de ella otros, que aunque ellos en sí son muy excelentes, pero no de este orden; aunque es cierto que disponen a él y pertenecen a grado muy levantado, pero no tan alto.

§ I

Para declarar, pues, tan levantado estado, muchas cosas se han dicho en el Discurso primero, en la frase segunda y tercera, y ahora es muy de notar la doctrina de Santo Tomás en Prima Secundæ, cuestión sesenta y una, artículo quinto, y tráela también de antiguos filósofos, como son: Macrobio, Tulio y Plotino, que distinguen virtudes políticas, purgatorias y *Purgati animi*. Y dejadas las políticas como muy inferiores, las virtudes purgatorias, dice Macrobio, que son de aquellos que *Quadam humanorum fugá solis se inserunt Divinis*; que huyendo de las cosas humanas se ocupan y emplean en las Divinas. Y Santo Tomás dice que: *Quia ad hominem pertinet, ut etiam ad Divina se trahat quantum potest* (proposición de Aristóteles también en el décimo de sus Éticas en el capítulo 7) es menester poner unas virtudes que nos llevan a esta Divina semejanza, y otras que sean propias de los que ya llegaron a ella, como en esta vida es posible, que es lo que Santo Tomás distinguió: *Secundum diversitatem motús, et termini*. Virtudes de los que caminan y aprovechan, esas son purgatorias; y virtudes de los que paran y están como en el término o grado de perfecta caridad, estas son del término y de ánimo purgado ya.

Del cual grado, poniéndose la duda Santo Tomás cómo puede haber en esta vida estado de estado, virtud de término, grado que se diga de caridad perfecta cómo se distingue de la que aprovecha; pues *quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest ejus charitas augeri, quod est ipsam proficere?* ¿Cómo es posible, dice este Santo en su segunda secundæ, quæst. 24, art. 9, que pudiéndose la caridad aumentar, por adelantada que esté en esta vida, haya grado de caridad que se llame perfecta, distinta de la que aprovecha, pues aprovechar y crecer o aumentarse, todo es uno?

A lo cual responde el Santo: *Quod perfecti etiam in charitate proficiunt: sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur, ut Deo inhæreant*. Confieso (quiere decir) que los perfectos aprovechan en caridad; pero aun de ese su aprovechamiento y crecer no curan, sino de estarse fija y gozosamente sin pestañear (digamos así) entendimiento y voluntad, unidos en Dios y santamente detenidos en él por perfecta contemplación, aunque siempre perfeccionándose cuanto a la unión y caridad.

Esas son virtudes de término que participan una muy particular semejanza con Dios y se llaman de ánimo purgado. Y porque (como dijo maravillosamente Plotino: *In virtutibus exemplaribus, quæ Deo attribuuntur, passiones nefas est nominari*: En las virtudes ejemplares, que son las que están en Dios, es blasfemia nombrar pasiones) van poco a poco las virtudes disponiendo a esta semejanza.

Porque las políticas *Passiones molunt, id est, ad medium reducunt*. Las reducen a un medio aunque con mucho trabajo; las purgatorias las quitan; y las que se llaman *purgati animi, obliviscuntur*, las olvidan: *Ita scilicet* (dice Santo Tomás), *quòd Prudentia sola Divina intueatur: Temperantia terrenas cupiditates nesciat*:

Fortitudo passiones ignoret: Justitia cum divina Mente perpetuo fœdere societur, etiam scilicèt imitando. Y añade: *Quas quidem virtutes dicimus esse Beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.* Estas virtudes de ánimo purgado traen consigo un admirable olvido de las pasiones. Solas las cosas Divinas mira la prudencia; la templanza casi no sabe qué cosa sean terrenos deseos; la fortaleza ignora pasiones y apenas conoce enemigos que vencer; la justicia se ajusta con perfecta unión con la Divina mente, imitándole de la manera que puede en todo. Las cuales virtudes en toda su perfección se hallan en los bienaventurados, y en su manera se verifica todo lo que hemos dicho aquí en algunos varones muy perfectos en esta vida.

§ II

No puedo en esta ocasión dejar de traer para probanza de esto aquellas divinas palabras, sin encarecimiento encarecidas, de San Dionisio Areopagita, que escribiendo al gloriosísimo evangelista San Juan una carta, cuyo sobrescrito dice así: *Joanni Theologo, Apostolo et Evangelistæ exulanti in Pathmo Insula. Te quidem, nunquam ita amens sum, ut aliquid pati arbitrer: sed corporis mala hoc tantum, quòd ea dijudices sentire credo.* Y había precedido que hay varones tan espirituales que merecen llamarse: *Liberi ab omnibus malis, Dei amore impulsì, qui ab hac vita principium futuræ faciunt, cùm inter homines Angelorum vitam imitentur in omni animi tranquillitate, et Dei nominis appellatione.* No soy tan loco (dice Dionisio) que piense (Divino Juan) que en todos los males y trabajos que en esa isla desterrado padeces, padezcas algo; antes juzgo que sólo sientes de ellos los que basta para juzgar qué cosa sea cada uno.

De manera que parece que ahí no llega aún el dolor, pues solamente sentir y juzgar esto es azote, y esto no quien viese descargar el golpe, aunque no sintiese el dolor, lo podría juzgar.

¡Notable abstracción! ¡Notable perfección! ¡Notable ignorar pasiones! Y había precedido lo que dijimos, que hay varones tan espirituales que merecen llamarse libres de todo mal; porque aun en la pena se gozan movidos e impelidos del Divino amor y que en esta vida comiencen la venidera, viviendo entre hombres como ángeles en suma y perfecta paz de alma, tanto que merecen llamarse *Dios*.

Esta es aquella maravillosa y misteriosa junta que vió San Juan en aquella tan señalada mujer (que se llamó la misma señal, *Signum magnum*) de estrellas que no se ven sino de noche y en ausencia del sol y de sol claramente descubierto, cuya vista no anda junta cuando las estrellas se ven; y así parece que juntó día y noche, tinieblas y luz, cielo y tierra, patria y destierro, y finalmente, su punta de comprensores, significada por el sol, en el estado de viadores, y que caminan por fe, significado por la luna y estrellas que de noche alumbran; porque esta militante Iglesia abraza tan perfectos hijos y tan purgados ánimos, como decía Santo Tomás. Que en la aplicación y perfección de las virtudes puso este Doctor angélico los bienaventurados de allá y los muy perfectos de acá, cuando dijo: *Quas quidem Virtutes dicimus esse Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.*

La cual perfección llega a tanto que pudo decir San Ambrosio en el Octonario 22, super Psalm. 118: *Inoleverat obliuio peccatorum: et tanta vis consummata*

emendationis est, ut vias erroris ignoret; crimen, etiam si velit, non possit admittere. Ya ha hecho asiento en estos tales el olvido de los pecados, y tanta es la fuerza de la mudanza de la vida, que aunque quieran no pueden pecar, dice Ambrosio. Que parece que toca en la impecabilidad de los bienaventurados. Del modo que acá de uno que tiene un mal natural, decimos: Aunque quiera, no puede; no porque absolutamente no pueda, sino porque la fuerza del natural es poderosísima; pero como lo es más lo sobrenatural que en el nombre y en la eficacia es sobre el natural, está el alma ya tan a lo sobrenatural connaturalizada en el bien, que pudo decir San Ambrosio: *Crimen, etiamsi velit, non possit admittere;* esto es, está tan arraigada en el bien, que con dificultad puede ya pecar. No porque no estén libres para ello, sino porque los hábitos virtuosos y sobrenaturales causaron en el alma más persistencia en el bien y más dificultad para ir al mal.

§ III

Mucho más lo encareció San Bernardo DE VITA SOLITARIA AD FRATRES DE MONTE DEI, donde hablando de la más perfecta semejanza que parece que se puede concebir entre Dios y una alma, dice así: *Super hanc autem est adhuc similitudo Dei in tantum propriè propria, ut non jam similitudo, sed unitas spiritûs nominetur, cum sit homo cum Deo unus spiritus non tantum unitate volendi idem, sed expressione quadam unitate virtutis aliud velle non valendi. Dicitur autem hæc unitas spiritûs, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus; sed quia ipse est Spiritus Sanctus Deus Charitas: cum per eum, qui est amor Patris, et Filii, et unitus, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis, et veritate unitatis, hoc idem homini, suo modo fit ad Deum, quod cum substantiali unitate Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium, cum modo ineffabili, incogitabile fieri mereretur homo Dei, non Deus: sed tamen quòd Deus est ex natura, homo ex gratia.* Palabras que, según son levantadas, parece mejor dejarlas así, que los doctos muy bien las entenderán, y a los que no lo son dificultosamente se las podremos dar a entender.

Sólo advierto para inteligencia de ellas y del intento de este discurso, que los místicos hacen gran diferencia de estar una alma en gracia, y ser amiga o llegar a la Divina unión en este grado levantado: porque el estar en gracia es a modo de desposorio, es quererse bien y tener propósito el alma de no apartarse del gusto y voluntad Divina; pero esta unión que llaman de matrimonio espiritual, no sólo es comunicación de afectos, sino con gran particularidad comunicación de personas, aunque haya junto actos de bienquerencia y amor

En esta unión, pues, comunica Dios al alma con extraordinario amor Divino ser, y el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo para que el alma en razón de esposa, que es ya una cosa con él, comunique en todos los bienes de Dios; y Dios y su Esencia, atributos y Personas, sean suyos, como de quien por amor comunica en todos los bienes de él. Y el Espíritu Santo (que por proceder del Padre y del Hijo se dice enviado de ellos al alma) hace en su manera con el alma en esta Divinísima unión lo que en aquella sustancial unidad con verdadera procesión es entre el Padre y el Hijo, entendiéndose asistir en el alma como amor, suavidad, bondad,

lazo y abrazo que la diviniza y junta consigo y con el Padre y el Hijo, de quien es enviado, que con él son un Dios.

Esto es en sustancia lo que dice San Bernardo, que con razón llamó a esta tan perfecta unión, unidad de espíritu: pues el mismo Espíritu Santo, que es amor del Padre y del Hijo, ese mismo es enviado a la tal alma, para que sea espíritu y bien suyo en esta comunicación de amor.

§ IV

Declaró esta unión de matrimonio espiritual nuestra madre Santa Teresa en la morada séptima, en el cap. II, donde hablando de las diferencias que hay del matrimonio espiritual al desposorio, pone dos. «La primera (palabras son de la Santa) es que todas las mercedes que hace el Señor en el desposorio espiritual parece que eran por medio de los sentidos y potencias; pero esta unión del matrimonio espiritual pasa en el centro interior del alma (que es lo mismo que nuestro B. P. dice en la sustancia del alma), adonde se aparece el Señor por visión intelectual, aunque más delicada que las dichas en los grados pasados, como se apareció a los apóstoles sin entrar por las puertas, cuando dijo: *Pax vobis*. La segunda es que en el matrimonio espiritual ha tenido por bien la Divina Majestad de juntarse de tal manera con el alma, que así como los que no se pueden apartar, ya no quiere apartarse de su compañía.» Y añade la Santa: «Esta unión es como si cayese agua del cielo en un río o fuente adonde queda todo hecho agua, que no podrán ya dividir cuál es el agua del río o la que cayó del cielo: o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entre dividida, se hace toda una. Quizá será esto lo que dice San Pablo, que el que se llega a Dios se hace un espíritu con él.» Hasta aquí son palabras de la Santa, la cual declaró maravillosamente la perfección de esta unión y ayudó a la locución de San Bernardo *de unidad de espíritu* con el lugar de San Pablo: *Qui adhæret Deo, unus Spiritus est cum eo* (1, ad Cor. VI, 17).

El mismo Santo en el Tratado DE DILIGENDO DEO, declaró esto excelentemente diciendo: *Quomodo stilla aquæ multo infussa vino, deficere à se tota videtur, dum, et saporem vini induit, et colorem: et quomodo ferrum igneum, et candens igne simillimum fit, pristinâ propriâque formâ exutum: et quomodo Solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeò ut non tam illuminatus, quam lumen ipsum esse videatur, sic omnem in Sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit à semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi Voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit, si in homine de homine quidquam supererit?*

De la manera (dice San Bernardo) que una gota de agua echada en cantidad de vino al punto no se conoce y parece que deja de ser vistiéndose del color y del sabor del vino donde se echó: y como un hierro abrasado perdió lo oscuro y duro quedando hecho un fuego mismo: y como el aire embestido y bañado del sol parece la misma luz, así el alma por una divina aniquilación y deshacimiento de sí como gotica de agua, se pasó al inmenso mar y abismo de amor, participando sus propiedades, de manera que ella pierda las suyas y Dios sea todas las cosas en ella. Lo cual no se verificaría (dice este Santo) si del hombre quedase algo en el hombre.

Con esto viene bonísimamente la división que traen San Buenaventura, OPUSC. DE SEPTEM ITINERIBUS ÆTERNITATIS, distinción tercera, el autor del libro DE SPIRITU, ET ANIMA, tom. 3 apud August. y Ricardo de Sancto Victore in Prólogo ad lib. DE TRINIT., y más particularmente lib. 5 de CONTEMPLACIONES, cap. XII, circa finem. Los cuales hacen tres grados de espíritu. El primero es *Spiritus in Spiritu*. El segundo, *Spiritus supra Spiritum*. El tercero, *Spiritus sine Spiritu*. El primer grado declara San Buenaventura diciendo: *Spiritus in Spiritu tunc esse asseritur, quando exteriorum omnium obliviscitur, et illa solum intelligit, quæ in Spiritu, et circa Spiritum actitantur*. Y Ricardo, *Spiritum esse in Spiritu est semetipsum intrare, et intra semetipsum totum colligere; et ea quæ circa carnem, seu etiam in carne geruntur, penitus ignorare*.

Espíritu en espíritu es el alma dentro de sí olvidada de todo exterior y corpóreo y teniéndolo todo por ajeno e impropio, como dijo San Ambrosio: *Quasi de alieno loquebatur David, cum inquit: Non timebo quid faciat mihi caro* (Psalm. LV. 5). Como de cosa ajena e impropia hablaba de nuestra carne el Santo Rey David y así dijo: No temeré lo que contra mí hiciere este enemigo, que es mi carne, distinguiendo la carne no sólo de su espíritu, sino de sí.

En el segundo grado está el espíritu sobre el espíritu, esto es: el que estaba fuera de su carne; pero en sí, ya está fuera de sí sobre sí: *Quia modo miro fit* (dijo Hugo de Sancto Victor., super caput VII, ANGELICÆ HIERARCHIÆ) *ut per dilectionis ignem in illum sustollatur, qui est super se, et per vim amoris expellatur, ut exeat à se, nec se cogitet, dum Deum solum amat*; porque por maravillosa manera el fuego del amor le levantó a aquel Señor, que es sobre él, y ese mismo impulso de amor le hizo salir de sí, para que ni piense, ni se acuerde de sí, sino de sólo Dios, a quien ama.

El tercero es *Spiritus sine Spiritu*, cuando no sólo sale de sí sobre sí, sino ese mismo que salía ya deja de ser. *Et humano in divinum*, dice Ricardo, *videtur deficere, ita ut ipse jam non ipse*. Deja de ser, pasándose por Divina transformación al ser de Dios. De manera que en esta frase transformativa y amorosa él ya no es él, sino Dios.

§ V

Esta perfección coge toda el alma enteramente, su sustancia y esencia, ya por la gracia habitual en grado levantadísimo que allí se sujeta, ya por la inmediata asistencia de toda la Santísima Trinidad e invisible misión del Espíritu Santo, para que sea espíritu del alma también en el sentido dicho: ya en la voluntad por la caridad encendidísima, transformación amorosa y afectiva aniquilación ya declarada. También en el entendimiento por levantadísima contemplación y sobrenatural conocimiento de sincerísima fe, del cual brevemente diremos algo, y de la perfección de la memoria también.

Tomo ahora para su declaración las palabras de San Dionisio DE CÆLESTI HIERARCHIA, cap. VII, §. *Cùm verò*, donde dice así: *Concupiscentiam ipsam amorem divinum intelligere oportet, super rationem, et intellectum immaterialitatis inflexibile, et non indigens desiderium, superessentialiter castæ, et impassibilis contemplationis, et veluti potentiam excipit insufficientia*, etc. Lo que en lo mate-

rial llamáis concupiscencia, llamad en lo espiritual perfecto amor divino y un deseo lleno, no corto, necesitado o mendigo, que diga de parte del entendimiento: un conocimiento de sobre razón y de sobre entendimiento; y esto aún tenga otro sobrenombre que declare su sutileza, alteza, pureza e inmaterialidad, y así se llame la soberrazón lo sobreentendido de la inmaterialidad. Y aún no me contento con eso. Sea ese conocimiento tal que se pueda llamar contemplación sobreesencialmente casta e impasible.

En decir conocimiento sobreentendido y de soberrazón, pide que sea de cosas sobrenaturales y divinas que trascienden toda la fuerza de nuestro entender, y que siendo de suyo ilimitadas ellas e incomprensibles, las entendamos (de la manera que fuere posible) sin límite, modo, figura, proporción o semejanza, rindiendo y dando por vencida cualquiera particular noticia como cosa desproporcionada y excedida, acogándose a un conocimiento como universal y sobreentendidamente confuso, sin límite ni modo o particularidad que contraiga y limite lo infinito e incomprensible; porque en esta fuerza de fe pura y contemplación perfecta más reconoce que conoce.

Eso es darle por sobrenombre de inmaterialidad, que como «materia» suena quien limita, singulariza y modifica: pedir inmaterialidad es pedir que se deseche cualquier cosa que limite o modifique, asemeje o proporcione lo que es sobre todo límite, semejanza o proporción. Como si nos dijera el Santo: aunque entendáis y reconozcáis, reconoced que ese objeto es incomprensible, y excede no sólo lo que vos podéis cónocer, sino la perfección de cualquier conocimiento seráfico y criado y de todos cuantos entendimientos se puedan criar, y en este reconocimiento salid en cierta manera de las reglas de entender, y no traigáis el objeto a vos, sino pasáos a él, que si es Dios mayor que nuestro corazón, y *de corde exeunt cogitationes*, no es bien que lo mayor se estreche, sino que lo menor se ensanche, y lo finito se asemeje e infinite con el infinito e inmenso. Que quizá es algo de esto lo que dijo David: *Ingrediar in veritate tua*. Entráreme en tu verdad sin guardar las leyes de mi entender. Y así añade San Dionisio, que la contemplación ha de ser sobreesencialmente casta e impasible.

Es notable locución «casta sobreesencialmente» no juntando su entendimiento con cosa que no sea esencial: y así, apartándole de formas, figuras o semejanzas sin hacer unión con ella, ni detenerse en cosa o modo criado sin reflexión o reparo en cualquier cosa criada, aunque sea la misma en que viene envuelto el objeto increado a quien tengo de mirar derechamente.

Declaró esto divinamente Santo Tomás, 22, quæst 180, art. VI; donde preguntando, por qué la perfección de la contemplación se declara por movimiento circular, y el principio y medio de ella por recto y oblicuo, como lo dice San Dionisio, capítulo IV, DE DIVINIS NOMINIBUS, responde, que estos tres movimientos difieren en que el recto *procedit quis ab uno in aliud*: pasa uno y se mueve de un lugar a otro. El circular es, *secundum quem aliquis movetur uniformiter circa idem centrum*: muévase cerca de un mismo centro o punto tan uniformemente el que circularmente se mueve, que no parece que muda de lugar, y las líneas de su circunferencia van todas a una y a uno. El movimiento oblicuo es como compuesto de estos dos, que tienen algo de recto y algo de circular. En las operaciones, pues, inteligibles, cuando se procede de una cosa a otra, se llama movimiento recto; pero el que fuere uniformísimo, y acerca de un indivisible centro o verdad sencilla y con sencilla vista, también ese en lo inteligible se llama circular.

§ VI

Para esta circular o perfecta contemplación es menester (dice el mismo Santo Tomás) purgar el entendimiento de dos deformidades, que en este punto limpio y levantado de espíritu son deformidades: *Exigitur, ut duplex ejus deformitas amoveatur. Primò illa quæ est ex diversitate exteriorum. Secundò ea quæ est per discursum rationis. Et hoc contingit secundum quòd omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis, undè prætermismissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistitur.* Para esta uniformísima vista es menester quitar dos deformidades o diferencias; una que nace de la diversidad de los objetos y cosas exteriores; otra que en las interiores e inteligibles nace de la diversidad o multiplicidad de verdades que se hallan en el discurso, para que todas las fuerzas del alma se reduzcan a una simple vista y contemplación de simple también y sencilla verdad, para la cual es bien se dejen y desamparen todas las cosas.

Y de esta palabra, *prætermismissis omnibus*, con lo demás que se ha dicho se entiende muy bien la doctrina de nuestro beato Padre, que pide negación acerca de todo lo sensible e inteligible, como San Dionisio: y en virtud de esa pide el no admitir, y el desechar visiones y revelaciones en cuanto apartaren o estorbaren la unísimas y simplicísimas contemplación de la primera verdad que va a ella como a centro y como punto indivisible.

Y así cuando este Santo místico vocea que no se admitan visiones ni revelaciones, no quiere de ninguna manera que se deseche lo inteligible y espiritual que ofrecen de Dios. Que eso antes dice expresamente que se admita, y que para que le entre más en provecho al contemplativo y le ayude al medio próximo de la unión con Dios, que en el entendimiento es pura y perfecta fe (de que diremos algo), olvide lo particular sensible y corpóreo, y aun lo inteligible de particular noticia o imagen, quitando las mantillas y fajas en que viene encogido aquel mar sin suelo y piélago inmenso de verdad celestial, *fasciis, et quasi pannis infantie obvolutum mare*, reduciendo a una sustancial y levantada noticia de fe superior a toda imagen, figura, límite o modo particular, mirando a Dios en santa oscuridad, confusión y universalidad Divina.

Y así cuando él dice que no se haga caso, no es de la sustancia y espíritu allí embebido y envuelto, sino de los accidentes de visión en extraordinario sensible y corpóreo de visión imaginaria, y en lo limitado y particular de cualquier semejanza inteligible, porque a esto no se aficione el alma y pierda cuanto al efecto aquella santa y perfecta desnudez que para la perfecta unión es necesaria: ni el entendimiento se detenga o arrime en lo que no es próximo medio para la unión con la primera Verdad en el orden de contemplar y entender.

De manera que sólo pretende este venerable místico que nos aprovechemos del medio mejor y más próximo, sin arrimarnos a otras luces de inteligencias particulares y distintas. Que aunque no se oponen a la fe, cuanto a su verdad, antes hemos de asentar que conciertan con ella, son muy diferentes cuanto al modo que ella tiene de conocer, que es en santo rendimiento y tinieblas, sin modo y límite.

Lo uno porque se dá por vencido el entendimiento de la incomprehensible verdad y bondad de Dios, y lo otro porque se remite a lo que Dios, a quien cree, de sí conoce, apropiándose con esta santa desapropiación suya el mismo conocimiento que Dios tiene de sí, pues se remite a él, y no repara en lo que alcanza o puede alcanzar, sino en lo que Dios dice, arrojándose en él y entrándose en su verdad como decíamos.

Y que éste sea el sentido de nuestro Santo Padre, pruébase con expresas palabras suyas, lib. 2 del MONTE, cap. XV, donde en el fin de él dice así: «Resta, pues, ahora saber que el alma no ha de poner los ojos en aquella corteza de figura y objeto que se le pone sobrenaturalmente, ahora sea acerca del sentido exterior, como son locuciones y palabras al oído y visiones de santos a los ojos y resplandores hermosos, y olores a las narices y gustos, y suavidades en el paladar, y otros deleites que suelen proceder del espíritu, ni tampoco los ha de poner en cualesquier visiones del sentido interior, cuales son las imaginarias interiores. Antes, renunciándolo todo, sólo ha de poner los ojos en aquel espíritu bueno que causan, procurando conservarles en obrar y poner por ejercicio lo que es de servicio de Dios desnudamente, sin advertencias de aquellas representaciones ni de querer algún gusto sensible. Y así se toma de estas cosas sólo lo que Dios pretende y quiere, que es el espíritu de devoción; pues que no las dá para otro fin principal, y se deja lo que él dejaría de dar si se pudiese recibir en espíritu sin ello, como habemos dicho, que es el ejercicio y aprehensión del sentido.»

Y en el cap. XVI, para que se vea que no es su intención que del todo se aparten estas visiones, sino que los espirituales entiendan que no es esto lo principal del lenguaje de espíritu, reprehendiendo al confesor que no encamina como debe a las almas en estas materias, dice así: «Antes se pone a platicar de esto con los discípulos, y lo principal del lenguaje espiritual pone en estas visiones, dándoles indicios para conocer las visiones buenas y malas, que aunque es bueno saberlo, no hay para qué meter al alma en este trabajo, cuidado y peligro, sino en alguna apretada necesidad.»

Estas son sus palabras. Admite luego que se reparen y examinen estas visiones cuando hubiere necesidad, o por la materia, que quizá pedirá conveniente ejecución de algo particular revelado, o porque el alma no ataba de saberse desembarazar, y se halla turbada y perpleja sin poder tomar la substancia del espíritu de aquella visión tan abstraída y desnudamente, o por otras razones apretadas y prudenciales que se pueden ofrecer. Y así en el cap. XX dice que se comunique con el Padre espiritual. Y haciendo distinción de visiones que, o son claras, o va poco en que sean o no sean éstas, aún quiere que se comuniquen; ¿qué será cuando lo revelado pidiese ejecución o fuese de gran importancia ver lo que Dios por allí quiere que se haga?

De manera que así como Santo Tomás en la Quæst. 180, art. V de la SECUNDA SECUNDÆ, declarando un lugar de San Gregorio, dice así: *Sic intelligendum est, quod contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.* Los contemplativos no están a la sombra de las cosas materiales, y aún San Gregorio dijo: *Cunctas circumscriptionis imagines deprimunt*: ni se detienen en lo corto, particular y limitado de sus imágenes, aunque más inteligibles sean, porque no paran allí, sino pasan derechamente a la inteligible verdad que allí esta encerrada.

De esta manera, pues, se entiende la doctrina de nuestro beato Padre que enseña a no detenerse en nada, y en este sentido no reparar en visión o en revelación por caminar uniforme y derechamente a la primera verdad.

§ VII

De aquí ya no espantará la abstracción y purgación que de la memoria pide; pues como ella o sea la misma potencia que en el entendimiento, o toque derechísimamente en el orden inteligible, la doctrina que para el entendimiento se dá, derechamente le viene. Sólo advierto para nueva ponderación de lo que a la memoria toca, la perfección de que en esta potencia y en el olvido de las cosas criadas para perfecta unión, piden los santos. San Buenaventura dijo, lib. 1 de PROPECTU RELIGIOSORUM: *Perfectio memoriæ est ita hominem in Deum esse absorptum, ut etiam sui ipsius, et omnium, quæ sunt, obliviscatur, et in solo Deo absque omni strepitu volubiliu cogitationum, atque imaginationum suaviter quiescat.* Es la perfección de la memoria estar una alma tan absorta y embebida en Dios, que de sí y de todas las cosas que son se olvide, descansando suavemente en solo Dios, sin ruido de imaginaciones o pensamientos, no sólo no vanos, pero ni muchos.

Habló de esta materia excelentísimamente Gilberto Abad (que parece que igualó a San Bernardo en los Sermones que sobre los CANTARES para cumplimiento de aquel tratado escribió) En el Sermón I, pues, declarando aquella palabra: *Per noctem quæsvi quem diligit anima mea, dice así: Quid si ad inventionem dilecti, et nox operatur? Cooperatur planè, et accommodatè satis. Sicut in lectulo sanctæ quietis accipit otium; sic oblivionem quandam intellige in nocte. Nec Salomon vult te scribere sapientiam nisi in tempore otii. Nec Paulus in anteriora extenditur, nisi prius eorum quæ retro sunt oblitus.* Y más abajo: *In umbra rerum visibiliu oblivionem aliquantam accipe: in nocte omnimodam. Quis mihi dabit sic advesperascere? Dilectio ipsa in hanc noctem inducit, quæ reliqua omnia, nec respicit, nec nota reputat, dum ad illum quem diligit intensa suspirat.*

En aquella palabra, «cama», dice Gilberto, entiende el ocio y contemplación sencilla; pero en la «noche» el total olvido. Que así como el Sabio te manda escribir la sabiduría en el tiempo del ocio, así San Pablo te advierte que para pasar a lo superior y adelantado es menester olvidar lo demás. Cuando oyeres que la Esposa está sentada a la sombra, por la sombra entiende algún olvido de criaturas; pero cuando en noche, es ya el olvido total. ¡Oh buena noche! ¡Quién me diese vivir y morir en tí! Noche es ésta causada del fuego del amor, que nada conoce ni de lo conocido se acuerda, porque toda unidísimamente suspira por el Sumo Bien que ama.

Pues según esto, si este es el término y fin a donde caminaba este Maestro espiritualísimo, ¿qué hay que espantar que pida al alma tal purgación, tal abstracción, tal olvido, tal desnaturalizarse, y tal sobrenaturalizarla y endiosarla Dios? Para tal matrimonio sobreesencial no es mucho que se pida contemplación sobreesencialmente casta, sin unión ni arrimo a cosa criada. Purgación es esta o purificación notable, no ya de cosas que manchan a lo de culpa, sino de cosas que desdigan de la pureza y santidad debida a Dios con quien se casa: *Quæ Deo digne sint visiones,* dijo San Dionisio DE ECCLESIASTICA GERARQUÍA, hablando de esta

perfecta contemplación. Y así toda la doctrina que aquí se trae, no sólo no es apretada ni rigurosa, sino templada y modesta, pues es poco no sólo cuanto se puede decir de abstracción y olvido, sino cuanto se puede entender y pedir para tan alto estado, tal matrimonio y tan perfecta y Divina unión.

Y porque se vea cuán asentada y cuerdamente procede en dar doctrina tan alta, sin que por ahí puedan perder las obligaciones del estado de cada uno, oigámosle en el lib. 3 de la SUBIDA DEL MONTE, cap. XIV, donde tratando del modo general cómo se ha de gobernar el espiritual, acerca de la memoria, dice así: «Cuanto más »se desaposeionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, »tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar de él el »lleno de esta potencia. Vuélvase el alma a Dios en vacío de todo aquello memora- »ble con afecto amoroso, no pensando ni mirando en aquellas cosas más de lo que »le bastaren las memorias de ellas para entender y hacer lo que es obligado, y esto »sin poner en ellas afecto ni gusto, porque no dejen efecto o estorbo de sí en el »alma. Y así no ha de dejar el hombre de pensar y acordarse de lo que debe hacer »y saber, y como no haya aficiones de propiedad no le harán daño.» Hasta aquí son sus palabras, que ni pueden ser más altas ni más seguras, ni más discretas, ni más templadas.

En el mismo libro 3, cap. VII, tratando cómo se ha de haber en las noticias sobrenaturales, dice: «Lo que conviene, pues, al espiritual para no caer en este daño »de engañarse en su juicio, es no querer aplicar el juicio para saber qué sea lo que »en sí tiene y siente, o qué será tal o tal visión, noticia o sentimiento: ni tenga gana »de saberlo, ni haga mucho caso sino para decirlo al Padre espiritual para que le »enseñe a vaciar la memoria de aquellas aprehensiones, o lo que en algún caso con »esta misma desnudez convenga más, pues todo lo que ellas son en sí no le pueden »ayudar tanto al amor de Dios, cuanto el menor acto de fe viva y esperanza que se »hace en vacío de todo eso.»

Confírmase grandemente este tiento y prudencia con que junta alteza y seguridad con lo que escribió en el libro 2, cap. XIII, en que declara cómo a los aprovechantes, que comienzan a entrar en esta general noticia de contemplación, les conviene a veces aprovecharse del discurso y obras de las potencias naturales, donde poniendo la duda de si los aprovechantes se hayan de ayudar de la meditación y discurso, responde con estas palabras: «No se entiende que los que comien- »zan a tener esta noticia amorosa y sencilla nunca hayan de tener más meditación »ni procurarla; porque a los principios que van aprovechando, ni está tan perfecto »el hábito de ella, que luego que ellos quisieren se puedan poner en su acto, ni »están tan remotos de la meditación que no puedan meditar y discurrir algunas »veces como solían. Antes en estos principios, cuando por los indicios ya dichos »echáremos de ver que no está el alma empleada en aquel sosiego o noticia, habrán »menester aprovecharse del discurso.» Esto baste para que se entienda cuán proporcionada doctrina es la de estos medios con aquel fin, y cuán enteramente acude a todo aquello en que se podía reparar.

§ VIII

Finalmente, para que no quedase que desear y esta celestial doctrina tan llena tuviese su plenitud, no sólo en la sustancia, sino en la expresión, declara y encarga

maravillosamente a todos los que siguen vida espiritual, que traigan siempre delante a Cristo, nuestro Señor, su vida y Pasión santísima para imitarla y meditarla y contemplarla, pues él es la puerta por donde se ha de entrar a todo lo más perfecto y subido de Divina unión, como divinamente lo dijo nuestro Padre San Cirilo, lib. 7, sobre San Juan, cap. IV, declarando aquellas palabras: *Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et Pasqua inveniet*, aplicándolo a los contemplativos: *Ille itidem* (dice el Santo) *ingredietur per bonos et pulchros cogitatus, interiorem componens hominem, et animi penetratia cum intima pace, et tranquillitate subiens.*

Donde pintando divinamente la alteza de contemplación, así en lo sùtil, sencillo y delicado del entendimiento, como en lo levantado, detenido, quieto y sereno del amor, pues para lo primero dijo: *Bonos, et pulchros cogitatus*; para lo segundo: *Cum intima pace, et tranquillitate*; y para todo, *subiens animi penetratia*; todo esto confiesa que se alcanza entrando por esta puerta de Dios humanado, a quien llamó devota y teológamente: *Ostium primum, et primitivum*. Y más adelante aún lo declara con mayor expresión, diciendo: *Fidelis quisque collecto animo revolvit secum immensitatem divinæ Bonitatis circa salutem humani generis, et quam suavis est Dominus, quam magna est multitudo dulcedinis affluentissimè, quam abscondit Deus diligentibus se* (esto es el *ingredietur*); *deinde egredietur extra contemplationis secretum ad exterius boni operis exercitium*; y todo eso entrando por esta Santísima Humanidad.

Donde apunta nuestro Santo glorioso una doctrina importantísima: y es, que aunque lo puro y levantado de contemplación toque en Divinas perfecciones, como son inmensidad, bondad y amor: como estas se muestren altísima y divinísimamente en habernos dado a Cristo, y en tener en él Padre, madre, maestro, sustento, dulzura, suavidad y todo bien; hallamos allí, lo uno las perfecciones más declaradas y (digámoslo así) más picantes y enamoradas. Lo otro tiene nuestra contemplación, arrimo y estribo donde hacer pie en medio de aquella inmensidad para que dure más, y para lo práctico e imitador, derechamente espuela y ejemplo. Por eso remató con decir: *Egredietur extra contemplationis secretum ad exterius boni operis exercitium* Teodoreto lo dijo harto bien: *Ingradi dicitur per Christum, cui est curæ homo interior: Egredi verò, qui hominem exteriorem, id est membra, quæ sunt super terram, in Christo mortificat*. Con que se acude entera y plenariamente a todo lo que el hombre compuesto de interior y exterior ha menester.

Sea pues la regla la que el Santo repite en todas partes, que en el tiempo de contemplación de vista sencilla y amorosa de Dios, se quede en aquella abstracción y desnudez total de criaturas, discursos y particulares noticias, que por aquel tiempo sin duda impiden la obra que va haciendo Dios; pero fuera de aquel tiempo bien es aprovecharse de noticias particulares y buenos discursos; y particularmente de esta Humanidad Santísima que es aquella primera y primitiva puerta, y que ha de ser el continuo pasto y arrimo, aun de los muy perfectos.

Y en esto no me detengo más porque lo dice divinamente nuestro muy venerable Padre en muchas partes, particularmente en el lib. I de la SUBIDA DEL MONTE CARMELO, cap. XIII; en el lib. 2, cap. XXX, cerca del fin; en el lib. 3, en el cap. I, y en el cap. XIV, y en la NOCHE OSCURA, cap. X, al fin.

DISCURSO TERCERO

De cuán convenientemente saien estos libros en la lengua vulgar.

§ I

El glorioso Padre San Agustín, sobre el Salmo 71 declarando aquellas palabras: *Suscipiant montes pacem populo, et colles justitiam*, dice otras excelentísimas: *Excellenti Sanctitate eminentes in Ecclesia montes sunt, qui idonei sunt et alios docere, sic loquendo, ut fidelite instruantur: sic vivendo, ut salubriter imitentur. Colles autem sunt, illorum excellentiam sua obedientia subsequentes*. Por los montes son significados en la Divina Escritura (dice el Santo) los que tienen eminente y levantada santidad, tal que puedan enseñar altamente con su doctrina, y como obligar de justicia con su vida y ejemplo a su imitación. Por eso aplicó a los collados, que son menores que los montes, el recibir justicia, *et colles justitiam*, porque cuando la doctrina viene bien declarada y digerida, y sobre eso fortalecida y confirmada con el ejemplo, ejecuta, digámoslo así, por justicia a su ejecución.

Y si por los montes se entienden también, como dijo Hugo Cardenal, los varones contemplativos: *Montes alti, et Cælo propinqui sunt et contemplativi: Hi indigent pace: quia perturbatus oculus non potest caelestia contemplari*; sacaremos que los montes que han de recibir esta doctrina de paz que sobrepuja todo sentido, *et pax Dei, quæ exuperat omnem sensum*, para comunicarla al pueblo, son los varones eminentes en santidad, maestros de espíritu altos y cercanos al Cielo por la subida contemplación y bienes recibidos de ella, para comunicarlos a los inferiores y para provecho y bien de los discípulos. Eso es, *suscipiant populo*.

Según esto, esta doctrina tan levantada y tan superior, que trata tan de cerca de la paz y unión del alma con Dios comunicada a este monte levantadísimo de nuestro beato Padre, tan eminente en santidad, como se ve en su vida y como manifiestan los espantosos y continuos milagros que Dios hace por él, superior en razón de contemplativo; asimismo querubín elevado, y abrasado serafín: claro está que se le comunicó en favor del pueblo y para él; que para sí poca necesidad tenía de letras o palabras extrínsecas; pero esto lo escribió de manera que pudiese aprovechar a todos, y declarar lo levantado y superior de contemplación y unión que Dios le comunicó con el magisterio y documentos importantísimos que aquí trae para maestros y para discípulos. Y siendo este el fin de la comunicación de esta doctrina de Dios a él, y de él a nosotros, era bien dárnosla en el lenguaje que abrazase mejor la alteza de ella y juntamente la facilidad de su inteligencia en aquellos para quien escribía.

Y que para esto sea muy a propósito la lengua vulgar y materna, es cierto, pues siendo tan alta la doctrina, era menester que las palabras de que viniese vestida y el contexto de ellas no trajesen nueva dificultad para su aprehensión e inteligencia, sino que supuesto el uso y noticia clara de las voces y lenguaje, caminase inme-

diatamente la fuerza del entendimiento a la sustancia de la verdad y al entero conocimiento de ella; particularmente habiendo en este orden de contemplativos y perfectas almas, a las cuales se ordena la alteza de estos escritos, muchas que no saben latín: y otras que, aunque lo sepan, ni es con la perfección y destreza que es menester, ni de manera que no se embarazarían mucho en el estilo y lenguaje latino. Y así quedarían defraudadas de tan grande bien.

Añádese, que andando en otros libros y escritos en lengua vulgar muchas de las cosas que aquí se tratan, no tan bien declaradas, y con mucha necesidad de algunas advertencias, inteligencias y reparos que aquí se traen, sin las cuales pudiera la doctrina de contemplación, como anda practicada y escrita, tener inconvenientes y peligros; fué particular providencia de nuestro Señor que este Santo Padre los escribiese en esta lengua, y ya escrito por él en ella, ni era conveniente por lo dicho y por lo que después se dirá, ni posible traducirlo y reducirlo a otra sin gran menoscabo del espíritu, alma, énfasis, propiedad y fuerza que su autor dió a sus sentencias, perdiendo mucho de esto en ajena lengua y pluma, y mucho de su estima y autoridad; porque sabiendo todos que no estaba en aquella lengua el original, quedarían con razón recelosos los que los leyeran, de si el traductor había percibido fiel y enteramente toda la sustancia y alteza del autor, presumiendo con gran fundamento mucho menos de él y de su inteligencia que de la que tuvo cuando esto escribió este espiritualísimo místico y levantado doctor.

§ II

Todo esto se confirma maravillosamente con tres cosas que dijo el Espíritu Santo, muy a nuestro propósito, en el cap. 20 del ECLESIASTICO, la primera *sapiens in verbis producit se ipsum*, es la escritura del sabio (como a otro lo escribió) un retrato, una viva imagen de quien él es; que como se dice en el cap. XVIII del mismo libro: *Sensati in verbis, et ipsi sapienter egerunt* Descúbrese, pues, el sabio a sí mismo en sus libros para que sea enteramente conocido por sus escritos obrados: y para que cuanto fuere mayor la alteza de ellos, sea más alto el concepto que se tenga de él, no parando allí, sino subiendo a sentir altamente de Dios que tal luz da, tales dones y gracias comunica, tales amigos tiene. Y porque aquí, si es imitable lo que dice, pica a su imitación, no sólo con la bondad de lo que se propone, sino con la práctica exhortación del ejemplo: y si fuere muy admirable y extraordinario, mueve a alabanza y admiración, y así cualquiera saca provecho y de todo es alabado y glorificado Dios. Que es lo que derechamente pretende en el *luceat lux vestra coram hominibus* (Matth. V 16), como lo ponderó San Hilario diciendo: *Tali lumine, monet fulgere Apostolos, ut ex admiratione operis eorum Deo, laus impartiatur.*

Si el sabio escritor, pues, en sus palabras se pinta y en sus libros saca su imagen; siendo tan diestra la mano de este escribiente pintor, movida particularmente por el Espíritu Santo, mejor es que quede el retrato en su original, que no se copie en la traducción por ajenas manos; que nunca lo copiado sale tal, y más siendo tan grande la diferencia de la mano del pintor y de las que le pueden traducir: *Producat ergo sapiens in verbis se ipsum*; sea el que se pinte, que eso será lo vivo, y en su comparación lo demás como pintado.

Con esto también *Sapiens producit se ipsum* (según exposición de Hugo) *in præsenti per famam, in futuro per gloriam. Dilatat etiam se per doctrinam proficendo aliis*; ayudan sus escritos a su buen nombre y santa estima; y ese mismo aprecio del doctor ayuda a que se reciba y aprenda mejor lo que enseña. Cosa importantísima para la gloria accidental de él, para el lustre y gloria de la Iglesia, y muy particularmente de nuestra sagrada Religión, para el provecho de sus seguidores y de todos los que aspiran a esta perfecta y Divina unión.

Y si como se dijo en el mismo capítulo (que es la segunda sentencia de las tres que decíamos) *Sapiens in verbis se ipsum amabilem facit*. El sabio con sus palabras obliga a que le quieran bien; cuanto esta doctrina se comunicare en lengua de que se pueda participar más, será este provecho, será esta fama, será esta gloria, será esta imitación, será esta admiración, será este amor más extendido y mayor, y saldrá esta imagen de sus libros en que *Sapiens se ipsum producit*, más a la vista de todos para que le estimen y amen.

Con estas dos sentencias viene bonísimamente la tercera del mismo capítulo, *sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* ¿Qué provecho hay en la sabiduría escondida o en el tesoro que no se comunica ni sabe de él? Maldito es, dice Jeremías en el cap. 48, el que no saca su cuchillo, el que no desenvaina su espada y hace riza y carnicería, derramando la sangre, que no descubre ni revela la verdad, como dijo Cristo nuestro Señor. *Maledictus qui prohibet gladium suum à sanguine*, son las palabras de Jeremías; y así siendo la doctrina de este Santo Padre, como dije al principio, desapiadada y santamente cruel, sin perdonar, no sólo a la carne y a la sangre, pero ni al alma ni al espíritu, pues allí entra y hace división para unir perfectamente con Dios: gran pena merecía quien envainara esta espada o en la vaina del silencio, que no fuera sufrible, o en la vaina de otra lengua menos recibida y universal que la nuestra, pues todo eso será estorbar el provecho y no ayudar a la victoria, que a fuego y sangre se debe hacer contra nuestros enemigos.

Y si es maldito también el que esconde el trigo en el tiempo de la necesidad (Proverbiorum XI), *Qui abscondit frumenta in tempore, maledicetur in populis*, siendo este granado trigo de doctrina, y este pan de vida y de entendimiento tan necesario en estos tiempos en que mujeres simples, o engañados hombres se *aboban*, se creen y se dejan llevar de lo que ellos dicen que son visiones y hablas de Dios, quedando ellos engañados y engañando a mil: es bien que doctrina tan sustancial y segura como la de estos libros, y tan opuesta a estas ilusiones y engaños que corren, salga en castellano y de manera que siquieran la lean, aunque no la entiendan; que con esto sólo, les hará reparar y preguntar: y a los que los gobiernan desengañará para sí y para ellos.

Añado, que para los muy levantados en espíritu y que acertadamente proceden, no hay cosa como esta doctrina y sabiduría celestial, la cual dando a lo levantado de la contemplación y unión su lugar, y enseñando maravillosamente el objeto y blanco a que de su yo y derechamente tira la perfecta contemplación, junta diestrisísimamente la mortificación, así de las pasiones como de cualquier otra cosa, aunque lícita, que no sea la mejor, y se mete en las médulas del alma, *sicut oleum in ossibus ejus* (Psalm. CVIII, 18); porque es unción enseñadora: *unctio docebit vos*; y allí mortifica lo más interior de ella para que el alma ni se aficione ni se mezcle con cosa criada; y de Dios, ni quiera sino a Dios, ni entienda sino a Dios.

Que como dijo San Zenón obispo, SERMON II DE NATIVITATE CHRISTI: Reve-

rendæ majestatis indicium est, Deum non esse nisi Deum, neque ab eo amplius requirendum. Es punto levantado de verdadera sujeción y reverencia no querer de Dios más que Dios, sin mezclar ni añadiduras, que son cortedades, gustos, intereses, sainetes, salsas o sabores, aunque sean espirituales, que es lo que toca a la voluntad; y para el entendimiento lo mismo en su proporción: *Deum non esse nisi Deum*, sin que se aficione o arrime a visiones, revelaciones, particulares modos e inteligencias, arrojándose en esta santa confusión y desnudez Divina en la infinita incomprendibilidad de Dios, conociéndole en sincerísima pureza y teniendo por deleite y luz la noche de su testimonio, oscuramente revelado, por el cual pasándose el entendimiento a lo que Dios de sí conoce, y creyendo que lo que él dice es como él lo sabe, en cierta manera se infinite y endiose.

Dejo mil lugares de Santos y filósofos que echan esta maldición a los que encubren el bien, y por inconvenientes extrínsecos y remotos que se originan, no de la ocasión que da la doctrina, sino de la que toma la malicia o crasa ignorancia, dejan conveniencias importantísimas, que propia y derechamente nacen de la publicación de doctrinas tales.

Por tanto, en las cosas no se ha de mirar al mal uso de algunos (que eso era cerrar del todo la puerta al bien, pues por grande que sea pueden muchos por su malicia sacar mal) sino al provecho común y a lo que propia y derechamente promete lo que se trata.

§ III

El provecho de esta escritura es conocidísimo, sacándolo por razón y discurso de que luego diremos, y por la experiencia que lo muestra y depone en su favor como fiel testigo. Pues su fruto andando en lengua vulgar y en manos de todos, es en todos los que la leen conocidísimo como publican y vocean cuantos la saben, de que se va haciendo y hará, queriendo el Señor, llenísima información.

Y si no, ¿de dónde nacen tales hijos, tan ansiosos deseos, tales impacencias de los que tienen noticia de esta doctrina, porque estos libros salgan a luz? ¿De dónde tales quejas de su detención que ya se han convertido en amenazas de que lo sacarán otros si no lo hiciere la Religión? Pareciéndoles que el bien común y el provecho universal hace comunes los ajenos escritos, y por ahí propios de cada uno. Y si cuando andan los papeles errados y no fieles, es tan fiel Nuestro Señor a su «siervo», que no ha permitido daños e inconvenientes o yerros, y conocidamente han concurrido para grandes provechos que cada día crecen: ¿por qué no esperaremos de estos escritos, sin inconvenientes ya, y reducidos a su original y fidelidad, estas mismas conveniencias y provechos en grado más superior?

Esto mismo que la experiencia ha dicho, dice la razón. Y para hacer ponderación de la fuerza que aquí tiene, pregunto: ¿si este estado de unión y perfección de que tratan estos libros es posible; si hay almas que deben aspirar a él y en quien Dios tan a lo amoroso y particular obre? No me parece que se puede negar el haberlas, como se colige de todo lo que en este apuntamiento, confirmado con tantas autoridades de Santos, se trae, y está claro en las Escrituras, que no piden perfección como quierza, sino tal que diga Cristo: *Estote perfecti sicut Pater vester celestis perfectus est* (Matth. V. 48). Ni cualquiera sino tal, que diga el mismo Señor: *Oro, Pater, ut sint unum, sicut ego et tu unum sumus* (Joann. XVII). En consecuencia de

lo cual, San Dionisio con sus Místicos, y Santo Tomás con sus Teólogos, ponen tal perfección y tal unión, que de puro pura y perfecta, apenas la alcanzamos a entender.

Pregunto más: ¿a las almas que por este camino van o a él aspiran, es bien avisarlas de algo que sea importante para su buen acierto, y encaminarlas de manera que corran más seguras y más ligeras: y a los que las gobiernan, que las encaminen y adiestren con esta misma alteza y seguridad? Nadie podrá negar esto, antes cuanto es el camino más alto, y el intento más superior, y la disposición que pide más extraordinaria, y el peligro más disimulado (pues lo que el demonio ofrece aquí es todo con buen color; y lo que se manda dejar para no embarazarnos parece, superficialmente mirado, más a propósito) para ayudarnos ha menester cien mil ojos y cien mil advertencias, cuales se hallarán en estos libros maravillosos.

Y aunque es verdad que es Dios el principalísimo Autor de esta obra (cosa de que este místico Padre muy continuamente nos quiere advertidos), empero para dejar hacer a Dios, para no estorbar su obra, para ofrecernos en santo vacío y abstracción de criaturas, así en el afecto como en el entendimiento; para irnos asemejando a Dios en el alma y potencias de ella, son menester documentos, prudencia Divina y maravillosa discreción, de que estos libros tratan altísimamente; y no quiere Dios, en las cosas que se pueden aprender por la luz de sus ministros, usar de su absoluto poder y hacer milagros. Lo cual quien lo aguardase sería temerario y caería en peligro de tentar a Dios.

Y los que dicen que en este camino alto Dios enseñará lo que ha de hacer, abren la puerta a mil peligros, ilusiones, yerros, y aun graves errores. Pues fácilmente se persuadirán muchos que lo que se les ofrece, todo es Dios, que les habla, inspira y enseña: y tanto más se dejarán llevar de esto pareciéndoles que van muy seguros, cuanto menos doctos fueren y menos caudal tuvieren para reparar en el daño y peligro que allí va encubierto y disimulado.

Y aunque acudiesen a los maestros de espíritu, no se hallan tan fácilmente ni de tanto espíritu, ni tan maestros que no tengan gran necesidad de la doctrina de este Santo Padre, a quien escogió Dios por maestro de ellos para que les avisase lo que debían hacer. Y así el gobernarse y regirse por él sin duda es cosa importantísima a discípulos y a maestros.

Pero de todos éstos, pregunto lo tercero: ¿cuántos más habrá que se aprovechen saliendo estos escritos en lengua vulgar, y cuántos perdieran mucho de su magisterio y doctrina si en otra lengua salieran? Cierto es que fueran sin número, pues sabemos que muchísimas Religiosas de nuestra Religión y de otras, y muchos seculares que tratan de espíritu, que no saben latín, y otros eclesiásticos también que se embarazarían en él, de presente se aprovechan notablemente de esta doctrina; y otros semejantes, saliendo en lengua común, inteligible de todos, se aprovecharán muchísimo: particularmente sabiendo que en ella se escribió su original y llevando las palabras que dijo su autor, embebido su espíritu, y el fuego, calor y propiedad que las pegó.

Según esto, ¿quién no ve ya la conveniencia de estos escritos en su lengua materna; y el daño que se seguiría de que o no salieran, o salieran en otra lengua más oscura, contraída y particular?

§ IV

Los daños que se pueden temer, si son afectados de la malicia o culpable ignorancia no hay que hacer caso de ellos, pues no sólo no damos ocasión con los libros, antes ayudamos y abrimos los ojos para que no los haya: y aun para que se remedien los que de presente hay.

Del otro género de males que se suelen derechamente originar de otros escritos no tan cuerdos ni prevenidos, no hay que hablar aquí: pues va todo tan seguro, tan advertido y remirado de este venerable místico, que no hay resquicio por donde se pueda dar entrada a ningún desacierto, como lo verán los que enteramente leyeren esta doctrina. Y digo enteramente, porque no pudo en un capítulo solo declarar todo lo que había que decir en aquella materia ni responder a las dificultades de ella. Lo cual hace cumplidísimamente antes de acabarla, abrazando todo lo que ella pide en el entero discurso y tratado suyo.

Véase la apología que en semejante caso hace el doctísimo Padre Fray Luis de León sobre los escritos de nuestra Santa Madre, probando la conveniencia de andar en lengua vulgar: que como los libros de estos dos Padres del *Monte Carmelo* son tan altos y tan parecidos, corren aquí igualísimamente las razones que allí se dan.

§ V

Dos cosas se pueden ofrecer de dificultad. La una, que cosas tan altas avisan los Padres que no se comuniquen fácilmente, como San Dionisio, San Basilio, San Bernardo, San Buenaventura y otros. La segunda, que el deseo de cosas semejantes y la superficial aprehensión de ellas (que ha de ser lo más común en los que estos libros leyeren) abre puerta a muchos engaños e ilusiones, particularmente en mujeres, por ser crédulas y deseosas desordenadamente de cosas altas, llevadas de algún punto de vanidad y deseo de ser estimadas.

En orden a lo primero es de advertir, que de dos maneras se puede dar doctrina: o determinadamente a unos como particulares discípulos, a quien ella va encaminada, para que según su estado y vocación la practiquen, o en común para que cada uno tome de allí lo que le toca: y esto encaminándole seguramente y avisándole de los peligros que allí puede haber.

En la primera manera de escribir y dar doctrina, cosa cierta es, que se ha de proporcionar el maestro y escritor con sus oyentes y discípulos, y que a los principiantes e imperfectos no ha de dar documentos o enseñanza de perfectos, que es lo que dijo San Pablo: *Lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis* (1. ad Cor. III. 2). Pero quien escribe en común sin determinar personas, bien puede y debe expresar las propiedades del estado alto que pretende declarar, para que los que en él están o los que a él aspiran se aprovechen.

Cosa que la advirtió San Bernardo en el Sermón sesenta y dos de los CANTARES, donde hablando de la doctrina altísima de San Pablo, dice: *Nonne uno et altero Cælo, acuta, sed pia curiositate terebratis. è tertio tandem hanc pius scrutator evexit? At ipsam non soluit nobis: verbis, quibus potuit fidelibus fideliter intimans.*

No pudo ser cosa más alta que la doctrina de San Pablo, y más la que del tercer Cielo sacó: y con todo tocó a la fidelidad que debía en cuanto doctor, que de la manera que pudiese nos la declarase para nuestro aprovechamiento.

Luego las doctrinas, aunque sean altas, no se han de callar. Y cuando salieren tan remiradas y advertidas, que moral y prudencialmente hablando no se pueda temer daño, no tiene duda ser convenientísima su manifestación. Que San Gregorio en la tercera parte de su Pastoral, en la admonición 12, cuando amonestó que *Noverint simplices nonnunquam vera reticere*, es cuando; *indita veritas nocet*, y concluye: *Admonendi sunt ut veritatem semper utiliter proferant*: el cual provecho, como consta de la experiencia y de lo dicho, es conocidamente seguro en estos escritos.

Los Padres, pues, que dificultan el sacar a luz cosas altísimas, se han de entender en tres cosas. El uno, cuando se dan determinadamente a particulares discípulos y personas que no son capaces de ellas ni están en disposición de practicarlas.

El segundo, cuando se teme prudencialmente por las circunstancias del tiempo y de sujetos, daño conocido en que salgan a la luz.

El tercero, cuando el maestro quisiese de tal manera tratar estas cosas altísimas, en particular de lo que toca a los misterios sagrados de nuestra Santa Fe, que pareciese daba a entender que se podían apearse y declarar enteramente con palabras y dar fondo nuestro entendimiento a cosas tan inefables: que esto desdice grandemente de la alteza de ellas. Y el modo mejor de tratarlas es con reconocimiento y rendimiento a su incomprehensibilidad y grandeza.

Pero quien escribiese y exhortase a este reconocimiento y a esta sujeción de fe pura, anteponiéndola a toda otra inteligencia y noticia y la habilidad de nuestro ingenio, y lo que de suyo puede lo sujetase y cautivase todo *in obsequium Fidei*; este muy bien se conformaría con los Santos: y tratando de cosas altísimas, siempre las dejaría altísimas; y hablando de ellas, inefables; y así hablando, no hablaría; porque trata de recogerlos a santo y Divino silencio; y conociendo, no conocería, porque trata de rendir el conocimiento al reconocimiento que se debe tener de esta grandeza: y escribiendo, no escribiría, porque escribe para que se entienda que son estas materias superiores a toda escritura, que es el intento derecho de los Santos, y de San Dionisio en particular, con quien maravillosamente se conforma nuestro Beato Padre.

El cual también como escribe no determinando particulares personas con quien se haya de conformar, sino en común lo que para la perfecta unión es menester, avisando (aunque brevemente) de las condiciones y grados de los que comienzan y de los que aprovechan, deteniéndose en lo que conviene a los que próximamente tratan de la unión del alma con Dios; bien pudo con libertad adelgazar la pluma: pues hablaba de cosa delgada, y dar doctrina a los que delgadamente tratan de servir a Dios, de lo que deben hacer.

Que sería cosa recia, que estos fuesen de peor condición: y que llegando a querer servir a Dios en este grado levantado no hubiese para ellos magisterio o doctrina: particularmente habiendo pocos confesores y maestros que para este grado tan superior sepan darla, y teniendo estos mismos necesidad de algún gran maestro de quien ellos aprendan.

¿Y quién dirá que es bien que estas almas, porque no saben latín, estén privadas de los documentos que han menester para su aprovechamiento y dirección? Los Santos griegos ¿no escribieron en su lengua vulgar? Y los latinos ¿no escribieron en latín, lengua que entonces era muy ordinaria y corriente? ¿Luego por eso

no habían de escribir cosas altas? ¿Y la Iglesia no había de gozar de doctrina tan superior?

Los daños que aquí se podían temer están prevenidos con la misma doctrina, y los que de malicia o crasa ignorancia se pueden seguir, no hay por qué nos detengan y aparten del bien. Y si no, bórrense los libros sagrados: porque algunos se aprovechan mal de ellos. Quémense las Historias Eclesiásticas y cosas tan levantadas como hay escritas aún en nuestra lengua materna. ¿Por qué salieron a luz los escritos de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, que contienen doctrina tan levantada, en lengua vulgar? Todo esto de que se sigue tan gran provecho, no corra ya, porque uno u otro, que es amigo de sí y de su excelencia, no tome ocasión de engañarse y de engañar? ¿Escóndase la gloria de Dios? ¿No se sepan sus maravillas? ¿Ciérrese este camino, por donde se animan tantos a amarle y servirle? En las cosas (como dice la recibida Teología) no se ha de mirar al mal uso o al escándalo fariseo, sino al provecho común. Y del que se ha experimentado de estos libros y del que adelante nos podemos prometer, está dicho bastante: y con esto respondido a lo segundo que hacía dificultad: pues esta doctrina de suyo no abre puerta, antes la cierra todas a vanidades, ilusiones y engaños, y enseña cómo se han de librar de ellos: y lo alto que dice es tan reparado y tan mirado, que no puede haber, para quien tuviere abiertos los ojos, dónde tropezar.

Fín de los Apuntamientos y Advertencias.

Apéndice III

Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios

por el

Padre Fray José de Jesús María (Quiroga)

Carmelita Descalzo

Primer Historiador General de la Reforma.



A guisa de Prólogo.

DEL autor del presente Tratado se dió una breve noticia en el tomo I de la edición de estas Obras (pág. LIX) (1). También se hizo allí mención de los escritos que escribió para defender e ilustrar la doctrina de San Juan de la Cruz.

No teniendo entonces intención de publicar este Tratado, me parecieron suficientes aquellas noticias para que se tuviera una ligera idea del saber del incansable apologista del Místico Doctor; mas una vez determinado a darle a luz, he juzgado conveniente poner aquí la lista de todos sus libros, para corregir con esto varios errores y suplir algunas omisiones que se hallan en los Catálogos de escritores carmelitanos, no exceptuados los más recientes, y con el fin también de que esta noticia sirva para hacer mayor aprecio del Tratado presente, como parto de un ingenio tan excelente y fecundo.

La lista es como sigue:

1.^a *Excelencias de la castidad*. Cuatro tomos en folio. El primero se imprimió en Alcalá, en casa de la Viuda de Juan Gracián,

(1) Es deber mío corregir dos inexactitudes que escribí en dicha reseña. La primera es, que dije haber tomado el hábito el Padre José en nuestro convento de Pastrana. Aunque así lo afirma el Padre Marcial de San Juan Bautista, tengo más fe en las autoridades del Padre Francisco de Santa María y José de Santa Teresa, quienes aseguran lo vistió en Madrid (véase la *Historia de la Reforma de Nuestra Señora del Carmen*, tomo 2.º, libro VII, cap. X, y tomo 4.º, libro XVII, cap. XXVI.) La segunda es, que, siguiendo al referido Marcial (*Biblioteca scriptorum Carmelitarum*, pág. 265), puse el año de su muerte en 1626, siendo así que los dos historiadores citados la ponen en 1629. Y esta es la verdadera fecha, porque no cabe duda que murió el Venerable Padre después de haberse publicado su *Historia de nuestro Fundador*, y ésta vió la luz en 1628. El yerro del Padre Marcial provino de que el Padre José de Santa Teresa, terminada la fundación del convento de Cuenca, llevada a cabo en 1626, puso a continuación la biografía del Padre José, aunque no era aquel el lugar cronológico que la correspondía. Hízolo así por razón de dar cuenta del precioso depósito que tenía con sus reliquias el susodicho convento de Cuenca. Mas, ya dice claramente en la biografía que su feliz tránsito sucedió en 1629. Advertiré también aquí de paso, que tampoco está en lo cierto el Padre Marcial, y quien le ha seguido, al afirmar que murió en el convento de Segovia.

año 1601. En el Catálogo último se dice que esta obra constaba sólo de tres tomos, y que el primero se imprimió en Toledo, el año 1684.

2.^a *Vida de Santa Catalina, Virgen y Mártir*. Un tomo en 8.^o En la imprenta de Pedro Rodríguez, 1608. En los Catálogos no se dice dónde ni cuándo se imprimió. Se afirma, sin embargo, en el del Padre Angelo, que fué escrita en latín, cosa que no es así; lo único que contiene en latín es una brevisima Dedicatoria del autor a la Santa, en versos latinos exámetros y pentámetros.

3.^a *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Un tomo en 8.^o, bastante voluminoso. Se imprimió en Bruselas en 1628, en la imprenta de Juan Meerbeeck. En los Catálogos se dice que se imprimió en París, poniéndose en el último la fecha referida, de 1628, lo cual es inexacto.

4.^a *Relación de los milagros obrados por Dios en una reliquia de carne del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Un tomo en 4.^o, Madrid, 1615.

5.^a *Historia del Venerable Hermano Fray Francisco del Niño Jesús, Carmelita Descalzo*. Valencia, 1624. Este libro, según corre impreso, no es propiamente del Padre José, conforme él lo confiesa por estas palabras: «Y así con sola esta merced supo nuestro Hermano (Francisco del Niño Jesús) dar al Patriarca Arzobispo de Valencia, su amigo, tan particular y alta noticia de este misterio, que le dejase admirado, sin que le hayan de conceder luego una cosa tan negada en las divinas letras, como es la vista clara de la divina esencia. La cual le concedió tan a lo llano y poco advertido el que arrebujo el libro de su Vida, de que a mí me dan por autor por haber dado para ella unos apuntamientos historiales y verdaderos, sacados de sus Informaciones. De los cuales dejó de poner lo más sustancial y las grandes mercedes que Nuestro Señor le hizo después que fué Religioso por el camino ordinario de fe ilustrada, que pudieran causar, no sólo edificación, mas también algunas de ellas consuelo a todos estos Reinos. Y en lugar de todo esto puso sus propios sentimientos menos acertadamente, y entre ellos esto de la Divina esencia, con tan flaco fundamento como una palabra encarecida de un gran devoto suyo. A la cual yo satisfacía suficientemente en estos apuntamientos, dándole lo que San Dionisio da a los Santos más ilustrados, aunque sean de los que hace mención la Sagrada Escritura, y lo que tengo por verdadero, por haber tratado mucho al Santo Hermano.» (*Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, libro III, capítulo 4.^o al fin.)

6.^a *Historia de la Virgen María*. Un tomo en folio. Amberes, 1652.

7.^a *Subida del alma a Dios y entrada en el Paraíso*. Dos tomos en 8.^o Publicáronse en Madrid en casa de Diego de la Carrera, el primero en 1656 y el segundo en 1659.

8.^a *Concordancia de la doctrina de Nuestra Madre Santa Teresa de Jesús con la de la Sagrada Escritura, Santos Padres, etc.* Un tomo en 8.^o, bastante voluminoso. Esta obra la sacó a luz el año de 1667 Fray Bernardino Planes, Monje de la Cartuja de Monte Alegre en Cataluña. Aunque no la vende por obra propia (pues confiesa claramente en la Dedicatoria que era labor ajena, y que el manuscrito de ella hacía unos treinta había venido a aquel monasterio), no dice, sin embargo, de quién es. Quizás no lo diría en el Códice. Mas ya pudo comprender el editor que era de un Carmelita Descalzo, tanto por ser defensa de la Santa Reformadora, como por darla el título de *Nuestra Santa Madre* (1). Es muy extraño que los que han citado esta obra le hayan hecho a Planes autor de ella, confesando él que no es parto de su entendimiento.

9.^a *Declaración del capítulo XXII de la Vida de Nuestra Madre Santa Teresa, acerca de cómo se ha de ejercitar en la contemplación la memoria de la vida y pasión de Nuestro Señor*. Esta obra es corta, y no sé que haya salido a luz. En nuestro Archivo de Toledo se conserva una copia, la cual comprende ocho números o capítulos. Ignoro si está completa la obra.

10.^a *Historia general de la Reforma del Carmen*. Tres tomos en folio. No se ha impreso, e ignórase su paradero. En tiempo del Padre Fray Andrés de la Encarnación aún se conservaba en nuestro archivo. Sería un hallazgo feliz el encontrarla.

11.^a *Tratado de la Oración y contemplación, sacado de la doctrina de la bienaventurada Madre Teresa de Jesús y del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*. Debía de constar de dos o tres tomos. Una parte de él fué impresa por un extraño. (Véase la página XII del tomo I.)

12.^a *Escala Mística*. De esta obra nos da noticia el Padre Fray Andrés de la Encarnación, quien la manejó bastante. El mismo Padre José también la cita como suya por estas palabras: «Daremos mayor

(1) Debo advertir que en el impreso no se cita a la Santa de este modo; mas es por haber en esto retocado Planes el manuscrito, no sabemos con qué fin. En su día probaré, con datos fehacientes, que es verdaderamente obra de nuestro Fray José, como afirman nuestros historiadores y Fray Andrés de la Encarnación, y como consta por su *autógrafo* que se conservaba en el siglo XVIII en nuestro Archivo general.

noticia en los tratados de nuestra *Escala Mística*, y donde con el favor divino se declararán más de propósito las materias que en éste tocamos tan de paso, y otras que pasamos en silencio, etc., etc.» (*Subida del alma a Dios y entrada en el Paraíso*, libro III, capítulo 22.) El Padre Fray Andrés cita el capítulo 36 del libro I de la segunda parte de dicha obra, y el 28 del libro II de la misma parte. Por donde se ve que tenía que ser de muy abultado volumen.

13.^a *Apología Mística en defensa de la contemplación divina contra algunos místicos escolásticos que se oponen a ella*. Se conserva su autógrafo en la Biblioteca Nacional. Manuscrito 4.478.

14.^a *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas*. Un tomo.

15.^a *Intercesión milagrosa de la Santísima Virgen*. Un tomo en 8.^o Su autógrafo (el cual perteneció a las Carmelitas de Toledo) se halla en la Biblioteca Nacional. Manuscrito 8.410.

16.^a *Una defensa brevísima de la doctrina de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*. Hállase en el Manuscrito 8.273 de la Biblioteca Nacional.

17.^a *Brevísimo comentario a las liras «Aquella niebla oscura» y «Oh dulce noche oscura»*. Su original en el Manuscrito Pp. 79 (1).

Fuera de estas obras (y quizá de otras que ignoro) nos han quedado del Padre Fray José varias cartas y papeles y el Resumen que hizo de las Informaciones hechas hasta su tiempo para la beatificación de San Juan de la Cruz, del cual se valió para escribir su Vida (2).

Tales son los méritos literarios del autor de la obra que ahora por vez primera se publica. Escribióla el Padre José después que salieron a luz los escritos del Santo; por eso las citas que de ellos hace son conforme al texto impreso. El motivo de escribirla ya le indica, y fué haberse suscitado varias dudas sobre la doctrina del Místico Doctor, dudas que él desvanece por completo con autoridades de los grandes místicos y del príncipe de la Escolástica, Santo Tomás de Aquino. Podemos dividir este Tratado en dos partes. En la primera (desde el capítulo primero al décimo inclusive), se expone el método de ora-

(1) Estas siete obras últimas no han sido incluidas en ningún Catálogo de escritores Carmelitas.

(2) Debe notarse en alabanza de la laboriosidad de nuestro escritor que todo lo que escribió fué ordinariamente de su propio puño, así los originales como las copias en limpio.

ción que San Juan de la Cruz enseñaba de viva voz a sus discípulos desde los primeros actos de este santo ejercicio hasta el acto de la contemplación. Con esto refuta a los que le acusan de pretender introducir a las almas en la contemplación, sin pasar antes por los ejercicios de la meditación, que son ordinariamente los escalones por donde a ella se sube. No nos dice el autor dónde halló las noticias relativas al método de oración del Santo; pero es indudable que las tuvo. Habiendo vestido el hábito carmelitano en 1595, casi a raíz de la muerte de San Juan de la Cruz, recibió en sus primeros años las mismas instrucciones acerca del modo de orar que el Reformador del Carmelo diera a los primeros noviciados de la Orden. Y no sólo esto, sino que también de la práctica que observó en aquellos religiosos y religiosas primitivos, coligió, sin peligro de errar, cuál era la doctrina que había enseñado el Santo, pues la mayor parte de ellos habían sido hijos de su dirección. Además, habiendo sido nombrado historiador general en 1597, recorrió las Provincias y conventos, con lo que adquirió todavía más completa noticia de las reglas que acerca de la oración se habían observado desde un principio en la Reforma. Finalmente, como quiera que para escribir la vida del Santo investigara, ya valiéndose de las Informaciones hechas para su beatificación, ya de las relaciones particulares que a él le dirigieron, todo lo que se refiere a sus acciones públicas y privadas, no cabe la menor duda que supo de ciencia cierta todo lo que aquí escribe acerca del punto de que venimos hablando.

En la segunda parte de su obra, que comprende los capítulos restantes, exceptuado el último que le podemos considerar también como histórico, defiende tres pasajes del Venerable Padre acerca de la contemplación. La apología que hace de su doctrina no puede ser más completa.

Los puntos que toca, tanto en la una parte como en la otra, son sumamente prácticos y de transcendental importancia para sacar fruto de la oración y contemplación. Por esto ruego encarecidamente a las personas que se dedican a estos santos ejercicios que no dejen de leer este Tratado, pues hallarán en él expuestas con gran copia de razones y autoridades, doctrinas que apenas encontrarán en otros libros.

Los manuscritos de que me valgo para editarle son tres, a saber: el 11.990 y 8.273 de la Biblioteca Nacional, y otro que se guarda en este Archivo de Carmelitas Descalzos de Toledo, en cuyo convento escribo. Este último sólo comprende la segunda parte, es decir, desde

el capítulo. 11 al 21 inclusive (1). Me he permitido hacer una ligera enmienda en esta obra. Dividióla el Padre José en veintidós números, a los que no puso título alguno. En gracia de la claridad a los números los he denominado capítulos, poniendo un breve epígrafe a cada uno, el cual manifiesta el asunto principal de que trata el autor.

Si se me pregunta ahora la razón de haber insertado esta obra en la colección de escritos del Místico Doctor, responderé que ha sido el ponerlos con ella más a cubierto de los ataques de la ignorancia (pues de ella ha procedido ordinariamente lo que contra ellos se ha dicho), y también el sacar a luz los tesoros de ciencia del más entusiasta admirador y valiente apologista de la doctrina de San Juan de la Cruz. ¡Ojalá que hubiera sido posible dar cabida también en este volumen a la otra Apología que escribió en defensa de los libros del Santo!

(1) En la página LIX del tomo I cometí un yerro, poniendo el escrito que se contiene en este código como obra distinta de las arriba numeradas. Mas al leer el Tratado del *Don que tuvo el Santo para guiar las almas*, advertí que era una parte de él, como dicho está.

Capítulo primero.

Dios ilustró a San Juan de la Cruz con sabiduría celestial para que fuese guía de las almas.

Propósito del autor en esta obra.

Cuando Dios Nuestro Señor quiso en nuestros siglos sacar a luz en Frailes y en Monjas la renovación milagrosa del antiguo Carmelo, dibujándola con tan hermosos colores, y engrandeciéndola con pregones tan gloriosos en las profecías antiguas y modernas, que referimos al principio del segundo tomo de nuestra Historia general; así como dió a las Religiosas guía y maestra en nuestra Madre Santa Teresa de Jesús, tan ilustrada en dones divinos y sabiduría celestial cual convino que estuviese para representar la Virgen María Nuestra Señora, Madre primitiva nuestra, cuya sustituta fué en la fábrica de este nuevo edificio, para guiar en perfección y alegría por las veredas de la pureza y santidad las esposas del Rey al tálamo de su Esposo; así dió también a los Religiosos su varón heroico, dotado de otros semejantes dones, que como otro Elías (de cuyo espíritu está vestido) guiase a los Religiosos de esta Reforma por los medios antiguos de su Instituto, renovados en nuestra Era. El cual fué nuestro Venerable Padre Fray Juan de la Cruz, primer Descalzo y maestro de esta Congregación, cuyo oficio ejercitó por muchos años en las dos Castillas, vieja y nueva, y en Andalucía, con tan grande utilidad como adelante veremos.

Pues en estos dos Querubines terrenos y espirituales, archivos de la sabiduría celestial que nos había de ser comunicada, recogió Dios tan copiosa luz divina, que como espíritus superiores pudiesen iluminar a los inferiores de los Religiosos y Religiosas de esta Congregación. Para lo cual, así como nuestra gloriosa Madre fué ilustradísima en la sabiduría mística, muy sobrenatural y elevada (de la cual nos dejó en sus Libros altísima noticia) entre los mayores Santos, así también nuestro Padre Fray Juan de la Cruz recibió de esta sabiduría escondida tan copiosa luz divina, que por singular don le fué concedido aquel tan subido grado de ella, de que dice Santo Tomás que no sólo se extiende al conocimiento y contemplación de altísimos misterios, mas también a la sabia enseñanza de ellos, para poderlos enseñar a otros y comunicarles la misma luz, según la disposición de cada uno. Porque tuvo esta gracia con tan gran excelencia, que con sus palabras, no sólo iluminaba los entendimientos, mas también movía y enamoraba la voluntad a lo mismo que enseñaba. Y como sabía esta sabiduría celestial, no sólo por experiencia en la oración, mas también por la frecuente lección de las letras Sagradas y escritos de los Santos, particularmente de San Dionisio (a quien entendió y declaró altísimamente por ilustración superior), no sólo tuvo este dón para conocer los grados muy altos de la contemplación a que no se puede llegar sino por particular iluminación divina, y para hacer acertada diferencia de la luz entre las tinieblas, mas también para enseñar provechosamente los grados comunes de la *contemplación que podemos alcanzar a nuestro modo humano por medio de la luz de la fe y auxilios ordinarios de la gracia*, la cual es la que propiamente nos toca, y en la que habemos de fundar prin-

principalmente nuestro ejercicio de oración mental como medio y disposición proporcionado para los demás grados más elevados. Y por eso nos la aconsejan y persuaden tanto los santos.

El mismo don tuvo también nuestro Santo Padre para facilitar y declarar lo muy dificultoso de esta divina sabiduría escondida, y los medios por donde se camina a ella. De manera que lo que San Dionisio y otros Santos dijeron de esta contemplación por términos muy oscuros y doctrina menos tratable para todos, que aun los hombres doctos muchas veces no la entienden, nos la dió él tan fácil y tratada por términos tan llanos y palabras tan claras y comunes que la pueda entender hasta la gente sencilla e ignorante.

Pero como esta ilustradísima doctrina purga los entendimientos que la admiten de muchas ignorancias y engaños que el poco uso de lo que enseñaron los santos había introducido en ellos acerca de este ejercicio de la oración, y los ilustra con la verdad y desengaño, el cual es oficio propio de la luz, como a nuestro propósito declaró San Dionisio; y por esto, pues, pelean las tinieblas contra la luz, alegando su prescripción, y la desechan algunos maestros espirituales por ser contraria a lo que ellos habían antes enseñado; con los cuales parece que habla el mismo San Dionisio, cuando después de haber dado noticia de la contemplación (que nuestro maestro persuade) dice a su discípulo San Timoteo: «Pues esta doctrina celestial la esconde de los que no sabiendo buscar a Dios sobre sí mismos, y en negación de su propio conocimiento, quieren vestir de figuras conocidas al que no puede ser conocido por ninguna. Por lo cual será necesario quitar a esta clarísima luz los nublados de algunas razones, con que se oponen a ella los que se deslumbran con sus resplandores, pretendiendo guiar a su perfección por este camino tan llano y breve, no sea estorbada en su dirección con estas sombras. Para lo cual respondemos brevemente a las principales razones con que han querido desacreditar la utilidad de los libros, que con tan subida luz escribió de la sabiduría Mística, ajustándola a la de San Dionisio (1), y a la de los demás Santos, que fueron arcaduces del Espíritu Santo, y como a tales los tiene la Iglesia de Cristo por Maestros de ella, de los cuales nunca discuerda, aunque no los nombra; para que la verdad quede descubierta; y el ilustradísimo espíritu de nuestro maestro, conocido, particularmente de sus hijos a quien él tan suavemente va guiando por las sendas antiguas y derechas de nuestro instituto al paradero de su perfección. Para los cuales principalmente escribió estos libros, aunque también su utilidad se extiende a todos los contemplativos que quieren y desean lograr bien los frutos de su ejercicio.

(1) El Padre José siguió la opinión corriente en su siglo acerca del autor de los libros que circulan a nombre de este Santo. Ya advertí en otro lugar que hoy día está probado no ser suyos; y así ha podido escribir el más eminente de nuestros críticos: «Nadie, dice, cree hoy en la autenticidad de las obras atribuidas en otras edades a San Dionisio Areopagita; pero el valor propio y la importancia histórica que estas obras tienen en los anales de la Teología y de la Filosofía, han ido creciendo, lejos de menguar, con el trascurso de los siglos.» Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, tomo I, página 236 de la 3.ª edición.)

Mas aunque no sean genuinos, la fuerza de su autoridad es casi igual que si lo fueran para el intento que los aduce el Padre José de Jesús María; pues al fin se tiene que convenir en que ya en los primeros siglos de la Iglesia se exponían las mismas ideas (aunque obscuramente) que expuso el Místico Doctor acerca de la contemplación.

Capítulo II

Respóndese por qué no trató el Santo en sus Libros de la meditación ordinaria, y se dice cómo señala tres cualidades que ha de tener el alma para poder llegar a la contemplación.

Lo primero que suelen decir y en que reparan en estos libros de doctrina mística, es que nuestro Santo Padre no trató por su orden esta doctrina, pues sin enseñar la meditación imaginaria por semejanzas sensibles, trató de contemplación divina intelectual, abstraída de todo lo sensible, cuyo preámbulo y escalón es la meditación imaginaria por semejanzas sensibles.

A lo cual se responde, que el intento de nuestro Santo Padre no fué tratar y dar a luz de propósito de todos los grados de la escala mística que pusieron los maestros de esta sabiduría, sino solamente tratar y dar luz de los medios principales con que próximamente se dispone el alma para la unión divina, que es el paradero de la vida contemplativa y última perfección del hombre, comenzada en el destierro y perfeccionada en la patria, donde el alma racional se une a su principio y descansa en su centro.

Y en orden a esto trató de la desnudez de los impedimentos que el alma tiene para ser ilustrada y enriquecida de las virtudes y dones divinos que la disponen para esta unión. (S. Dion. c. 3, § 1.º *De Div. nom.*) Y en esta desnudez tan necesaria imitó a San Dionisio, el cual, tratando cómo por la oración nos acercamos a Dios para participar de sus divinos dones, pone las cualidades que ha de tener el alma para esto, diciendo, según declara Santo Tomás: «Dios por su inmensidad a todos está presente para comunicarles sus bienes, porque todos estamos rodeados de su Divinidad, como la esponja metida en el agua está rodeada y penetrada de ella; pero no todos están presentes a Dios para esta divina comunicación.» (*Comment. in libr. de Divin. Nom.*)

Pone luego tres cualidades que ha de tener el alma contemplativa en la oración para esta comunicación. (Santo Tomás, *Ibid.*)

La primera, que la parte sensible esté limpia de las aficiones carnales y mundanas, porque por la vehemencia de las pasiones es apartada la intelección del alma de la contemplación intelectual donde Dios se comunica al alma, y abatida a las cosas sensibles que ama. Y para esto son necesarias las virtudes morales que enfrenan estas pasiones. (Id. *quæst.* 180, art. 2.)

La segunda cualidad es, que esté el alma en la oración *revelata facie*.

Lo cual declara Santo Tomás de esta manera: *Secundo ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, et qui posuerunt Deum figuratum figura humani cor-*

poris. Propter quod etiam impedinur ab ascensu in Deum. Et quantum ad hoc dicitur revelata mente. (S. Tom. Sup. cap. 3, de *Divin. Nom.* § 1), que fué decir: la segunda cualidad, que nuestro entendimiento no sea oscurecido con las tinieblas de las semejanzas procedidas de la imaginación, lo cual sucede a aquellos que no quieren recibir las cosas espirituales sobre las corporales, y los que figuran a Dios a su modo conocido. Por lo cual también son impedidos en la subida a Dios: y por eso dice San Dionisio que ha de estar el entendimiento descubierto de todos estos velos de semejanzas sensibles.

La tercera cualidad es, que nuestra voluntad esté en la oración ordenada a Dios por amor y devoción.

Estas son las tres cualidades que este sumo teólogo pide en el alma contemplativa para que en la oración esté presente a Dios, y dispuesta para recibir su Divina iluminación e influencia, que la ha de vestir a lo divino para unirla con él.

Pues a estas tres cualidades se ordenan todos los libros de doctrina mística que nuestro Santo Padre dejó escritos. Porque de la primera trata en el libro primero de la *Subida del Monte Carmelo*, y a ella ordenó todo aquel libro, donde declara, con admirable doctrina, los daños de estas pasiones en el alma, y pone medios prácticos y eficaces para mortificarlas. Pero adviértase, que cuando dice que ha de carecer el alma de todos los apetitos, cuyo desorden, ahora sea pecado, ahora imperfección, es impedimento para llegar a la unión divina, no se ha de entender lo mismo para pasar a la contemplación intelectual sencilla (como algunos piensan), porque en la unión hay total transformación del alma en Dios, en la cual, como dice San Dionisio (Cap IV, § X, de *Div. Nom.*), deja el alma de ser suya para ser toda de Dios; y así es necesario que carezca de todo apetito para que no viva en sí, sino en Cristo, como dijo el Apóstol, puesto en este estado de amor perfecto.

Pero para pasar del discurso o meditación discursiva a la contemplación sencilla, no se pide esta total mortificación de apetitos y pasiones, pues antes para llegar a ella es necesario pasar a la contemplación; porque ella es la que abre la puerta a la iluminación divina, que es la que purga al alma de todas sus imperfecciones, y la renueva a lo sobrenatural para esta divina unión, como en particular lo dice San Dionisio a nuestro propósito (id. ut supra § 4), que es desnudar al entendimiento de todas las semejanzas de las cosas criadas, para que sea vestida de la luz sencilla de la fe, que como forma sobrenatural le proporciona con Dios para unirse con él.

De la segunda cualidad trata en todo el libro segundo del mismo Tratado, donde enseña (como maestro muy experimentado) sustancialísimamente y por camino sencillo y llano, la contemplación que San Dionisio en el cap. I, § 2, de *Mist. Theol.*, donde siguiendo la traslación del doctísimo Juan Sarraceno, que siguió fielmente el texto griego, dice que ha de quedar el entendimiento desnudo de toda semejanza de cosa criada y puesto en *un éxtasis puro de fe*.

Lo cual declara Santo Tomás (Super cap. 7, § 2, de *Divin. Nom.* (1), es admirable este lugar, comienza el párrafo: *Ratio autem*, a nuestro propósito diciendo: *Ipse est per veram fidem extasim pasus, veritati super naturali conjunctus*. Esto es, que estar el entendimiento en éxtasis de fe reducido a la verdad no es otra cosa, que quedar desnudo de todo conocimiento que tuvo origen de los sentidos, y totalmente

(1) Es admirable este lugar. Comienza el párrafo: *Ratio autem*. (Nota del autor.)

unido a la verdad sobrenatural dada por Dios. Pues esta misma doctrina es la que enseña nuestro Santo Padre en todo el segundo libro de la *Subida del Monte Carmelo*, para introducir en el entendimiento del verdadero contemplativo esta segunda cualidad que pone San Dionisio para la oración y comunicación divinas. (Véase a este propósito S. Tho. 2-2, quæst. 180, art. 6 ad 2).

De la tercera cualidad, que es ordenar a Dios la voluntad por amor y devoción, trató nuestro maestro con gran claridad y distinción en el libro tercero del mismo Tratado, desde el capítulo 16 hasta el fin del mismo libro.

Así que por ser el intento de nuestro Santo Padre en estos libros que escribió, desnudar al alma de las cosas que le estorban para la unión y comunicación con Dios, y disponerla para ella, trató de ellas en particular, y no de la meditación, porque la suponía ya para pasar ordenadamente a la contemplación, como él en muchos lugares dice, y en particular cuando pone las señales del que ha de pasar de meditación a contemplación de fe.

Capítulo III

Enseñaba el Santo prácticamente a sus discípulos las tres partes de la oración, a saber: la representación de los misterios, la ponderación y la atención amorosa a Dios, inculcándoles se detuviesen más en esta última.

Aunque nuestro Santo Padre no trata de propósito en sus escritos de la meditación, sino que la supone para pasar ordenadamente a la contemplación, la practicaba a sus discípulos con toda utilidad y acierto. No así a bulto, como muchos maestros hacen, sino dividiéndola, como San Dionisio (cap. 1, § 2 de *Divin. Nom.*) en tres partes, que van mejorando así el ejercicio como los ejercitados.

La primera es, representación de los misterios sobre que se ha de meditar por semejanzas materiales en la imaginación. La segunda, ponderación intelectual sobre los misterios representados. La tercera, quietud atenta y amorosa a Dios, donde se coge el fruto de las otras dos primeras, y se abre la puerta del entendimiento a la iluminación divina para los efectos sobrenaturales que en la oración se pretenden para la perfección del alma. San Dionisio aconseja que se pase presto de la primera (que es la más imperfecta, y que a la cabeza se hace daño si se continúa mucho) a la segunda, la cual perfecciona el conocimiento natural, como a nuestro propósito declara Santo Tomás 2-2, quæst. 173, art. 2), y de éste se pasa al sobrenatural, cuando se pone en esta quietud pacífica, amorosa y sosegada de fe. Estas mismas tres partes pone en la consideración provechosa San Bernardo, (libro V, de *Consideratione*, capítulo 2); y después de haberlas referido con gran distinción las gradúa entre sí, diciendo: que la tercera, que es la atención sencilla a Dios, es fruto de la representación y ponderación; y que si éstas no se ordenan caminando a aquélla, parecerá que son algo, y no son nada; porque la primera sola, si no viene a parar en esta

vista sencilla, siembra mucho, y coge nada. Y la segunda, si no se ordena a la tercera, camina y no llega al paradero, y no alcanza su fin. Y concluye luego esta graduación, diciendo, que la primera desea, la segunda huele, y gusta la tercera. Esto es de este Santo.

En las dos primeras partes dispónese el alma para orar y para hablar con Dios, pero si no pasa a la tercera, ni ora ni habla con Dios, sino consigo misma, como afirman los maestros de la Teología Mística y Escolástica. Y por eso dice San Bernardo (Ibid. cap. 2), que la tercera es fruto de las dos primeras, porque en ella sólo se negocia con Dios; y así no llama oración a la meditación discursiva, sino a la consideración atenta a Dios, después del discurso, donde el alma recibe el caudal sobrenatural que en la meditación se pretende. Y él mismo dice en otra parte a nuestro propósito: (San Bernardo, de *Scala. claus.*, cap. 7, *post medium*) *Quid prodest homini, si per meditationem, quæ agenda sunt videat, nisi orationis auxilio et Dei gratia ad ea obtinenda conualescat* Que le aprovecha al hombre reconocer por el discurso de la meditación lo que le conviene hacer, si en la oración quieta no le dan el auxilio sobrenatural y la gracia de Dios para ponerlo por obra. Porque como dice Santo Tomás (Sup. cap. 11, § 2 de *Divin. Nom.*) *Nullum efectum haberet investigatio rationis, nisi ad unitatem intellectualis, seu simplicitatis perduceret*. Esto es, el discurso de la razón ningún efecto haría, si no viniese a parar en la verdad y sencillez de la pureza intelectual.

Esta misma meditación nos enseña por más útil manera nuestra Madre Santa Teresa por estas palabras: (Sta Ter., cap. 13 de su vida). «Pues tornando a lo que decía de pensar en Cristo en la columna, es buenc discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo, y por qué las tuvo, y quién es el que las tuvo, y el amor con que las pasó; mas nó se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con él, acallado el entendimiento. Si pudiere, ocúpele en que mire que le mira, y le acompañe y pida; humíllese y regálese con él, y acuérdesese que no merecía estar allí. Cuando pudiere hacer esto, aunque sea al principio de comenzar la oración, hallará grande provecho, y hace muchos provechos esta manera de oración: al menos hallóle mi alma.» Todas estas son palabras de nuestra Madre. Y este provecho, que dice halló su alma en esta manera de oración, lo refiere ella, no del discurso y ponderación, como es manifiesto, sino de aquél quedarse el alma acallado el entendimiento, mirando a Dios y regalándose con él. En lo cual nos aconseja lo mismo que San Dionisio en el lugar poco há referido (cap. 1, § 2, de *Divin. Nom.*), cuando habiendo tratado del discurso imaginario y ponderación intelectual sobre él, añade: *Et post omnem secundum nos Deiformem unitionem, sedantes nostras intellectuales operationes, ad supersubstantialem radium, secundum quod fas est, nos immitimus*. Esto es: después de toda la ponderación, que con nuestra diligencia podemos hacer sobre los misterios representados, habemos de quietar las operaciones intelectuales de nuestra virtud activa, y dejando al alma patente a la iluminación divina, engolfarse en Dios, según que nos es posible en esta vida, que es por medio de la luz sencilla de la fe.

Pues esta manera provechosa de meditación aconsejada de los Santos era la que enseñaba y predicaba nuestro Padre San Juan de la Cruz a sus discípulos, con la cual los llevaba presto a la contemplación y los sazónaba para ella. Enseñábalos primero que gastasen poco tiempo en la representación de figuras formadas en la imaginación, y que no se pusiese demasiada fuerza en formarlas o retener las ya formadas con representar muchas particularidades, por los daños que esto causa,

según la experiencia y doctrina de los maestros y experimentados y la filosofía enseñan; por razón de que la potencia o virtud de que pende, como usa de los órganos corporales, padece fatiga en su operación, y algunas veces, si se continúa mucho, también desfallecimiento. Y cuando algún pensamiento se forma profunda y eficazmente en la virtud imaginativa o estimativa, causa lesión al que así imagina. Y por eso aconsejaba mucho que esta primera parte de la meditación se ejercitase inodidamente y cuanto bastase para dar materia a la ponderación, con algún misterio de la vida y Pasión de Cristo u otro provechoso, brevemente representado, y que procurasen salir presto de las cosas corporales y particulares a las espirituales y universales, sirviéndose de aquéllas como de escala para éstas, como lo aconseja San Dionisio en el cap. 1 de la *Celestial Jerarquía*. Procuraba también destetar presto a sus discípulos de esta parte de meditación figurativa, porque con la continuación no se cansasen tanto con ella y se inhabilitasen para otra más espiritual, peligro de que avisan también los autores místicos, y se halla muy de ordinario en muchas almas que no son gobernadas en este camino por Maestro experimentado.

En la segunda parte de la meditación, que es la ponderación activa sobre lo representado, les enseñaba detenerse más, ponderando con la luz intelectual el misterio de las figuras que les había dado noticia, como si era de la Pasión de Cristo Nuestro Señor, considerar la grandeza de la misericordia del hijo de Dios, que quiso padecer cosas tan indignas por el mismo que le había ofendido, con las demás circunstancias que se aconsejan: de quién padece; el amor con que lo padece; cómo padece, etc.; como lo explica Nuestra Santa Madre Teresa en los últimos renglones del ya citado capítulo 13 de su vida; la abominable malicia del pecado, por cuyo aborrecimiento y satisfacción vino a padecer tantas afrentas y dolores; y acompañándole con agradecida compasión, se duelen de los pecados contra él cometidos, y adviertan a las lecciones que desde la cátedra de la cruz les está leyendo para imitar las virtudes que allí heroicamente replandecen.

Enseñábales también cómo de esta ponderación activa habían de pasar a otra más iluminada, movida de Dios, levantándose el alma de los actos de la razón a la luz sencilla de la fe, y cómo esto se hacía cuando quietaban la operación intelectual movida de su propia industria y quedaba el alma atendiendo a Dios devotamente en acto de amor, el cual, según declara Santo Tomás (Sup. cap. 4, § 5 de *Div. Nom.*), no es otra cosa que la aplicación de la voluntad a Dios como a su bien. Y cuanto este acto es más continuado, tanto es más eficaz su efecto, como lo prueba el mismo Santo (íd. 1-2, quæst. 32, art. 2 *in corpore*) con el ejemplo del que se pone al sol o al fuego para calentarse que con la continuación recibe mayor calor.

En esta tercera parte de quietud atenta a Dios, con que se perfecciona la meditación provechosa y se logran los frutos de ella, enseñaba a sus discípulos a detenerse más que en las dos primeras, donde se abre la puerta a la iluminación divina y se dispone el alma para ser movida de Dios a lo sobrenatural, para efectos también sobrenaturales. Porque como dice San Dionisio (Cap. 7, § 1, de *Divi. Nom.*) y Santo Tomás declarándole, mientras estribamos en nuestra operación, movida de la razón natural, somos de nosotros mismos. Y cuando la quietamos para trasladarnos a la quietud de la fe y unirnos con ella a las cosas divinas, sobre todo lo que es entendimiento y la razón puede alcanzar, entonces (dicen estos Santos), que nos endiosamos, y dejando de ser nuestros, quedamos hechos de Dios; y que allí nos dan los aumentos de los dones infusos para desasirnos de veras de nosotros y unirnos con Dios.

Capítulo IV

Enseñaba a sus discípulos que para llegar a la contemplación era necesario adquirir las virtudes y desarraigar los afectos desordenados.

Con estos medios va guiando Nuestro Santo Padre a sus discípulos por los pasos sensibles hacia los espirituales y sazónándolos para pasar de la meditación a la contemplación, y del manjar de niños, que dijo el Apóstol, al manjar y sustento sólido de los hombres fuertes en la vida espiritual. Y como iban aprovechando, los iba mejorando en la misma meditación, haciéndolos caminar más de paso por lo más imperfecto de ella, y detenerse más en lo más perfecto. Y de esta manera, aun sin haber dejado los medios sensibles, eran ya contemplativos; porque acababa su meditación en contemplación, y antes de entrar de propósito en ella, tenían ya vencida la mayor dificultad que hay en la vida contemplativa, y por cuyo defecto dicen los maestros de la sabiduría mística, que hay pocos contemplativos, por no saber quietar el alma en Dios, para ser iluminada y movida de él. Porque como están tan habituados a obrar a lo activo de su propia industria, y movidos de razón, en quitándoles de los actos de ellas, luego les parece que están perdiendo tiempo, aunque pasivamente estén recibiendo la iluminación e influencia divina, si no se les comunica tan a lo eficaz que les haga suspender su propia operación. Así, pues, que en esta quietud atenta les enseñaba a hablar con Dios, no con discursos del entendimiento, sino con voces del afecto, que son las que en los oídos de Dios más suaves suenan y más negocian, como dice San Gregorio (Libr. 2, *Moral*, cap. 4).

Enseñábales también a aplicar la voluntad y oración a la mortificación de las pasiones y afectos desordenados, y a adquirir las virtudes necesarias para ésto. Y en orden a ésto les practicaba con dos medios, que pone Santo Tomás (2-2, q. 161, art. 6, ad 2), para este ejercicio. El principal en la oración, y el menos principal fuera de ella, y en todo otro tiempo. Aquél, de los auxilios de la gracia disponiéndose para recibirlos; y éste, de la diligencia humana ayudada de los mismos auxilios. Para el primero aconsejaba que en la quietud atenta de la oración, en la luz sencilla de fe, donde está el alma descubierta a las iluminaciones e influencias divinas, y recibiendo los aumentos de las virtudes infusas, como dice San Dionisio (De *Div. nom.* cap. 7, § 1), aplicasen eficazmente los deseos a que Nuestro Señor les concediese las virtudes de que se conocían más necesitados, y curasen el alma de los vicios contrarios que la hacían mayor guerra; porque según la doctrina de Santo Tomás (De *Verit.* q. 12, art. 6, ad 4), las influencias divinas se comunican en la oración al modo del que las recibe, o a lo particular o a lo universal: por razón de este deseo así particularmente aplicado se recibe la influencia divina, según aquella aplicación. Y para persuadirles ésto, solía referir muy de ordinario esta doctrina de Santo Tomás (Sup. cap. 4, de *Div. nom.* § 2), que el Espíritu Santo favorecería al alma recogida según el modo de su recogimiento. Erale también muy familiar lo que dice el Santo a este propósito en otra parte: *que effectus divinæ gratiæ multiplican-*

tur secundum multiplicationem desiderii; que los efectos de la divina gracia se multiplican según la medida de los deseos. Y que para todo esto el propio ejercicio de granjear virtudes en la oración, era granjearlas con Dios por medio de esforzados deseos, aplicados a la mayor necesidad, que en sí conocían de ellas. Y reprendía los largos discursos en la oración, aunque fuera para pensar en la utilidad de las virtudes, que es más propio ejercicio de otro tiempo, pues con estos discursos impiden la influencia divina, de donde las virtudes infusas reciben su aumento y perfección, como veremos adelante.

El segundo medio, que es mortificar y negar todos los apetitos desordenados e imperfectos, y reprimir los movimientos impetuosos que salen de las pasiones imperfectas, para que no prorrumpan en actos exteriores desconcertados (lo cual es efecto de nuestra diligencia ayudada de la gracia), aconsejaba, en todo el demás tiempo del día, y que a este ejercicio ordenasen los recibos de la oración. Para facilitar esta reforma de apetitos, les daba muchos medios, no menos eficaces que breves, algunos de los cuales nos dejó escritos en el cap. 13 del libro 1.º de la *Subida del Monte Carmelo*. Y para dechado de todas las virtudes, les persuadía la frecuente memoria de Nuestro Señor Cristo Jesús. Ejemplar divino de nuestra perfección, acerca de lo cual dice estas palabras: «Lo primero traiga un ordinario afecto de imitar a Cristo en todas las cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar, y haberse en todas las cosas como se hubiera él.» Este ejercicio de la meditación de la vida y pasión de Cristo Nuestro Señor, enseñaba primero a lo sensible (con la moderación, que ya queda tocada), diciéndoles cómo habían de representar en la imaginación brevemente el paso o misterio sobre que habían de meditar, y pasar después a las demás partes de la meditación. Pero cuando ya estaban aprovechados en ésto y habían adquirido noticias, que son la puerta para subir a la contemplación, hacía que, como los niños, que se enseñan a andar arrimados al carretón, que se le quitan, para que se acostumbren a andar ya sin arrimo. Así también en que se acostumbrasen a dejar el arrimo de lo corporal de Cristo, para entrar de la puerta, que es la humanidad, al aposento y paradero, que es la Divinidad, en que, como dice Santo Tomás (2-2, q. 82, art. 3 ad 2), la principal devoción consiste. Para lo cual les practicaba la doctrina magistral que San Buenaventura (de *Myst. Theol.*, 3.ª p., cap. 3) nos dá a este propósito, diciendo: «Aunque la consideración de la carne de Cristo es puerta para entrar a la Divinidad, que secretamente en ella reside, con todo eso, la refección y sustento de esta sagrada humanidad no harta a la dignidad de nuestra alma, sino sólo aquel que debajo del velo de la carne se esconde a los ojos humanos; y así habemos de correr este velo en la oración, cuanto nos es permitido, escondiéndonos de lo corporal y humano, y engolfándonos en la inteligencia pura y sencilla en lo espiritual y divino de este mismo Señor. Todo es de este Santo.

Con esta misma doctrina, iba nuestro maestro levantando el entendimiento de sus discípulos de lo visible de Cristo Nuestro Señor a lo invisible, para que hiciesen de su grandeza y excelencia un altísimo concepto, fundado más en la fe que en el sentido, y escondiéndose el entendimiento de lo que podía por discurso alcanzar de esta grandeza, se engolfase con otra luz en su inmensidad incomprendible, en lo cual imitaba a San Dionisio, que de esta manera persuade a nuestros mayores, en una carta que escribe a uno de sus maestros, a hacer de Cristo Nuestro Señor concepto más levantado de lo que puede alcanzar a conocer en esta vida nuestro entendimiento.

Capítulo V

Decláranse dos cosas que el Místico Doctor proponía para subir a la contemplación, a saber: recoger todas las fuerzas del alma para ser ilustradas de Dios, y no hacer pie en revelaciones.

Como cada artífice enseña a sus discípulos, no sólo los principios de su arte para que están ya dispuestos, mas también les practica los medios más perfectos de ella, para que desde luego tengan más noticia de ellos, y los ejerciten cuando el tiempo y la razón lo persuadieren; así también lo usaba Nuestro Padre con los hijos, dándoles particular noticia del fin y paradero a que los guiaban estos principios de meditación, que era a la contemplación sencilla de Dios en noticia general, amorosa y pura de fe; y como habían de entrar de la puerta, que es la humanidad de Cristo Señor Nuestro, al aposento de su Divinidad, donde el alma descansa como en su centro. Declarábaseles las señales que habían de ver en sí para entrar por esta puerta a este descanso, y hacer este venturoso tránsito de meditación a contemplación, como él las pone en los capítulos 13 y 14 del segundo libro de la *Subida del Monte Carmelo*, para que de esta manera supiesen desde luego hacia dónde habían de dirigir la proa de su navegación, y antes que saliesen de la disciplina del maestro, tuviesen ya conocidos los medios y fin de su instituto y estado, que son los de la vida contemplativa, para hacer asiento en ellos. Con lo cual los preservaba de un grande daño y estorbo que suele haber en este camino, que es abrazar de propósito los medios menos provechosos, por ignorancia de los más útiles, de los cuales es cosa dificultosa apartarlos después de haber hecho hábito en ellos, como sucedió a aquel solitario antiguo acostumbrado toda su vida a orar por figuras materiales, que procurándole reducir a que orase más a lo espiritual, se quejaba de que le habían quitado su Dios, porque le habían quitado estas figuras. El cual daño conocía también el Apóstol en algunos de sus discípulos, y los reprende de ello.

En esto imitaba nuestro Padre a los maestros de nuestros noviciados antiguos (cuyo magisterio él había de restituir en nuestro siglo), en los cuales, como en escuela propia, se enseñaban los fundamentos de la contemplación por el orden dicho, practicándoles desde luego, aun sin salir de la meditación, como habían de caminar después de ella al blanco de la contemplación y de su instituto. Para que de los noviciados saliesen enseñados de esto y no tuviesen después necesidad de nuevos maestros que se le enseñasen. De lo cual podríamos traer muchos ejemplos referidos en las historias antiguas. (*Apud Surium Majo*). Pero baste por ahora, a causa de la brevedad, ponderar solamente uno muy acreditado que el Patriarca de Jerusalén escribió en la vida de San Juan Damasceno (*Apud Surium die Maji*).

Dice, pues, que habiendo este Santo tomado el hábito de monje en el Monasterio fundado en otro tiempo por el Santo Sabas junto a Jerusalén, e instruyéndole un Santo viejo, que allí era su maestro, en el modo de tener oración, entre las pri-

meras instituciones le intimó dos cosas, a que nuestro Santo Padre ordenó la mayor parte de sus escritos. La primera, que todo su cuidado había de poner en que su espíritu fuese ilustrado de Dios, y para esto se dispusiese, procurando recoger a lo interior todas las fuerzas sensibles y espirituales. De manera que el cuerpo y la parte inferior del alma se apliquen y recojan a su modo a la parte superior del espíritu, para que, trasladándose en cierta manera lo sensible a lo espiritual, por moderación de su operación inquiete en negación de sus figuras y representaciones, y hecha una unión de todas estas tres partes, cuerpo, alma y espíritu, se pueda el espíritu unir sin estorbo a la Beatísima Trinidad simplicísima, y el contemplativo pasar del estado carnal y sensible al de espiritual. Todo esto es de este autor. Donde nos verifica que en este noviciado de nuestros monjes antiguos se practicaba a los novicios la doctrina de contemplación que enseña San Dionisio (Cap. 2 de *Div. Nom.* § 7) en el movimiento circular (que es el acto propio de ella) para el cual se ha de recoger el alma de todas las cosas exteriores a su interior y allí unir entre sí todas sus fuerzas para unirse después con Dios. La cual disposición, dice Santo Tomás, declarando este lugar de San Dionisio (quæst 180, art. 6), que ha de ser purgándose el entendimiento de dos desemejanzas que tiene de la luz divina, que son la representación imaginaria de las cosas sensibles y el discurso de la razón sobre ellas, y reduciéndose todas las operaciones del alma a contemplación sencilla de la suma verdad. Y esta misma es la doctrina que nuestro Santo Padre enseñaba a sus discípulos, y la dejó estampada en sus escritos, a imitación de los maestros de nuestros noviciados antiguos.

La segunda cosa que el Patriarca Juan dice que intimaron a San Juan Damasceno en su noviciado fué: que no admitiese deseo alguno de visiones sobrenaturales ni revelaciones de cosas ocultas, cerrando con esto la puerta (que con semejantes deseos se abre) a muchos engaños que el demonio puede hacer a los contemplativos. En esto también trabajaba mucho nuestro Padre con sus discípulos, asentándolos en la estimación de las virtudes, y desterrando de ellos la de las visiones y revelaciones. Y en el libro segundo de la *Subida del Monte Carmelo* dió de esto tan segura y admirable doctrina, que no se halla en otro autor místico tan acabada y exactamente con tan distinta y clara noticia de todas las aprehensiones sobrenaturales que suelen recibir en la oración los contemplativos, ni con tan particulares avisos de las que, como peligrosas, se han de desechar, y cuales, como seguras, se han de admitir. Y con ser éste su sentimiento y espíritu, cuando sus discípulos le comunicaban algunas de estas aprehensiones sobrenaturales que habían tenido, no se espantaba, como hacen algunos maestros poco advertidos con que quitan la libertad a los que se las manifiestan y cierran la puerta a la comunicación necesaria entre discípulos y maestros, sino escuchándolos benignamente; y después procuraba reducirlos de estas aprehensiones conocidas y distintas a las comunicaciones sencillas e indistintas, conocidas sólo por fe, y hacer en estas solas su asiento; pues cuando son de Dios, a esto las ordena, como declaró San Dionisio (de *Cæles. Hierarch.*, cap. 1). Y para que aquéllas sirvan como de escalera para éstas. Y con esto trataba de la seguridad de las almas, desaficionándolas de estas aprehensiones, y juntamente, cuando eran de Dios, les procuraba el provecho para que Dios las comunica. Del cual magisterio también usaba San Buenaventura (Part. 2.^a, *Stimulum amoris*, cap. 8) y nos lo aconsejó, no sólo en las aprehensiones, mas también en los gozos y consolaciones sobrenaturales, para no admitir entre las de Dios las procuradas por el demonio, y no malograr aquéllas por el temor de éstas.

Capítulo VI

Sentía mucho el Santo que algunos maestros espirituales, por no entender las vías del espíritu, atasen las almas contemplativas a lo sensible, impidiendo con esto la obra del Espíritu Santo en ellas.

Sentía nuestro Santo Padre que entre tantos como se precian de maestros espirituales, hubiese tan pocos que guiasen a las almas contemplativas por el verdadero camino del espíritu; y que en lugar de ir las acercando más a Dios, cada día las apartaban de él, guiándolas, no por el camino que él las llevaba, sino por otros que ellos intentaban. Y así en un discurso que hace de los daños que con esto causaban a las almas, digno de tenerse muy en la memoria, le comienza con estas palabras (*Llama de amor viva*, can. 3, ver. 5, § 4): «Mas es tanta la mancilla y lástima que hay en mi corazón de ver volver algunas almas atrás, no solamente no dejándose unguir de manera que pase la unción adelante, sino aun perdiendo los efectos de ella.» Y poco después prosigue: «Este impedimento le puede venir si se deja guiar de otro ciego. Y los ciegos que la podían sacar del camino son tres, conviene saber: el maestro espiritual, el demonio y la misma alma. Cuanto a lo primero, conviénele, pues, grandemente al alma que quiere aprovechar y no volver atrás, mirar en cuyas manos se pone; porque cual fuere el maestro tal será el discípulo; y cual el padre tal el hijo. Y para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas hallará una guía cabal, según todas las partes que há menester. Porque há menester ser sabio, discreto y experimentado. Que para guiar el espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo más subido, no atinarán a encaminar al alma en ello cuando Dios se lo da. Y podríanla hacer otro daño; porque no entendiendo ellos los caminos del espíritu, muchas veces hacen perder a las almas la unión de estos delicados unguentos con que el Espíritu Santo los va disponiendo para sí, gobernándolos por otros modos rateros, que ellos han leído, que no sirven sino para principiantes: que no sabiendo ellos más que para principiantes (y aun eso plegue a Dios) no quieren dejar las almas pasar (aunque Dios las quiera llevar a más) de aquellos principios y modos discursivos é imaginarios, con que ellos pueden hacer muy poca hacienda.» Cuán gran daño sea éste y cuánto le lastimaban estas pérdidas, lo significó bien en todo este discurso; y el ejemplo de la mayor parte de él podemos ver en nuestra gloriosa Santa Madre Santa Teresa de Jesús, y en lo mucho que padeció con la poca experiencia de los que la guiaban; pues según ella dice en el capítulo 4.º de su Vida y en otros muchos lugares de sus Libros, en veinte años no halló maestro que entendiese su espíritu ni la supiese guiar. Y atormentáronla tanto con sus modos de gobierno espiritual poco acertados, que solía ella decir: que más temía a estos maestros que a los demonios; porque de éstos se podía librar, y no del tormento de los maestros: cuando Dios llamaba hacia una parte, y los maestros a otra: Dios a lo puro, sencillo y quieto del espíritu; y ellos, por lo contrario, hacia lo sensible e inquieto de la imaginación y

discurso de la razón, con que el alma se pone desemejante a la purísima comunicación de Dios, como Santo Tomás prueba a este propósito (2-2 q. 80, art. 6, ad 2). Y esta contradicción entre la influencia divina y el gobierno de los maestros le duró a la Santa muchos años.

Este mismo sentimiento tenía el Apóstol San Pablo lastimándose del mucho tiempo que perdían los que trataban de oración, deteniéndose más de lo necesario en los primeros medios de ella. Y así hablando con los contemplativos (como afirma San Dionisio, su discípulo (*S. Dio. Epist. ad Titum post med.*) que oyó de su boca estas materias), dice una epístola estas palabras (Hæbr. 5, 12-14): *Etenim cum deberetis magistri esse propter tempus, rursum indigetis ut vos doceamini quæ sunt elementa exordii sermonum Dei; et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo. Omnis enim qui lactis est particeps, expers est sermonis justitiæ, parvulus enim est; perfectorum autem est solidus cibus: eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.* Porque habiendo de ser ya maestros espirituales según el tiempo que tratáis de ello, todavía os parece que tenéis necesidad que os enseñen los primeros fundamentos de las materias de Dios, y con ésto os hacéis necesitados de la leche de los niños, y no pasáis a comer el manjar sólido y substancial. Pues persuadíos que mientras estuviéreis percibiendo esta leche, estaréis vacíos de la doctrina de la perfección, y pequeñuelos en la virtud; porque el manjar sólido es el que hace perfectos; y para pasar a él, basta que estén las potencias ejercitadas en hacer diferencias del bien y del mal. Todo esto es doctrina del Apóstol, poco ponderada de estos maestros, de quien, en el lugar citado poco há, habló Nuestro Santo Padre y de quien se queja Nuestra Santa Madre.

Y declarando San Dionisio este lugar en la carta que escribió a Tito, su discípulo, dice que llama leche y manjar líquido y poco substancial al que se recibe en la meditación de las cosas sensibles y distintas; y manjar sólido y fuerte al que se comunica en la contemplación intelectual sencilla de las cosas divinas. Y en el remate de estas palabras nos declara el Apóstol cómo teniendo hábito de meditación, está sazónada el alma para dejar esta leche de niños, y pasar al ejercicio del sustento sólido; y juntamente declara la poca substancia que saca el alma de esta leche de niños, y que mientras no dejare de gustarla, siempre estará pequeñuela e imperfecta, lo cual se experimenta bien en muchos, que al cabo de diez y veinte años que tratan de oración imaginaria y discursiva, no parece que han dado un paso en la virtud.

Estos mismos sentimientos tienen los grandes maestros de sabiduría mística, lastimándose mucho de que por falta de guía sabia y experimentada trabajen con buenos deseos y poco fruto la mayor parte de los contemplativos. Y así uno de estos maestros, docto y de grande experiencia en estas materias de espíritu, que es el Reverendo Padre Fray Juan Taulero, tratando de la contemplación intelectual de fe, que es medio próximo para la divina unión, lastimándose de esta pérdida, dice estas palabras: «Esta contemplación es un camino breve de toda santidad, por el cual se llega fácilmente a alcanzar el supremo blanco de la verdadera perfección, a la cual, entre mil que tratan de oración, apenas hay uno que de veras aspire, gastando cada uno el tiempo y las fuerzas en los medios poco útiles; y la mayor parte de éstos pasan desaprovechadísimo muchos años sin aprovechar nada el espíritu, menospreciando miserablemente este bien incomparable.» (*Instituciones Divinas*). Todo esto es de este sabio y experimentado maestro.

Pero quien más impacientemente sentía esta pérdida por la gran pena que le daba ver que por la falta de maestros experimentados, se quebraba la cabeza con poco provecho tanta gente de buenos deseos tantos años, era Santo Tomás. El cual sentimiento le apretaba tanto, que con ser de su natural tan modesto, aun cuando hablaba contra gentiles y herejes, parece que se olvidaba de esta modestia cuando trataba de esta pérdida de los contemplativos, más lastimosa que conocida. Y en uno de los lugares donde trata de ésto, dice a nuestro propósito estas palabras: (Opus. 63 de Beati. cap. 3, núm. 60 in ultimis verbis Cap. inter litteras J. et K.) *Magna cecitas et nimia stultitia est in multis, qui semper Deum quærun, continue ad Deum suspirant, frequenter Deum desiderant, quotidie in oratione ad Deum clamant et pulsant; cum ipsi, secundum verbum Apostoli, sint templum Dei vivi, et Deus veraciter habitet in eis; cum anima ipsorum sit sedes Dei in qua continue requiescit. Quis unquam nisi stultus quærit instrumentum foris, scientes quod habet reclusum? ¿Aut quis utiliter uti potest instrumento quod quærit? ¿Aut quis confortatur cibo, quem appetit sed non gustat? Sic vita cujuslibet justi Deum semper quærentis, sed nunquam fruentis; et omnia opera ejus minus perfecta sunt.* «Grandísima ceguedad y grandísima necedad es la de muchos que siempre buscan a Dios, continuamente supiran por él, frecuentemente le desean, de ordinario le dan voces en la oración, como sea verdad que, según la doctrina del Apóstol, ellos mismos son templo de Dios vivo; y Dios habita verdaderamente en ellos, por ser sus almas asiento de Dios, en cualquiera de las cuales reposa. Pues siendo esto así, ¿quién, no siendo algún necio, busca fuera de su casa la joya que sabe guardada en ella? ¿O quién podrá útilmente usar de lo que anda buscando? ¿O quién será confortado del manjar que apetece, pero no lo gusta? Pues de esta manera es la vida de cualquier justo que siempre anda buscando a Dios con los discursos de la meditación y nunca le goza en la quietud de la contemplación. Y por esto todos sus ejercicios son sin provecho.» De esta manera habla Santo Tomás de esta pérdida, y así no es mucho que sintiese lo mismo, y se lastimase tanto Nuestro Santo Padre Fray Juan de la Cruz, gobernado por el mismo espíritu.

Capítulo VII

Explica el autor con doctrina del Santo cómo se adquiere el hábito de la meditación y dice que las almas que han llegado a contemplación no deben ejercitarse en actos discursivos como los principiantes.

Pues nos dijo el Apóstol en el capítulo pasado, que en teniendo hábito de meditación para hacer diferencia entre el bien y el mal (que suele siempre ser de la Vida y Pasión de Cristo Nuestro Señor y de nuestras postrimerías), estaba dispuesta el alma para pasar a la contemplación, conviene que digamos algo más de la substancia de este hábito para mayor conocimiento de la doctrina de Nuestro Santo Padre. De esto, pues, nos da él mismo noticia en el capítulo 12 del libro II de la *Subida del Monte Carmelo*, diciendo: «que cuando hay en el alma estas señales, ya tiene el espíritu de meditación en substancia y hábito; porque el fin de la meditación y dis-

curso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios; y cada vez que el alma saca es un acto; y así como muchos actos en cualquier cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces, vienen con el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ella. Lo cual Dios suele hacer también sin medio de estos actos de meditación (a lo menos sin haber precedido muchos) poniéndolas luego en contemplación.» En estas palabras nos declaró con mucha propiedad la substancia del hábito de meditación. Del cual dice San Buenaventura que es fundamento primero de las cosas que de nuestro conocimiento pueden ayudarnos, para levantarse ya el alma a la contemplación sin el arrimo de las cosas criadas, sino por luz de fe e iluminación divina. (*Quæ. unica post Mystic. Theol. ad med.*) Y en decir Nuestro Santo Padre en este lugar, que la substancia del hábito consiste en *la noticia amorosa* toca a las dos partes principales en que consiste este hábito, que son noticia y amor sensible; aquélla para el conocimiento y ésta para el efecto. Para adquirir hábito de estas noticias pocos actos de meditación bastan; porque cuando el conocimiento de una verdad tiene de suyo firmeza y certeza indubitable (como son las cosas de fe y las que hacen demostración) pocos actos bastan para hacer hábito de ellas, como dice Santo Tomás (1 Sent., dist. 17, q. 1, art. 3, ad 2). Y como sean de esta calidad las cosas por donde nuestra meditación camina de la vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo, de la muerte, juicio, pena y gloria, no es necesario mucho tiempo para adquirir hábito de ellas el que la ejercita frecuentemente. Y así cuanto al conocimiento muy presto se sazona el alma en la meditación para pasar a la contemplación.

De parte del afecto hay más dificultad; porque para esta sazón es necesario que el apetito sensitivo, que corresponde a la imaginación, se vaya disponiendo con la suavidad de la meditación, para seguir, como dice San Dionisio (*Epist. ad Tit. ante med.*) el movimiento de la voluntad a las cosas divinas, y proporcionarse con ellas a su modo. Lo cual también tocó nuestro Maestro (*Llana de amor*, canc. 3, v. 3) cuando dice: «En este estado de principiantes necesario le es al alma que se le dé materia para que discurra de suyo y haga actos interiores, y se aproveche del fuego y fervor espiritual sensible, porque así le conviene para habitar los sentidos y apetitos a cosas buenas, y cebándolos con este sabor se desarraiguen del siglo.» Esto dice Nuestro Santo Maestro. Y para esta sazón del apetito sensible dice San Buenaventura que hasta un mes o dos de ejercicio de meditación y movimiento aspirativo a Dios que en ella se frecuente. (San Buenaventura, in *Prólogo ad Myst. Theol.*)

Y cuando Nuestro Señor favorece a los nuevos contemplativos con recogimientos infusos y sabrosos, que proceden de la influencia que llama San Dionisio *difusiva* (San Dionisio, ubi supra), porque se difunde de la parte superior a la inferior por cierta redundancia, entonces mucho menos tiempo basta, como ya lo tocó Nuestro Santo Padre en las palabras poco há referidas; porque estos recogimientos suaves sazonan más apriesa el apetito, y son (dice el mismo San Dionisio) unos llamamientos de Dios hacia lo interior del alma, donde su Majestad tiene con ella sus amorosos coloquios y retornos de amor, que es como tomarla de la mano y sacarla de la multiplicidad y división de los actos de la imaginación y de la razón, al conocimiento intelectual puro y sencillo, a la luz de la fe. Y cuando ya el alma tiene lo que há menester de los medios sensibles a que la meditación se ordena, ya no gusta de meditar y discurrir, y es señal muy cierta que está ya sazónada para pasar a la contemplación. Y a este propósito explicó el Venerable Hugo de San Víctor aquellas palabras de David: *Ascensiones in corde suo desposuit in valle lacrymarum, in*

loco quem posuit, etc. (Ps. LXXXIII, 6). Que dispuso en su corazón en este valle de lágrimas unas subidas para caminar por ellas de virtud en virtud hasta llegar a ver a Dios en Sión. Y en disfrutando el alma lo que le hace provecho en cada una de estas subidas, ya no halla gusto en ella, como dispuesta ya para subir a otra.

Esta misma doctrina nos enseña Nuestro Santo Padre en el capítulo 14, del libro de la *Subida del Monte Carmelo* (libro II, cap. 14 in principio), muy clara y distintamente diciendo: «Que el no gustar ya el alma de la vía imaginativa es señal que está ya sazónada para dejarla, porque en cierta manera se le ha dado el bien espiritual que había de hallar en las cosas de Dios por vía de meditación y discurso, cuyo indicio es no poder ya meditar ni discurrir como solía, y no hallar en ello gusto ni jugo de nuevo como antes; porque de ordinario todas las veces que el alma recibe algún bien espiritual de nuevo lo recibe, a lo menos gustando en el espíritu en aquel modo por donde lo recibe y se hace provecho; y si no por maravilla le aprovecha. Y esta es la causa de no poder considerar como antes, el poco sabor y provecho que halla el espíritu en ello.» Con esta doctrina de Nuestro Maestro concuerda la de Nuestra Madre Santa Teresa de Jesús su compañera; la cual, hablando de las almas ya sazónadas para pasar de la oración de discurso a la de vista sencilla, dice a nuestro propósito estas palabras (Morad. VI, cap. 7, antes del medio): «Hay algunas almas (y son hartas las que lo han tratado conmigo), que como Nuestro Señor las llega a dar contemplación perfecta, querríanse siempre estar allí, y no puede ser; mas quedan con esta merced del Señor de manera, que después no pueden discurrir en los misterios de la pasión y vida de Cristo, como antes. Y no sé qué es la causa, mas esto muy ordinario, que queda el entendimiento más inhabilitado para la meditación. Creo debe ser la causa, que como en la meditación es todo buscar a Dios, como una vez se halla y queda el alma acostumbrada por obra de la voluntad a tornarle a buscar, no quiere cansarse con el entendimiento.» En estas palabras nos declaró la sazón del apetito en los recibos sobrenaturales para entrarse en la contemplación. Y poco más adelante declaró la sazón del entendimiento con las noticias ya adquiridas, diciendo, que sabe ya el alma los misterios de la meditación por otra manera más perfecta, porque como están ya estampados en la memoria, los representa al entendimiento. Y aconseja luego el conocimiento de vista sencilla, arrimados a los misterios de la Sagrada Humanidad, porque de la contemplación de la Divinidad del todo ejercitada con la luz de la fe y auxilios comunes de la gracia, que es por espejo, en enigma, como dice el Apóstol, no halló quien le diese noticia hasta que comunicó a Nuestro Santo Padre y a su compañero. Y así todas las veces que en su libro nombra contemplación, habla de la *del todo infusa*

Sabido ya lo que es hábito de meditación, y que con él está sazónada el alma para pasar a la contemplación, y que no es menester para adquirirle tanto tiempo como de ordinario se gasta en ésto, quedará también sabido con cuánto fundamento se lastimaba Nuestro Santo Padre de lo poco que cuidaban los maestros espirituales de reparar este daño en sus discípulos.

Tuvo particularísimo don para gobernar almas contemplativas y sacarlas presto de la edad de niños en la virtud a la de gente ya crecida en ella, y con facilidad penetraba dos cosas, sin las cuales ningún maestro espiritual puede guiar acertadamente a los que gobierna. La una era conocer qué sazón tenía cada alma; y la otra por dónde la llamaba Dios para guiarla por allí razonada y acertadamente. Y así abominaba mucho (como lo muestra en el discurso de que ya se hizo mención arriba) de maestros, que sin examinar estos llamamientos de Dios (que en ninguna

alma desasida dejan de manifestarse), quisiesen acomodarlas todas a sus modos rateros y llevarlas todas por un rasero por saber ellos no más que un camino, y ese poco espiritual y menos provechoso. Y hablando con éstos, dice en el mismo lugar una doctrina admirable por estas palabras (*Llama de amor*, canc. 3, v. 3, § 8): «Cuántas veces está Dios ungiendo al alma con alguna unción muy delgada de noticia amorosa, serena, pacífica, solitaria y muy ajena del sentido, y de lo que se puede pensar, y la tiene sin poder gustar, ni meditar cosa de arriba, ni de abajo; porque la trae Dios ocupada con aquella unción solitaria, inclinada a soledad y ocio, y vendrá uno que no sabe sino martillar y macear como herrero, y porque él no enseña más que aquélllo, dirá: «Andad dejáos de eso, que es perder tiempo y ociosidad; sino tomad, y meditad y haced actos, que es menester que hagáis de nuestra parte actos y diligencias; que esotros son alumbramientos y cosas de bausanés. Y así, no entendiendo éstos los grados de oración, ni vías del espíritu, no echan de ver que aquellos actos, que ellos dicen que haga el alma, y aquel caminar con discurso está ya hecho, pues ya aquella alma ha llegado a la negación sensitiva; y cuando ya se ha llegado al término y está andado el camino, ya no hay caminar; porque sería volver a alejarse del término; y así, no entendiendo que aquel alma está ya en la vía del espíritu, en la cual no hay ya discurso, y el sentido cesa, y es Dios con particularidad el agente y el que habla secretamente al alma solitaria, sobreponen otros unguentos en el alma de groseras noticias y jugos en que la imponen, y quitan la soledad y recogimiento, y, por consiguiente, la subida obra que en ella Dios pintaba. Y así, el alma ni hace lo uno, ni por lo tanto tampoco aprovechan lo otro.» Esta misma queja tenía San Gregorio Nacianceno de éstos, que sin saber las veredas del espíritu por donde Dios lleva las almas contemplativas a unirlas consigo, se hacen maestros de ellas, y lamentándose, dice el Santo a nuestro propósito: «Si el honor de médico ni de pintor no se dá sí no a aquel que ha aprendido a conocer las enfermedades y mezclar los colores y hacer figuras, ¿cómo tomarán nombre y oficio de maestros y gobernadores de almas quienes no han aprendido cómo han de enderezar este gobierno?» Muy ignorantes están estos tales de aquella doctrina de Santo Tomás (2-2, q. 27, art. 3, ad 2), que dice: *Cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum*. El conocimiento de Dios, primero se adquiere por las cosas creadas, pero después que ya se conoce de esta manera, se ha de caminar a su conocimiento, no por medio de estas cosas, sino por sí mismo y por la luz que él nos da para ser conocido de nosotros más propiamente. En otra parte, aplicando esta doctrina a nuestra contemplación, la declara más en particular, diciendo (Santo Tomás 1 *Senten.* prol., art. 1): «Que hay dos maneras de contemplación, una de filosofía por discurso, al modo que la tenían los Filósofos naturales, y otra de fe por revelación divina, que es propia de los cristianos.» Y después de haber declarado cuán insuficiente e imperfecta es la primera, dice de la segunda estas palabras: «Hay otra contemplación de los que ven a Dios en su esencia, y ésta es perfecta y propia de los bienaventurados en la patria. La participación de la cual es posible al hombre en esta vida por medio de la luz y de la fe. Y por eso conviene que las cosas que se ordenan al fin se proporcionen con el mismo fin, y que el hombre en el estado de esta vida sea guiado como de la mano a esta contemplación por conocimiento no tomado de las criaturas, sino inspirado inmediatamente por iluminación divina.» Todo esto es de Santo Tomás, en que prueba cuán semejante es nuestra contemplación de luz de fe, en esta vida a la de los bienaventurados en la patria; porque como él declaró en

otra parte, hay tanta semejanza entre nuestra luz de fe y la luz de gloria de los bienaventurados, que lo mismo que ellos ven es lo que nosotros creemos; y lo mismo que nosotros creemos es lo que ellos ven.

Capítulo VIII

Pruébase que la Orden Carmelitana siempre ha tenido por fin principal la contemplación, y que a éste encaminaba San Juan de la Cruz a sus discípulos.

A todos guiaba nuestro Santo Padre acertadísimo a esta contemplación, y a todos procuraba sacar presto de la edad de niños en la virtud a la de varones robustos. Pero mucho más se descubrió éste su singular don en los aprovechamientos de espíritus de personas religiosas, a las cuales, como más dispuestas, acertaba los términos de la meditación. De las cuales almas dice maravillosamente en un lugar: «En estando habituados los sentidos y apetitos a cosas buenas, luego les comienza Dios a poner en estado de contemplación.» Y va prosiguiendo maravillosamente a este propósito (*Llama de amor*, canc. 3, v. 3, § 5). Cuya doctrina es muy conforme a la del Apóstol en la carta a los hebreos (Cap. 5, cerca del fin). Pero a los religiosos de nuestra sagrada Religión, aún abreviaba más los términos, porque sabía que los había llamado Dios a la Religión de contemplación, y que así había de concurrir con ellos en los medios de vocación. De donde nació tanto fruto y provecho como en su tiempo se vió en nuestra sagrada Religión. Y porque conviene para nuestra dirección tener alguna noticia de nuestra vocación primaria, se ha de suponer lo que dice San Dionisio (de *Celest. Hiera*, cap. 3, § 2 et 3). Que a cada orden pone Dios un blanco y dirección de su vida por donde ha de caminar a su imitación; y mientras por aquí caminare a este blanco, tiene a Dios por guía así en la luz como en la operación *Deum habens sanctæ et scientiæ omnis, et operationis divinæ*. Y estos tales no pueden dejar de ser enriquecidos de bienes espirituales y divinos, porque son en sus acciones cooperadores de Dios y muestran en sí la operación divina. *Dei cooperatores fieri et ostendere divinam in se ipsis actionem*. Y este es el principal oficio de cada religioso, y de aquí se les sigue lo que añade luego el mismo Santo: que como van por esta dirección imitando a Dios y recibiendo en sí las influencias divinas que van gobernando a estos cooperadores suyos, los van labrando y reformando a semejanza de la divina hermosura, y haciéndoles imágenes divinas y espejos puros y clarísimos para recibir en sí los rayos de la divina luz y comunicarlos a otros.

Todo esto es de San Dionisio, y cifrólo el Apóstol San Pablo, su maestro (ad Philip. 3, 20), en pocas palabras, cuando dijo: que aguardaba a Cristo, para que por la cooperación que sujeta a sí todas las cosas, le refrenase a semejanza de su claridad, haciéndole como imagen suya. No podemos negar que este blanco en nuestra Religión sea la contemplación divina, dado con tan gran solemnidad a nuestro Padre original, el gran Profeta Elías, como dice la Escritura Sagrada (3.º Reg., 19, 1), y se verifica en el Tomo primero de nuestra Historia General (1),

(1) Se refiere a la obra que escribió el mismo autor de este Tratado, en cuyo primer tomo se trataba de la historia antigua de la Orden; en los dos siguientes de la Descalcez.

inspirándole que sobre este mayorazgo fundase su religión, haciéndola como orden de Serafines que desde la tierra imitasen cuanto les fuese posible a los del cielo.

De esta ocupación celestial se preciaron tanto sus discípulos, que de ella se denominaron después del tránsito de su Maestro. Porque *Esenos* (que así se llamaron nuestros mayores antes de la venida de Cristo, como en el mismo tomo se prueba con toda la antigüedad acreditada), es lo mismo que *contemplativos*, como afirman Autores graves, y los Anales eclesiásticos (Baron. Tom. 1, *anno Domini* 62, núm. 11).

Después los Apóstoles, a cuyo cargo estaba dar en la ley de gracia forma debida a todos los estados de la Iglesia, en la institución solemnísima con que confirmaron y engrandecieron nuestro instituto, de que hace mención San Dionisio (*De Cælesti Hierarchia*, cap. 6) le llaman «*Ordo contemplativus*». Y los dos renombres que allí les dieron suenan esto mismo. El primero es *Terapeutas*, que, como declara Filon, quiere decir, *singularmente dedicados a Dios*. El segundo nombre fué *Monjes*, derivado de este nombre *Monas*, que quiere decir *unidad*, por andar siempre unidos sus espíritus con Dios por medio de la contemplación. Este título que dieron los Apóstoles a nuestra Religión, llamándola *orden de contemplativos*, también se dió en las primeras licencias que los Prelados Superiores de nuestro siglo dieron para fundar los dos monasterios de Duruelo y Pastrana, en las cuales se llaman monasterios de contemplativos. Esto mismo dice nuestra Regla primitiva, que hoy guardamos, emanada desde Elías, como en nuestra Historia general se prueba, pues nos manda estar en las celdas de día y de noche meditando en la ley del Señor y velando en oración. Y esto fué lo que de nuestro instituto se extendió en todas las congregaciones reformadas del instituto de Elías, que había todos los siglos tan claras experiencias de sus efectos, que se cumplía muy al descubierto en ellas, lo que San Dionisio en el lugar poco há referido dice: Que ninguna orden puede permanecer en la imitación de Dios reformada a su imagen y claridad sino es caminando según el blanco y leyes divinas, las cuales puso por fundamento de su vida; porque al paso que se conservaba en la contemplación, a ese también se conservaba en la perfección debida; y en ella, como en oficina celestial, se labraban y reformaban estas imágenes divinas, y clarísimos espejos de los resplandores de Dios, y no en otra ocupación por piadosa y meritoria que fuese. Porque que los había puesto Dios en su Iglesia como por ángeles asistentes y no administrantes lo significaron los Apóstoles en la confirmación y nueva institución de nuestro instituto, y en las bendiciones con que le ilustraron. El sentido místico de las cuales palabras declara San Dionisio, diciendo: (*De Eccles. Hierar.* cap. 6, *circa medium*) *Quia monachorum ordinis non est alios deducere, sed in se ac per se perstare in singulari sanctoque statu*: Que en estas bendiciones significaban los Apóstoles que no era propio del estado de los monjes guiar a otros, sino permanecer dentro de sí firmemente en un singular y santo estado; y así lo hacían nuestros monjes de la primitiva Iglesia, como en nuestra Historia se verifica, los cuales, aunque por la falta que había entonces de la heredad de Cristo, salían con los Apóstoles a las Provincias a ayudarles en la predicación del Evangelio; luego se recogían a los desiertos a edificar monasterios y hacer vida solitaria, compañera de la contemplación a que sabían que Dios los llamaba.

Pues en este blanco y fundamento de este nuestro instituto, tenía siempre puestos los ojos Nuestro Santo Padre, y a él encaminaba sus discípulos con su doctrina, y mucho más con su ejemplo.

Capítulo IX

Demuestra el autor que los medios por que el Santo conducía a sus dirigidos a la contemplación los sacaba de los fundamentos de la Orden Carmelitana.

Estos medios por donde Nuestro Santo Padre guiaba a sus discípulos al blanco principal de su instituto, los sacaba de los fundamentos originales de él, de los cuales será bien hacer mención, como de cosa muy importante, para conocer cuán a provecho nos enseñaba estas materias. Nuestro Santo Padre, como maestro dado por Dios para instruirnos en ellas, levantándonos del ejercicio pueril de la meditación hasta hacer asiento en la contemplación a que se ordenan todos los demás ejercicios.

En la primera, pues, de estas fuentes originales de nuestro instituto y donde nos dió nuestro Santo la forma de él, que es la Sagrada Escritura, se dice (3, Reg. XIX, 9): Que habiendo llevado Dios a Nuestro Padre Elías a la cueva del Monte Horeb para darle esta divina forma con una solemnidad muy semejante a la que precedió cuando dió la ley a Moisés, habiendo pasado el viento grande, y el terremoto, y el fuego (en que no venía Dios, y a que no se movía Nuestro Padre, como advierte el texto), en las cuales tres cosas, como advierten San Gregorio, Hugo Cardenal y la Gl'osa, son significados los preámbulos y grados inferiores de la contemplación, que son la meditación imaginaria, y la ponderación sobre ella, y el fervor sensible que de estos dos actos resalta. Y dice el texto Sagrado, que en ninguna cosa de éstas venía Dios. Mas después de todo esto vino en el silbo suave de la marea delicada, que es, como declara San Gregorio, la contemplación intelectual, sencilla; y conoció el Profeta que allí venía Dios. Y enseñándonos a sus hijos como nos habemos de haber en este recibo de la contemplación de Dios, se cubrió el rostro con la capa, estorbando que no entrasen de los sentidos representaciones de las criaturas que le impidiesen aquella atención sencilla y pura a Dios. Y puesto así, se le comunicó Dios y le ordenó lo que había de hacer en su servicio. Y aquí (como se prueba en nuestra Historia con testimonios acreditados y antiquísimos) le mandó fundar su Religión y le dió la forma de ella.

La razón porque Dios no vino hasta que los preámbulos de la meditación habían cesado, da San Dionisio, diciendo: Que Dios, aunque a todos está sobrepuesto y como rodeándolos, a ninguno se comunica de veras y sin velos en la oración sino a los que, dejando todas las cosas creadas y sus semejanzas, se levantan sobre todas ellas y se entran en la sencillez y obscuridad de la fe, donde se halla Dios, y donde, según las letras sagradas, se halla todo bien. (S. Dion., cap. 1 de *Mystic. Theol.*) Entonces se pone el entendimiento sobre sí mismo, esto es, sobre todo lo que él puede alcanzar, por su propio conocimiento; y en su acto supremo, que llamó Santo Tomás (Quodlibetum, 5, art. 9) inteligencia de lo indivisible, y el que se supone inmediatamente a Dios, como dice Hugo de San Víctor, recibido de todos

los místicos (2 *De anima*, cap. 6). Y así en él, y no en los actos imaginarios y de la razón, ha de recibir el alma contemplativa a Dios, si quiere gozar sin velos ni nublados de su comunicación familiar y de la divina iluminación e influencia.

En la segunda fuente de nuestro instituto, que fué la institución de los Apóstoles, hallamos estos medios aún más expresados, porque refiriendo San Dionisio la forma del que había de profesar en esta orden de contemplativos, dice: (S. Dionisio, capítulo 6, de *Hierarchia Ecclesiastica*.) Que al fin de la profesión le daban la comunión del Santísimo Sacramento, *Significans quod non contemplatur solummodo erit sacramentorum symbolorum secundum se, sed cum divina a se participatum sacramentorum scientia altero modo supra sacramentum plebem in assumptionem veniet divina communicationis*. En estas palabras nos leyó este sumo teólogo y fidelísimo archivo de la doctrina Apostólica, la doctrina de nuestro instituto, y nos particularizó los medios por donde habíamos de caminar a su perfecto cumplimiento en que consiste nuestra perfección. Dice, pues, que el dar la comunión al que profesaba, era significación que como era ya Religioso contemplativo en la profesión, lo fuese también en la vida y en el ejercicio, no contentándose con que su contemplación fuese por los medios de figura y semejanzas sensibles, por donde caminaba el discurso de la razón, como acostumbraban orar los seglares devotos, sino por medio más alto, y en ciencia divina, que es la luz de la fe ilustrada del don de la sabiduría, en particular de las perfecciones divinas en sí mismas, con que es levantada el alma a estrecha comunicación de Dios.

Esta, pues, fué la forma que a nuestra contemplación dieron los Apóstoles, y si la comparamos con la primera que a Dios había dado a nuestro Padre en el Monte Horeb, hallaremos que es la misma, pues en la una y en la otra se significa, cómo desasiéndonos de toda semejanza y representaciones de toda criatura, nos hemos de levantar a Dios sin pigueles, y mirar el sol en sí mismo, sin estos nublados sensibles, sino en el espejo sencillísimo de la fe. Lo cual declaró Santo Tomás muy ilustremente (3 *Sent.* 35 q. 1, art. 2, quæst. 3). Y el silbo de aquella aura es el arrimo con que nos mandan orar en ésta los Apóstoles, en que se significó el acto quieto y sencillo en que Dios se comunica; porque pone el alma inmediata a él, como ya tocamos, que es la influencia de la sabiduría divina que nos pone en participación de Dios.

Esta participación tan propia nuestra declaró San Dionisio en otra parte. (De *Divi. nom.* cap. 2, § 4). *Misticis autem, dice, secundum divinam traditionem super intellectualem operationem uniri. Omnia enim divina et quæcumque nobis manifestata, solis participationibus cognoscuntur; ipsa autem qualiacumque sunt secundum proprium principium et colocationem super mentem sunt et super omnem substantiam et cognitionem. Deo autem secundum absolutionem ab omnibus intellectualibus operationibus nos immitimus, nullam videntes deificationem aut substantiam quæ aliqua proportione comparabilis sit causæ ab omnibus segregatæ secundum omnem excessum*. En estas substancialísimas palabras declaró el Santo, no sólo el lugar que nos toca de la institución de los Apóstoles ya referido, sino también la substancia acendrada de la verdadera y provechosa contemplación. Dice, pues: «A las cosas místicas y secretas de Dios nos unimos según la luz que él nos dió de sí en la fe, sobre la operación intelectual que procede de nuestro propio conocimiento; porque todas las cosas divinas en esta vida las conocemos por sola participación; que ellas en sí mismas no podemos saber de qué manera son, según su propio principio y colocación, por ser sobre lo que puede

alcanzar nuestro entendimiento y sobre toda substancia y conocimiento. Y así en la oración, para participar de Dios, nos engolfamos en él, desnudándonos de todas las operaciones intelectuales de nuestro propio conocimiento, por no haber entre todas las substancias creadas por donde él camina, ninguna, que después de diligente inquisición, pueda ser comparable con la primera causa apartada de las demás con infinito exceso.» Todo esto es de San Dionisio.

Este lugar, en que consiste nuestra contemplación y la forma de orar que a nosotros particularmente dieron los Apóstoles, declara Santo Tomás, diciendo: (Santo Tomás Super. 1. Diony. ubi supra). Para lo que aquí dice San Dionisio, que lo que a nosotros puede ser manifestado de las cosas divinas en esta vida, lo conocemos sólo por participación, se ha de advertir, que de las cosas que podemos conocer unas son inferiores a nuestro entendimiento, cuales son las criadas y visibles de que él ahora tiene noticia por medio de los sentidos; y esto se llama conocimiento por abstracción, por las semejanzas de ellas que abstrae y recoge para conocerlas. Y en este conocimiento participa el alma de Dios en las criaturas, y nunca en él puede estar el entendimiento sobre sí, sino inferior a sí. De otra manera participa el alma de Dios, no en las criaturas, sino en sí mismo (de que aquí habla San Dionisio) cuando el entendimiento, levantándose sobre sí mismo y sobre todas las operaciones de su propio conocimiento, se engolfa en Dios con sola la luz de la fe, sobre que cae la iluminación del don de sabiduría, que da saber al alma de las cosas que la fe le representa sencillamente de Dios. *Secundum quod divina in ipso intellectu participatur; prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem et divinæ sapientiæ lumem.* Que las cosas divinas se participan en nuestro entendimiento en sí mismas cuando él se queda desnudo de estos sus propios conocimientos, y vestido de sola la luz de la fe, que a lo sencillo representa los misterios y perfecciones divinas, y entonces, embistiendo al entendimiento la iluminación del don de sabiduría, le da virtud sobrenatural para participar de ellas por conocimiento ilustrado; y pasando a la voluntad, la saborea a lo divino en las mismas cosas; porque esta influencia a entrambas potencias abraza, para purificarlas y perfeccionarlas por participación de las perfecciones divinas, como en otra parte declaró San Dionisio. (Cap. 4, § 4 de *Divi. Nom.*)

Y esta es la oración que los Apóstoles nos dieron por fundamento de nuestro instituto, en que nuestro Santo Padre tanto trabajó por asentarnos firmemente como en edificio firme de nuestra perfección.

Capítulo X

Que para la contemplación es necesario purificar el entendimiento de las imágenes y semejanzas de las cosas corpóreas. Dice también el autor que hay dos especies de contemplación.

Esto, pues, fué lo que nuestro Santo Padre y maestro enseñaba, y lo que dejó escrito, y particularmente lo trata en el segundo libro de la *Subida al Monte Carmelo* en que tan de veras procura destetar las almas de las meditaciones sensibles, en que el entendimiento está abatido a lo que es inferior a su nobleza, gustando del

sabor de las criaturas, de las cuales, aunque sea para ordenarse a Dios, le quiere Su Majestad apartado, para comunicarle sus divinas ilustraciones. Por el Profeta Isaías dijo: «¿A quién enseñaré la ciencia?» (Cap. 28, 9). Y responde: A los destetados de la leche y a los apartados de los pechos. Esto es, de las cosas sensibles y de sus semejanzas, que son la leche de los niños (como arriba queda dicho) del Apóstol, según la declaración de su Santo discípulo.

A los de esta manera destetados les da sabor de las divinas perfecciones de sí mismas el don de sabiduría (como ya vimos poco há) la cual anda siempre acompañada, según declara Santo Tomás de esta luz sencilla de fe, porque ninguna de estas luces sobrenaturales es discursiva ni se ha de alcanzar ni ejercitar por razones ni discursos como la ciencia humana; sino participándola de Dios en quietud atenta y operación superintelectual. Por lo que dijo el mismo Santo que la parte superior de la razón, donde no se divide ni compone, sirve a la sabiduría adquirida.

A esta doctrina, que es común entre los Santos, aplica San Buenaventura aquellas palabras del cap. 2 de los Cantares, donde hablando el Esposo celestial con el alma contemplativa, sazónada ya para esta sencilla y quieta operación, le dice: «Levántate y date prisa, amiga mía, que ya ha venido el tiempo de la poda.» Porque así como a la vid le cortan los sarmientos para que dé mayor fruto, así en la contemplación le quitan los discursos con que se camina al conocimiento de Dios por las semejanzas de las criaturas, para que el entendimiento sea más altamente iluminado.

Dice, pues, el Santo, siguiendo esta aplicación: *Quoties ergo supernaturaliter exercemur ad divinum ordinem, toties opus est resecemus intellectuales operationes, ut docet Dionisius Cap. 4 de Mystica Theologia; et similiter creaturarum similitudinibus, quia intellectuales operationes et formæ in superintellectuali exercicio reputantur umbræ et offendiculum.* Cuantas veces quisiere el alma levantarse superintelectualmente a participar la luz divina en sí misma, tantas es necesario que pode y corte las operaciones intelectuales de su propio conocimiento, como lo enseña San Dionisio, y también todas las semejanzas de las criaturas; porque las intelectuales operaciones movidas de la razón, y las formas y semejanzas de las cosas por donde ella camina, se juzgan por sombras e impedimentos en el ejercicio superintelectual. Todo esto es de este Santo. Y lo mismo significó el Apóstol cuando dijo: que contemplaba a Dios *revelota facie* o *revelota mente*, como dijo su discípulo y declaró Santo Tomás (Sup. Cap. 3, § 1 de *Divin. Nom.*) diciendo: «Contemplar a Dios con la vista intelectual descubierta de velos es, que nuestro entendimiento no sea asombreado con la obscuridad de las semejanzas de la imaginación, lo cual sucede a aquellos que no quieren recibir las cosas espirituales sobre las corporales, por lo cual son impedidos en la subida a Dios.» De esta manera declara estas palabras Santo Tomás. Pues estas sombras e impedimentos trabajaba nuestro Santo Padre por quitar, para que libre el entendimiento de las prisiones de las semejanzas sensibles, pudiese volar a Dios y ser ilustrado de sus divinos resplandores. Y para que tengamos mayor conocimiento de la íntima comunicación divina que enseñaba, fundado en la buena teología mística y escolástica y original de nuestro instituto, se ha de advertir de la doctrina de Santo Tomás (3 *Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 2) y del Venerable Ricardo de San Víctor (Liber. 4 de *Contemplatione*, cap. 23), que hay dos maneras de contemplación sobrenatural: una concedida a nuestro modo humano por medio de la luz sencilla de la fe y de los auxilios comunes de la gracia; y ésta la podemos ejercitar siempre que quisiéremos como

hacer otro cualquier acto de fe con estos mismos auxilios; y la ilustra el don de sabiduría a lo sobrenatural, y también a nuestro modo. La cual ilustración dice Santo Tomás (2-2. q. 45, art. 5) que no se niega a ninguno de los que están en gracia, si saben disponerse para recibirla. La otra contemplación es más elevada y precedida de auxilios particulares y más eficaces y de mayor iluminación que el don de sabiduría, que levanta al alma a conocimiento y amor de Dios sobre nuestro modo humano, al cual no puede llegar el hombre sino cuando Dios se lo concede: y fuera acto de soberbia aspirar a ella por diligencia suya, la cual pretensión reprende muchas veces nuestra Gloriosa Madre Santa Teresa. Y de esto se ha de entender cuando dice: «que no se suban a la contemplación divina, si Dios no las subiere.» Pues así como en esta segunda contemplación más elevada y feliz hizo Nuestro Señor maestra ilustrada a nuestra Gloriosa Madre, y le comunicó tantos y tan elevados misterios como se ve en sus libros; así también de esotra que se ejercita a nuestro modo humano por espejo enigmático, esto es, por concepto superintelectual, formado a nuestro modo y en su obscuridad de fe (la cual no se niega a nadie), hizo Dios tan gran maestro a Nuestro Santo Padre Fray Juan de la Cruz, como muestran sus escritos y la experiencia de sus discípulos.

Esta es la que enseña y persuade tanto San Dionisio, y de ella particularmente da forma en el capítulo primero de la Mística Teología; y así lo entendió Santo Tomás y los demás sus expositores; porque la otra no está en nuestra mano, y como, no se puede pretender, tampoco persuadir. Y ésta es de la que habemos tratado hasta aquí, dada de los Apóstoles, por fundamento de nuestro Instituto.

Capítulo XI

Defiéndese con autoridad de gravísimos autores lo que enseña el Santo, de que las almas entradas ya en la contemplación deben cesar en actos particulares y quedarse en una advertencia general amorosa y sencilla.

Algunos menos experimentados de la doctrina verdadera de la Teología Mística acusan algunos lugares de Nuestro Santo Padre; tres solamente referiré, y lo que los Santos sintieron de lo mismo, para que la luz no se tenga por tinieblas.

El primero es este en que Nuestro Santo Padre dice (Libr. II, cap. 12 de la *Subida del Monte Carmelo*): Cuando el alma se pone en espíritu, tanto más cesa de la obra de sus potencias en objetos particulares, porque se pone ella en acto solo general y puro; y así, cesando de obrar las potencias del modo que caminaban, para en aquello donde el alma llegó. Así como cesan y paran los pies acabando su jornada. A esos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se les dé nada por la imaginación, ni por la obra de ella; pues aquí, como decimos, descansan las potencias

y no obran, sino en aquella simple y suave advertencia amorosa. Y si alguna vez obran mas no es por fuerza, ni muy procurado discurso, sino en suavidad de amor, más movido de Dios que de la misma habilidad del alma, como adelante se declarará más a propósito.»

Aquí cifró nuestro maestro lo que los Apóstoles y Santos nos han dicho. Y cuanto a las primeras palabras que «*cuando el alma se pone muy en espíritu se desnudan las potencias de los objetos particulares y quedan en un acto universal y puro*», ninguno puede negarlo, ni tampoco, que éste sea el acto de la contemplación divina en que el alma participa de Dios en sí mismo. Porque como afirman el Venerable Hugo de San Víctor, San Buenaventura y todos los grandes maestros místicos (Hug. liber II de *Arrha.*, cap. 6; S. Buenav. *Itinerarium* 3, dist. 4, art. 2): el acto de contemplación, donde el entendimiento se pone inmediato a Dios para recibir de él como en su fuente la iluminación e influencia divina, es la inteligencia pura, que es el acto supremo del entendimiento. En el cual, como Santo Tomás enseña (*Quodlibeto*, 5.^o, art. 9) no hay composición ni división de cosas distintas ni particulares por donde el discurso de la razón camina, sino conceptos universales e indistintos. Y así en él se ha de representar a Dios, no en semejanza distinta y conocida, sino a lo inmenso y no conocido, según San Dionisio (S. Dionisio, capítulo I, § 1, de *Divin. Nom.*), y de excelencia superior a todo cuanto puede conocer el entendimiento, como sol, o como cielo, o como otra cosa grande de las que puede conocer se desproporciona de la luz divina y deja su operación superintelectual en la luz de la fe, que le conforma con ella, y el acto de la inteligencia pura donde estaba participando inmediatamente de Dios y recibiendo su divina ilustración e influencia de los dones infusos, y se baja al acto inferior del entendimiento que sirve al discurso de la razón y al ejercicio de la luz natural; porque en habiendo comparación de una cosa a otra, hay discursos, y con sus objetos pone medios entre su operación y la luz divina.

Y si en este acto supremo de la inteligencia se ha de mezclar alguna noticia de lo que se ha meditado en los actos inferiores, como en los misterios de la humanidad de Cristo Nuestro Señor, para poner al alma en motivo de amor y agradecimiento, se ha de representar también allí a lo universal, como proposiciones sueltas y substancia sumaria de los discursos pasados. Porque como afirman los autores, todas las memorias que se mezclaren en esta contemplación, han de ser proporcionadas con ellas, y ejercitadas a lo universal y sencillo, como, *Dios muerto, Dios azotado, Dios escupido*, y otros conceptos de esta manera, sin nuevos discursos y composición más distinta. Y como estos conceptos sueltos proceden del hábito y adquirir de meditación, está incluida en ellos toda la substancia de las meditaciones pasadas, y más acendrada y espiritualizada, como quinta esencia, pasada por muchas alquitaras, y por eso más eficaz para mover; como lo significó Santo Tomás (1-2, q. 35, art. 7 ad 2), cuando dijo que tanto más perfectamente se aprendía alguna cosa por alguna semejanza, cuanto la semejanza era más espiritual y abstraída. *Res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta.* Y de esta manera ejercitaban los Santos en la contemplación estas memorias de Cristo Nuestro Señor, en aquel ramillete de mirra todo junto, y no cada flor de por sí como en el discurso.

También es muy cierto lo que dice Nuestro Santo Padre que en este acto universal descansan las potencias. Lo cual prueba Santo Tomás (1 p., q. 105, art. 4) eficazmente. Y añade, que *en ningún otro acto particular, por excelente que sea,*

pueden descansar ni hallar su lleno, porque el propio objeto del entendimiento es la esencia divina universal, y el de la voluntad el bien universal que es Dios. Y mientras no se le representa de esta manera, no la pueden mover con toda la eficacia que puede ser movida, aunque le representen un atributo divino sólo. Por lo cual, si están entonces las potencias como en su centro, según el estado de esta vida, donde no pueden ver lo particular y distinto de Dios, no es mucho que descanse en él.

Asimismo, el decir nuestro maestro *que a las almas contemplativas les han de persuadir a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios, con quietud, sin dárseles nada de la imaginación*, fué enseñarles a modo llano y sencillo cómo se han de poner en acto de contemplación superintelectual y participación de Dios, y el modo de orar que los Apóstoles nos enseñaron. Porque los autores místicos y escolásticos concuerdan que «el acto de contemplación es *simplex intuitus veritatis sine discurso* (Apud. Suárez, ut sup. Cap. 10, núm. 1 et sequent.) Una simple y sencilla vista de la suma verdad sin discurso actual, aunque se supone haberlo habido. Al cual acto llama San Dionisio *movimiento circular del alma*. (Cap. 4, § 7 de *Divinis nominibus* et Santo Thom.) Porque así como la figura circular es la más perfecta, sin principio ni fin, así el acto de la perfecta contemplación de esta vida, representa a Dios de esta manera sin forma particular ni distinta, sino a lo inmenso e inefable de la luz sencilla de fe, como en otra parte lo declara el mismo Santo de esta manera: «Con un concepto superintelectual (superior a cuanto el entendimiento puede alcanzar), asiste rendido a los pies de aquella suma grandeza incomprendible.» El gran rendimiento es un grande conocimiento de Dios; y como enseña Santo Tomás (3 *Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 2, quæst. 1), el más perfecto de esta vida. Y declarando el mismo Santo este movimiento circular, pone en él tres circunstancias necesarias, en las cuales se encierra la oración, que los Apóstoles no dejaron por blanco de nuestro instituto, perfectamente ejercitada. La primera, que se desnude el entendimiento de todas las semejanzas de cosas materiales procedidas de la imaginación. La segunda, que ha de cesar el discurso de la razón, y con esto reducirse todas las potencias del alma a la contemplación sencilla de la suma verdad. La tercera, que cese también otro cualquier movimiento e inquietud y reducirse toda el alma a una serenidad quietísima; *Quia immovilitas pertinet ad motum circularem*. (Santo Thom. ubi sup. ad 3.)

La práctica de esto puso San Dionisio en estas palabras (San Dion. Cap. 1, § 1 de *Mystic. Theolog.*): «En esta contemplación se han de juntar todas las operaciones intelectuales movidas de la razón y propio conocimiento y todas las semejanzas distintas, no sólo sensibles, sino también intelectuales, para unirse con Dios en luz de fe sobre todas las sustancias criadas, y conocimiento de ellas, hasta quedar el entendimiento en una pura éxtasis de fe, suelto de todo lo criado, y unido a la luz divina.» Esto todo es de San Dionisio, según la traslación del doctísimo Juan Sarraceno, recibida de los Santos y autores graves antiguos, como la más conforme a la propiedad del texto griego. Esta éxtasis de fe, declara Santo Tomás (Super. cap. 7, § 5 de *Div. Nom.*) en otra parte, donde dice: *Per veram fidem est pasus extasim veritatis, quasi extra omnem sensum positus et veritati supernaturali conjunctus*. Esté éxtasis de verdadera fe para abrazarse con la verdad, es salir el conocimiento de todos los demás conocimientos, y hacer su asiento en la verdad sobrenatural para unirse con ella. Y de esta manera dice San Dionisio, que ha de quedar el entendimiento en la verdadera contemplación.

cumple lo que dijo el Divino Salvador: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Lo cual declara de la contemplación de esta vida, diciendo: «En la vida de este destierro más contemplamos a Dios conociendo lo que no es, que aprendiendo lo que él es. Y por esto, cuanto al estado de esta vida se pone la limpieza de corazón, no sólo de los alhagos de las pasiones, sino también de las semejanzas de la imaginación y de las formas espirituales, de todas las cuales enseña San Dionisio en el Cap. 1 de su *Mística Teología*, que se han de desnudar los que caminan a la contemplación divina.» Esto es de Santo Tomás. Todo lo cual significó Nuestro Padre en el lugar citado arriba, donde dice que se quede el alma en atención sencilla y advertencia amorosa en Dios, en quietud de actos particulares y distintos. En las cuales palabras abrevió las dos cosas que pide San Dionisio para presentarse el alma a Dios y recibir su divina influencia. La primera que esté el entendimiento atendiendo a él, desnudo de todas las semejanzas y cosas distintas. La segunda, que la voluntad esté ordenada a él por amor y devoción. A estas dos cosas dijo Nuestro Padre en aquellas palabras: *advertencia amorosa*. En decir *advertencia*, dice acto de entendimiento; y en decir *amorosa*, dice acto de voluntad.

Dice también en este lugar, que los actos que el alma hiciera en la contemplación, sean más movidos de Dios que de su discurso y propia habilidad movida de la razón. Lo cual es muy necesario por muchas razones. Basten por ahora estas dos: La primera es, porque con estos actos hechos así se aumentan las virtudes infusas, procedidas de la virtud divina en el alma, el cual aumento no puede proceder de la virtud activa del alma, por exceder su caudal natural; pero sí de la pasiva cuando es movida de fundamento sobrenatural, como lo declaró Santo Tomás con este hermoso ejemplo, muy a nuestro propósito: (Santo Thom. 2-2, q. 130, art. 1 ad 1). «Aunque la virtud activa del aire no se puede extender a hacer movimiento de fuego, tiene virtud pasiva para ser trasmutado en fuego; y hecha ya esta trasmutación, puede ya hacer movimiento de fuego, que excede de su potencia activa. Así también, aunque la potencia activa del alma no puede extenderse a efectos sobrenaturales y al aumento de las virtudes infusas, tiene potencia pasiva el alma para ser trasmutada en fuego de caridad; y entonces sus actos obran estos efectos propios de la caridad de que va vestida, la cual transformación se hace en la contemplación divina de que vamos hablando, cuando el contemplativo deja la luz de la razón y se viste de la de la fe, a quien ilustra el don de la sabiduría; y entonces dice San Dionisio que queda el alma endiosada (cap. 7, de *Div. Nom.* § 1) como salida de sí, y transformada en Dios, y recibe el aumento de los dones divinos.» Y esto es lo que dice Nuestro Maestro en las palabras referidas.

La razón porque esto conviene así, es para que así la misma alma esté en oración y hablando con Dios, porque en el discurso no habla con él, sino consigo misma; y no se puede decir con propiedad que está en oración hasta que, dejado el discurso, atienda a Dios quieta y amorosamente, como a nuestro propósito declaró un doctor grave (Suárez, libr. 1, Cap. 4, núm. 1 de *Relig.*), escolástico, fundado en doctrina de Santo Tomás. Y la razón es clara: Porque la oración propiamente, como la define San Juan Damasceno, es *elevatio mentis in Deum*; que es decir, que de dos vistas que tiene el entendimiento, una que mira al cuerpo para recibir de él las semejanzas del conocimiento natural, y otra que mira a Dios para recibir la iluminación del conocimiento sobrenatural, ha de tener en la oración cerrada la vista, que mira al cuerpo, por negación de las representaciones de la imaginación y discurso de la razón, y abierta la que mira a Dios. Y de aquí se entenderá la propie-

dad con que San Dionisio habló cuando en el primer paso de su *Mística Teología*, dijo (San Dioni. Cap. 1 in princip. de *Myst. Theolog.*): que llenaba Dios de divinos resplandores los entendimientos sin ojos, esto es, que tienen cerrados los que miran hacia el cuerpo, y abiertos los que miran hacia Dios para ser iluminados de él. Y los actos que proceden de esta iluminación aumentan las virtudes infusas, y no los que proceden de la razón; y por eso los persuade aquí Nuestro Maestro, y por lo mismo suele nuestro Señor al principio de la oración poner en esta quietud al alma para que ella reciba el caudal sobrenatural; y después de recibido la suelta y alienta para emplear este caudal en actos particulares de afecto, como lo enseñe un maestro muy experimentado (Ruísbrochio de *Perfeccione filiorum Dei*, cap. 10).

Capítulo XII

Defiende otro pasaje del Místico Doctor, y prueba con su doctrina que para la contemplación debe el alma estar en gran pureza y sencillez, y vestida de la luz de la fe.

El segundo lugar de Nuestro Santo Padre que disuena a algunos místicos, dice así: «Para recibir más sencilla y abundantemente esta luz divina, que se le comunica pasivamente sin pretensión suya, más que dejarse llevar de Dios (así como al que tiene los ojos abiertos se le comunica la luz del sol), es necesario que no cuide de interponer otras luces más palpables de otras noticias o formas o figuras del discurso, etc. (libr. 2, cap. 13 de la *Subida del Monte*), hasta aquellas palabras. «Luego el alma ya sencilla y pura se transforma en la sencilla y pura sabiduría divina», en que cifró utilísimamente la sabiduría mística de San Dionisio, poco conocida de muchos que se precian de maestros de espíritu. Para cuyo entendimiento se ha de advertir que (como dicho es), toda la pretensión de nuestro Padre en este libro 2 de la *Subida del Monte Carmelo*, es desnudar de todas las semejanzas criadas al alma ya sazónada con hábito de meditación, y dejarla vestida solamente de la luz sencilla de la fe, para recibir con esta disposición sobrenatural la iluminación del don de sabiduría con que se curan todas las dolencias del alma, como dijo el Espíritu Santo (*Sap* 9, 19). Y la va disponiendo y divinizando para unirla con Dios, porque esta iluminación anda siempre acompañada con la luz sencilla de la fe; y todo lo que el don de sabiduría ilumina son las cosas que la fe representa así a lo sencillo, como declara Santo Tomás (3 *Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 1).

Con esta misma pretensión de Nuestro Santo Padre comenzó San Dionisio el libro de los *Nombres divinos*, en el cual, según la declaración del mismo Santo Tomás, dice así: «Por medio de la luz de la fe, nos unimos a las cosas inefables y no conocidas, cuales son las divinas inefables y no conocidamente, según otra mejor unión que la virtud de nuestra razón y la operación de nuestro entendimiento; porque por esta luz de fe nos unimos a la virtud divina, que excede todo conocimiento humano y a cosas mayores que las que la razón natural alcanza; y con tanta mayor certeza, cuanto es más cierta la revelación divina que el conocimiento

Y entonces dice Santo Tomás (3 *Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 4 in corpore), que se humano.» Todo esto es de estos dos Santos, a los cuales imitó nuestro maestro; y por esto dice en este lugar ya referido que las noticias y formas y figuras que proceden del conocimiento natural no tienen semejanza con la luz pura y sencilla que Dios comunica al alma en la contemplación por medio del don de la sabiduría. Y así se ha de desnudar de todas el entendimiento y quedar vestido de sola la luz sencilla de la fe, que como también es divina, es disposición próxima y proporcionada al entendimiento para recibir la iluminación de este don divino que ilustra e ilumina al alma.

Es tan necesaria esta disposición proporcionada para recibir la iluminación divina, que por falta de ella trabajan mucho en la oración y aprovechan poco los más de los contemplativos (1), porque cosa cierta y sabida es, que ha de haber debida proporción entre el movable y su motor para que la moción se siga, como lo dijo Santo Tomás (Santo Thom. 1-2, q. 68, art. 1): *Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile: dispositio, qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore.* Y como todo el aprovechamiento del alma contemplativa consista en ser movida de Dios, es necesario que se proporcione con él para esta moción. Y pues lo que ha de recibir ha de ser sobrenatural, como lo dijo Santo Tomás por estas palabras (Santo Thom., 1, p. q. XII, art. 5): «Todo lo que ha de ser levantado a alguna cosa que exceda su naturaleza, conviene que se disponga con alguna disposición también sobrenatural.»

Esta doctrina tan cierta que dice aquí en general, aplica con palabras muy eficaces a nuestra contemplación, donde, como arriba vimos, diferencia la contemplación de los filósofos naturales, de la de los cristianos en esta proporción sobrenatural, y por esto lo persuade tanto Nuestro Santo Padre en este y otros muchos lugares del mismo libro.

Y no sólo proporciona al entendimiento esta luz sencilla de la fe para que reciba la iluminación de Dios, sino también como luz divina, dice San Dionisio que la diviniza y hace por entonces una imagen suya, no según la semejanza natural que el alma tiene con Dios (que esa es común a buenos y a malos) sino según la semejanza de conformidad, que es la que levanta al alma contemplativa a la comunicación estrecha con Dios y a la participación sobrenatural de sus divinas perfecciones. Y como por el conocimiento de la razón se hace el hombre propio suyo, así por el conocimiento puro y sencillo de la fe, dice el Santo Padre, deja de ser suya y se hace de Dios.

Esta conformidad de semejanza, que tanto procuró nuestro Santo Maestro asentar en los corazones de sus discípulos, levantó Santo Tomás tanto de punto, que la comunicación y contemplación divina que con ella se ejercita la hace como imitadora, y en cierta manera participante de la comunicación inefable y eterna que hay entre las personas divinas, como lo significó en estas palabras (Santo Tomás, *De Verit.*, q. 10, art. 7): «En el conocimiento con que el espíritu humano conoce las cosas temporales no se halla expresa semejanza de Dios por conformidad, porque estas cosas son más desemejantes a Dios que la misma alma; pero en el conocimiento en que conoce a Dios (habla del conocimiento de la fe) hay una representación de

(1) Porque aplican sus trabajos más a estorbarse que a ayudarse.

la Trinidad divina, según la conformidad del alma con ella, en cuanto conociendo el entendimiento de esta manera a Dios, engendra su palabra, que es concepto suyo; y del entendimiento y su concepto procede el amor. Y así también, conociendo el Padre Eterno a sí mismo, engendra eternamente su palabra, que es su Hijo, y de entrambos procede el Espíritu Santo. Por lo cual, cuando el alma conoce a Dios en sí mismo, es propiamente imagen de la Beatísima Trinidad.» De esta manera nos declaró este gran Santo la semejanza de conformidad con que en la contemplación queda el alma tan parecida a Dios, y participando de sus divinas perfecciones.

Dicen también mucho y son muy notables las palabras que siguen en el lugar citado de Nuestro Santo Padre, a que tan mal se persuaden los contemplativos que no acaban de soltarse de su operación propia, para entregarse del todo a la de Dios a que la contemplación se ordena; cuya dolencia procura sanar Nuestro Maestro, diciendo: «Esta luz divina, cuando no se interponen otras luces, se le comunica *pasivamente* al alma, sin pretensión suya más que dejarse llevar de Dios; así como el que tiene los ojos abiertos se le comunica la luz del sol.» De este mismo ejemplo usó a este propósito San Buenaventura (San Buenav. de *Mystic. Theolog.*, cap. 12). «Así como la luz del sol, dice este Santo, no há menester que le den empellones para que entre en la casa a ilustrarla y calentarla, sino solo, que le abran la puerta y le quiten los impedimentos; así tampoco la luz divina, que es más activa y eficaz que la del sol, há menester que la apremien para entrar a ilustrar y a perfeccionar el alma cuando se quitan los estorbos.»

Esta semejanza es muy a propósito para persuadir a nuestra rudeza estos efectos de la luz divina en nuestra alma, si no le estorbamos. Y por eso dice San Dionisio (San Dionisio, cap. 4, § 3, de *Divin. Nom.*) que el sol es expresa semejanza de la bondad divina, y particularmente por la comunicación tan favorable de su virtud para tantos y diversos efectos que hace en todas las cosas con sólo querer recibir su influencia. Y pasando luego el mismo Santo inmediatamente a declarar los efectos que la iluminación divina (de que es semejanza a la del sol) hace en las almas que la reciben sin estorbos, va muy en particular describiendo, como en dándole entrada desocupada y patente, ilustra y purifica el entendimiento, y pasando a la voluntad la enciende y saborea en las cosas divinas, y de allí pasa a todas las demás fuerzas del alma, a renovarlas y divinizarlas hasta unirlas con Dios. De todos los cuales efectos se privan los contemplativos que no se disponen para recibir esta luz, como Nuestro Maestro enseña, antes le ponen estorbos con los discursos de la razón y con las semejanzas distintas de cosas criadas, por donde ella camina, a las cuales llama Nuestro Maestro, con gran propiedad en este lugar, *nubes que impiden esta divina luz, poniéndose entre ella y el entendimiento para que no le ilumine*. Porque de esta manera las llama también San Dionisio y Santo Tomás. Y esto significó el mismo San Dionisio (cap. 2 de *Mystic. Theolog.*) cuando dijo «que la luz divina, que por el exceso que hace a nuestro entendimiento, parece oscuridad e ignorancia, está después de todos los conocimientos nuestros. Y para llegar a ella es necesario quitarlos todos. Porque cada semejanza de cosas que conocemos es como un velo que cubre esta luz, y se pone delante para que no nos alumbre.»

Toda esta doctrina es de San Dionisio en este lugar y en otros muchos, y enseñada de todos los demás Santos, a que pocos contemplativos se persuaden.

Capítulo XIII

Pruébase cómo al punto que el alma está dispuesta, sin hacer nada de suyo Dios la comunica la luz divina de la contemplación.

Prosigue nuestro Maestro en el lugar citado, y dice otra doctrina no menos importante que la pasada, por estas palabras (lib. II, cap. 13 de la *Subida del Monte*): «De aquí se sigue claro, que como el alma se acabe bien de purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles, se quedará en esta pura y sencilla luz, la cual se impide con estas nubes, que se ponen en medio.» En muchos lugares dió San Dionisio esta misma doctrina; mas particularmente en una carta que escribió a un Religioso nuestro llamado Cayo (San Dion. *Epist. ad Cayum*), que le preguntó, si se había de desnudar el entendimiento de todos los conocimientos de la luz natural para recibir en la oración la iluminación divina sobrenatural. A lo cual en substancia le responde estas palabras: «La luz divina, que por el infinito exceso que hace a nuestro entendimiento, le parece oscuridad y tinieblas, se oculta y encubre con la luz de nuestra razón como con velo, y mucho más si los velos de las semejanzas criadas por donde ella camina son muchos. Y a la sabiduría divina escondida (que por su profundidad incomprehensible nos parece ignorancia) la ocultan nuestros conocimientos groseros y limitados; y mucho más si estos conocimientos son muchos. «Y luego van declarando cómo esta divina luz y sabiduría, escondida a toda otra luz, se encubre, y a todo otro conocimiento se esconde. La razón escolástica de esto da Santo Tomás diciendo (1 p., q 85, art. 4.): «Imposible es que un mismo sujeto sea perfeccionado en un mismo tiempo con muchas formas juntas de un mismo género y de diversas especies; así como es imposible que un mismo cuerpo sea juntamente figurado con diversas figuras. Pues como todas las semejanzas intelectuales sean de un mismo género, como perfecciones de una misma potencia intelectual, aunque las cosas de que son semejanza sean de diversos géneros, imposible es que un mismo entendimiento sea perfeccionado a un mismo tiempo con dos formas intelectuales de esta manera diferentes.» Todo esto es de Santo Tomás, con lo cual queda verificado lo que en este lugar y en otros muchos dice Nuestro Santo Maestro, *que mientras el entendimiento no se desnudare de las semejanzas del conocimiento natural por donde camina la razón en sus discursos, no podrá recibir la iluminación sobrenatural*, que es a lo que la oración se encamina, por ser formas entrambas de un mismo género, como intelectuales, y de tan diferentes especies, como declara el mismo Santo en otra parte (Santo Tomás, Sup. cap. 2 de *Divin. Nom.*). Pues la una es sacada de las criaturas por abstracción del entendimiento, y la otra por participación de Dios en sí mismo por medio del don de la sabiduría.

Y de aquí se verá con cuánta razón nos persuade San Dionisio que para la contemplación divina se ha de desnudar el entendimiento, no sólo de las semejanzas

materiales, mas también de las formas intelectuales distintas (San Dionisio, cap. 1, § 1 de *Myst. Theolog.*), porque todas proceden de conocimiento natural, y quedarse en solo el concepto superintelectual e indistinto que la fe nos da de la grandeza incomprehensible de Dios, que Nuestro Maestro llamó *sencilla y amorosa de Dios*. Porque éste es el que dispone, como tantas veces queda repetido, para la iluminación divina.

Esto mismo que aquí nos dicen estas clarísimas lumbreras de la Iglesia, afirma también San Gregorio por estas palabras: *Neque enim cum corporearum rerum imaginibus illa infusio incorporeæ lucis capit, quia dum visibilia cogitantur, lumen invisibile ad mentem non admittitur* (libr. 1 homilia super Ezechiel ad finem.) La influencia de la luz divina no se compadece en el entendimiento con la semejanza de las cosas corporales, porque no se admite en ella luz invisible mientras se ocupa en el entendimiento de las cosas visibles. Y de aquí se ve también haber hablado propísimamente el doctísimo Ruperto Liconiense, célebre expositor de San Dionisio, cuando declarando el lugar poco há referido, dijo (Rup. Sup., cap. 2, § 1 de *Mystic. Theolog.*): «Que la disposición próxima para recibir la iluminación divina era la privación del conocimiento actual de todas las cosas criadas.» Dice, finalmente, Nuestro Maestro en el lugar citado de esta manera (libr. 2, cap. 15 *Subida del Monte*): «Porque esta divina luz siempre está aparejada a comunicarse al alma; pero por las formas y velos de las criaturas con que el alma está cubierta, no se le infunde; que si quitase del todo éstos, quedándose en desnudez de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transformaría en la sencilla y pura sabiduría divina; porque faltando lo natural al alma, luego se le infunde lo divino sobrenaturalmente.»

Esta misma doctrina enseñó San Dionisio en muchos lugares. En uno de los cuales dice así: «La luz divina siempre está patente a los ojos del entendimiento para comunicársele benignamente, y así la puede recibir por estar presente, y siempre aparejada para comunicársele» (San Dionisio cap. 2 de *Cælest. Hier.* post medium). Y en otro lugar, enseñando el mismo Santo la disposición que ha de tener el entendimiento para recibir esta luz divina, dice (como vimos arriba) «que Dios a todos está sobrepuesto, y como rodeándoles, y que a solos aquellos se comunica de verdad, que trascendiendo todas las cosas criadas, así materiales como espirituales, se entran en la oscuridad de la fe, donde la Escritura Sagrada dice que se halla Dios (cap. 2 de *Mystic. Theolog.*) En otra parte dice el Santo (San Dionisio, cap. 4, § 9 de *Divin. Nom.*) a nuestro propósito unas palabras muy conformes a las referidas de Nuestro Maestro, en las cuales, declaradas y ponderadas de Santo Tomás (S. Thom. *ibidem*) dice así: «*Inteligibiles virtutes nostræ naturalis rationis superflunt, quando anima nostra Deo conformata immittit se rebus divinis, non immisione oculorum corporalium, sed immisione fidei, scilicet per hoc quod divinum lumen ignotum et ignaccessibile se ipsum nobis unit et comunicat.*» Que fué decir: «Las operaciones intelectuales de nuestra razón natural son superfluas, cuando el alma conformada con Dios por medio de la luz de la fe, se engolfa en la contemplación de las cosas divinas, no por medio de semejanzas procedidas de la imaginación, sino por medio de la misma fe. Porque entonces la luz divina, no conocida e invisible, ella misma se une con nosotros y se nos comunica.» Esto dicen estos dos Santos y grandes Maestros de la Teología Mística y Escolástica; y aunque todas estas palabras son sustancialísimas a nuestro propósito, dos cosas debemos notar particularmente en ellas. La primera, que con luz sencilla de fe, dejados nuestros

conocimientos, se conforma el entendimiento con Dios para que le comunique su iluminación. La segunda, que al mismo punto que se conforma y proporciona de esta manera, la misma luz divina, sin otro ministerio ni ayuda, se une con el entendimiento y se le comunica. Y para persuadirnos San Buenaventura (S. Buenaventura, de *Mystic. Theolog.* cap. 2, § 1), esto mismo lo declara con la semejanza del sol que rodea nuestra casa, y en abriéndole la ventana entra luego. Y este abrir la ventana es descubrir el entendimiento, desnudándole de todas las semejanzas del conocimiento natural, como queda declarado.

Esta, pues, es la doctrina que Nuestro Maestro nos enseña, para que en la oración no seamos como animales terrestres, que no se hallan fuera de su región material e impura, sino que como verdaderos contemplativos imitemos al Aguila, que es símbolo de la contemplación, no sólo porque mira al sol de hito en hito sin pestañear, mas también porque cuando hay niebla en la región inferior del aire, vecina a la sierra, penetra por toda la oscuridad anublada a la región superior del aire, hasta descubrir los rayos del sol en su pureza; y así se queda gozándolos y renovando sus plumas con el calor de ellos. Lo mismo debemos hacer nosotros, como nos lo aconsejan los Santos, a quien sigue Nuestro Maestro, que dejando el entendimiento la región inferior del alma, que son las representaciones de la imaginación y los discursos de la razón, como actos nublados, y donde los rayos del sol divino no se alcanzan en su pureza y claridad, y penetrando, suelto de todo esto, hasta la región superior del espíritu, que es la inteligencia pura y el acto del entendimiento inmediato a Dios, como ya vimos, descansen allí a los rayos de este divino sol, donde el espíritu se renueva. Aunque no siempre conocerá el espíritu su renovación, mientras no estuviere purgado el espíritu de las cosas que hacen resistencia a la operación divina. Porque al espíritu purgado luego le penetra la luz divina, como el rayo del sol al cristal limpio, y no así al manchado; y el fuego se prende luego en el madero seco, y no así en el que todavía es verde, que son comparaciones de que usó San Dionisio (cap. 13 de *Cælest. Hier.*) para declarar cuán diferente efecto hace la iluminación divina en el entendimiento y voluntad del espíritu purgado, que en el no purgado. Pero con la continuación de la oración no estorbada, va haciendo esta purgación la misma iluminación divina, como en particular lo declaró en otra parte el mismo Santo (ídem cap. 4, § 4, de *Divin. Nom.*)

Capítulo XIV

Explícate en qué consiste la ADVERTENCIA AMOROSA que enseña San Juan de la Cruz, y se deshacen varios engaños de los que no han comprendido esta doctrina.

Pero porque algunos Maestros contemplativos que no tienen tan penetrada la sustancia de la sabiduría mística como Nuestro Santo Padre, condenan el acto de contemplación que él enseña a sus discípulos en aquella *advertencia amorosa*, conviene que esclarezcamos un poco más la propiedad y utilidad de aquel acto. Para lo cual se ha de advertir, que dos efectos se hallan comunmente en los que tienen oración mental con que se estorban para ser movidos e iluminados de

Dios en ella. El primero es de las semejanzas distintas y particulares procedidas de la imaginación por donde la razón camina en sus discursos. Del cual impedimento habemos tratado ya. El segundo y menos conocido aún de los que se tienen por muy contemplativos, y a cuyo desengaño se ordena este capítulo, es no acabar de desarrimar de la razón el concepto universal de Dios, con que asisten a su grandeza en la contemplación, no acomodándose a mirar a Dios con vista derecha como objeto presente, en obscuridad de fe, sino en concepto formado, y distintamente conocido. De manera que ya que no pueden comprender a Dios, quieren comprender el concepto en que le contemplan. Lo cual es contra lo que enseña San Dionisio (cap. 1, § 1, de *Divin. Nom.*) cuando dice, como ya vimos arriba, que a las cosas inefables y no conocidas de nosotros, cuales son las divinas, nos habemos de unir a lo inefable y no conocido. Y no las contempla de esta manera quien quiere limitar y comprender a lo conocido el concepto que hace de Dios; y entonces no estará en operación superintelectual, donde la iluminación divina se recibe sin estorbos, ni participando de Dios en sí mismo, para que le dispone y proporciona la luz sencilla de la fe, de la cual no está vestido el entendimiento por entonces, sino mezclado con la de su razón; ni él está trasladado a esta divina luz (lo cual pone el mismo San Dionisio (ídem cap. 7, de *Divin. Nom.*) por cosa esencial de la contemplación) sino antes está trasladando la misma luz de la fe a su razón, y limitándola y apocándola a su modo; y con esto se estorban para recibir la iluminación divina, la cual se comunica al modo que cada uno se dispone. Lo mismo dice San Lorenzo Justiniano: *Solius Dei est rationis præstare gustum, et devotionis affectum, sed hominis est orandi adinveniri modum (De perfecti. monast. capítulo 8 ante medium)*. Que de solo Dios es el dar el gusto y devoción al que ora; pero del que ora, es buscar el medio conveniente de orar; y según la medida con que cada uno entra en la oración, así saca los efectos de ella; como sea verdad que las influencias divinas se comunican al modo del que las recibe, como lo dijo Santo Tomás en muchos lugares, particularmente en las Disputas (S. Thom., de *Verit.*, q. 12, art. 6 ad 4). *Forma recepta sequitur modum recipientis, quantum ad aliquid, prout habet in objecto; est enim in eo materialiter, vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentiam subiecti recipientis.*

Para mayor declaración de esta verdad, en que consiste el buen logro de la provechosa contemplación se ha de advertir que la contemplación intelectual tiene los grados que ponen Ricardo de San Víctor (Ricard. lib. I, cap. 6, contemp.), Santo Tomás (S. Thom. 2-2, q. 180, art. 4 ad 3), San Laurencio Justiniano (S. Laurent. Just. de *Ligno vitæ*, cap. 40 de Orat.) y San Buenaventura (S. Bonav. *Itiner.*, 3 dist., 4 ad 2), con otros muchos. El primero imperfecto, que llaman *supra rationem, sed non preter rationem*, esto es, que aunque es sobre la razón, todavía queda arremado a ella, formando algún concepto de Dios a su modo cuanto más alto puede, como del sol o del cielo u otra cosa grande conocida, presuponiendo que será Dios una cosa grandísima y altísima, semejante a alguna de las que conoce. Este modo de contemplar a Dios, aunque se permite a los menos contemplativos, que salen de la meditación imaginaria y aun no se pueden soltar del todo a la contemplación intelectual sencilla, si van todavía arremados al carrillo de la razón, como niños que se enseñan andar a lo espiritual; con todo eso, es modo imperfectísimo de contemplar a Dios, y en que el entendimiento se estorba mucho para la iluminación divina, y para los demás efectos de la contemplación, por muchas razones, que si las hubiera de tocar, fuera alargarme mucho. Basta saber que (como

se ha dicho tantas veces) no está con este acto el entendimiento en operación intelectual, donde la iluminación divina se recibe en su pureza, ni en participación de Dios en sí mismo, si no de aquel concepto que forma a su modo, tomado de las cosas criadas que conoce, y no de la luz pura y sencilla.

El segundo grado, y propio y perfecto acto de la contemplación, llaman todos estos autores *supra rationem et præter rationem*, esto es, que no sólo ha de estar el entendimiento sobre la razón, mas también del todo desarrimado de ella, sin querer medir a Dios con ninguna comparación, sino considerarle *inefable y no conocido*, como dice San Dionisio, sin formar concepto distinto de él según su modo conocido, sino según la fe, que nos dice que es *incomprehensible, inefable e incomparable*. Y presuponiendo el entendimiento que es así, y que por su inmensidad está en todas las cosas, como causa en sus efectos, y en el alma del justo por otro modo más favorable, mírale con vista derecha, como presente, y no con vista refleja, como se suelen mirar interiormente las cosas ausentes.

Pues este segundo modo de contemplación es el que nos persuade Nuestro Santo Padre en aquella *advertencia amorosa* (lib. 2, cap. 13 de la *Subida del Monte*), en que nos enseña a contemplar a Dios; y con esto excluye comparaciones y conceptos formados de Dios a nuestro modo corto y limitado. Y en otra parte declara, con admirable doctrina, cuán baja y apocadamente siente el alma de Dios mientras no sale de estas semejanzas y conceptos formados a su modo, y no se suelta del todo en la luz sencilla de la fe, que nos representa a Dios *inefable e incomprehensible*. Ni hace contra esto lo que dice San Dionisio (Cap. 1, de *Cæles. Hierar.*), que no se nos puede comunicar este rayo de luz divina sino es cubierto de alguna semejanza de cosa sensible y conocida: *Etenim neque possibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvalatum, et iis que secundum nos sunt providentia paterna connaturaliter, et proprie preparatum*. Esto, pues, digo que no obsta; porque esto ha lugar, como dice Santo Tomás (*Sent. dist. 35, q. 2, art. 2, q. v. 2 ad 2*) declarando este lugar, cuando a los nuevos contemplativos se les proponen las cosas espirituales y divinas por comparación a las sensibles, para levantarlos a sus modos de las visibles a las invisibles, y de las materiales a las espirituales. Pero no habló en estas palabras de las cosas que propone la fe e ilustran los dones de la sabiduría en los contemplativos aprovechados, de los cuales trata el mismo San Dionisio en otra parte, y declara cómo se comunicaban por medio de semejanzas espirituales, ilustradas de la luz divina, que carecen de forma corporal.

De esta imperfección de querer medir la inmensidad de Dios con nuestro entendimiento y corto conocimiento, y no engolfarnos en lo inefable con sola la luz de la fe, que de esta manera nos le representa, trabaja por apartarnos San Dionisio en estas sustanciales palabras: *Ab oratione incipere est utile, non sicut trahentes ubique presentem, et nusquam virtutem, sed sicut divinis memorattonibus et invocationibus nos ipsos ipsi tradentes et unientes*. (De *Div. Nom.*, cap. 3, § 1). Esto es, que en la oración nos habemos de haber, no como quien quisiere atraer a sí a Dios, que en todas partes está presente (y más favorablemente en el alma del justo), sino entregándonos y uniéndonos a él, con memorias e invocaciones divinas. En las cuales palabras bien entendidas, consiste la perfección de nuestra contemplación y la doctrina que nuestro Santo Padre enseñaba a sus discípulos. Este no traer a Dios a nosotros, sino entregarnos nosotros a él como de presente, declara más de propósito San Dionisio en otra parte de esta manera: (idem cap. 7, § 1, de

Div. Nom. Santo Tomás, *ibid.*) «De querer nosotros en la contemplación de las cosas divinas (que son sobre todo lo que podemos conocer) entenderlas a nuestro modo y estribar en nuestra razón, comparándolas a las cosas que conocemos, viene el padecer engaños; y para evitarlos conviene advertir, que nuestro entendimiento tiene dos maneras de luz para conocer las cosas intelectuales: una de su razón, con que puede entender las cosas que le son proporcionadas, y otra de la fe para conocer las que exceden su conocimiento; y por esta segunda conviene que contemplemos las cosas divinas, y no por la de nuestra razón; y esto, no trayéndolas a nosotros, sino trasladándonos nosotros a ellas, para ser con ellas deificados. Porque mejor es ser de Dios, que de nosotros mismos. Y cuando de esta manera nos unimos a Dios, entonces se nos comunican sus divinos dones.»

Todas estas son palabras de este sumo Teólogo, y es muy notable a nuestro propósito lo que en ellas dice que cuando estamos en luz de fe somos de Dios, y se nos dan los dones divinos, por la operación de Dios, que entonces obra en nosotros; y que cuando estamos en conocimiento de nuestra razón, somos de nosotros mismos, y obra el alma, no como movida de Dios, sino de sí misma, y con esta manera de obrar no se causarán en el alma efectos sobrenaturales, sino proporcionados con su razón de quien es movida. Y la experiencia nos enseña esto en muchos de esta manera contemplativos, que después de largos ejercicios de oración, continuados por muchos años, no se conoce en ellos el aprovechamiento de virtudes que este ejercicio continuado prometía. Y en otra parte, enseñando el mismo Santo (San Dionisio, cap. 1, § 3 de *Div. Nom.* in fine) esta manera de contemplar a Dios, sobre nuestros conocimientos, la refiere por doctrina de los Apóstoles, sus maestros, que así la enseñaron a sus discípulos.

Capítulo XV

En la contemplación se debe ocupar el alma en sencillos y encendidos afectos.

Son tan substanciales las palabras de San Dionisio poco há referidas, en que nos enseña cómo nos habemos de entregar a Dios en la oración como presentes, y unirnos a él con memorias e invocaciones, que no podemos dejar de detenernos un poco más en ellas. Cuanto a las memorias dijo en el mismo lugar, pocos renglones antes, qué cualidades habían de tener, y qué se habían de ejercitar *revelata mente, et ad divinam unionem aptitudine* (San Dionisio de *Div. Nom.* cap. 3 in principio). Y las declaró nuestro Santo Padre cuando dijo, que habemos de asistir a Dios en la contemplación con una *advertencia sencilla, amorosa*, que significa lo mismo que ya habemos tratado. Y porque estas materias son muy provechosas a los ya contemplativos, nos persuaden mucho los Maestros de esta sabiduría escondida, que estribe más nuestra oración en el afecto que en el conocimiento, porque en esta vida no podemos conocer perfectamente a Dios, pero amarle sí: *ad perfectionem sufficit prout in se apprehenditur, ametur: ob hoc ergo consistit quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.* Y lo que habemos de alcanzar de Dios en la oración no ha de ser por los discursos, sino por los afectos y deseos. Porque dice

Santo Tomás (Sup. cap. 4, § 4, de *Div. Nom.*), y vimos ya arriba: *Effectus divinæ gratiæ multiplicantur secundum multiplicationem desiderii et dilectionis*: que los efectos de la gracia divina se multiplican, según la medida del deseo y del amor. Y al mismo propósito dice San Gregorio (San Gregorio, lib. 2, cap. 4, *Moral*): *Magnus quippe earum (hoc est animarum) clamor magnus est desiderium: tanto enim quisque minus clamat, quantum minus desiderat; et tanto maiorem vocem in aures circumscripti spiritus exprimit, quanto se in ejus desiderium plenius fundit*. Las voces que Dios oye son las del deseo, y si el deseo es grande, grande es también el clamor que suena en los oídos divinos. Y añade: *Animarum igitur verba ipsa sunt desideria. Nam si desiderium sermo non esset, Propheta non diceret: Desiderium cordis eorum audivit auris tua*. Si el deseo no fuera palabra que de esta manera suena en los oídos de Dios, no dijera el Profeta: El deseo del corazón de ellos oyó el Señor.

En lo que dice San Dionisio que nos habemos de venir a Dios en la oración, no sólo con memorias, mas también con invocaciones, tocó la utilidad de las palabras interiores, tan aconsejadas de los grandes Maestros de esta mística sabiduría, el cual es un medio muy propio de la contemplación quieta y sencilla. De estas palabras, no pronunciadas en su boca, sino formadas en el espíritu, dice el Ven. Hugo de San Víctor (después de haber contado algunas diferencias que hay de modos de orar) que hay tres géneros de suplicaciones: *Tria sunt genera supplicationum: captio, exactio, pura oratio* (tom. 2, liber. de modo orandi, cap. 2 in principio). Y después de haber dicho lo que toca a cada una, dice de la pura oración, que es de lo que tratamos, o lo mismo que estas palabras, no pronunciadas con la boca, sino formadas en el espíritu. Y dice que es muy provechoso modo para ayudar en la oración pura y sin formas ni semejanzas. *Ita ut pura oratio magis in jubilum convertatur, et appropinquet Deo; perveniat citius, et efficacius obtineat*. Esto es, que este modo de palabras interiores ayuda para que la oración sencilla se convierta más en gozo espiritual; se acerque más a Dios; llegue más presto a él, y con mayor eficacia alcance lo que pretende. Y añade: «que, cuanto más breves, tanto son más a propósito para hacer estos efectos.»

También San Buenaventura aconseja este modo de palabras en la oración, y las llamó *el modo de orar más eficaz*; y añade que: *Requirit oportunitatem silentii, loci et quietis, quo plenius, et securius se in Deum effundat affectus*. (S. Buenaventura de *Proceso*, 7 Relig., cap. 3.) Que es casi lo mismo que poco há dijo Hugo, pues nos enseña en estas palabras, que este ejercicio es muy propio de la oración sencilla, serena y quieta, para que con mayor abundancia y seguridad se arroje el afecto en Dios envuelto en estas interiores palabras.

El mismo ejercicio aconseja también Santo Tomás en muchos lugares de sus obras, y llama *actos interiores, actos intelectuales*, porque los forma el entendimiento para significar interiormente su afecto a Dios. Y a nuestro propósito dice de ellas una gran excelencia por estas palabras: «A la palabra corresponde el amor íntimo; y por esto digo, que el Verbo divino, palabra del Padre, es según la generación eterna semejante a la palabra mental. Porque como del Verbo eterno, juntamente con el Padre, procede el Espíritu Santo, así de la palabra interior procede el amor.» Esto dice Santo Tomás, de lo cual queda sabido a nuestro propósito, que estas palabras interiores ejercitadas en la oración, engendran amor, y no como quiera, sino amor íntimo, y son muy propias de la contemplación sencilla, donde el entendimiento mira a Dios con vista derecha como presente, y no en conceptos

formados y reflejos. Porque como prueba sabiamente un autor escolástico muy docto y espiritual, el conocimiento derecho en la oración es el que arroja a Dios el afecto; porque el reflejo antes distrae la voluntad que la une y junta con Dios.

Pero háse de advertir en estas palabras lo que en todos los demás actos particulares, que no han de ser muy frecuentes; porque con ellos se fatiga más el natural que con las universales, la cual es advertencia de San Buenaventura (*De procesu, 7 Relig.*, cap. 3, *in fine*), y que asimismo sea su ejercicio breve, porque si no se ejercitan con este límite, en lugar de aumentar la devoción la quitarían. También se advierte, que cuando el alma repugna de salir a estos actos y siente desgana de decir estas palabras, y apetece más estar en quietud y advertencia amorosa en Dios, es señal que se le está comunicando la influencia divina, y obrando en ella efectos sobrenaturales, que con cualquiera movimiento particular se inquieta y estorba. Háse de conformar con lo que la operación divina le pide, y no salir de su quietud devota a actos particulares. De no percibir los nuevos contemplativos la iluminación divina cuando se quedan en este acto puro y sencillo de contemplación, les viene el no acabar de quietarse en ella. Y la razón de no percibirla nos dió Santo Tomás en estas magistrales palabras: *Divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius* (22, q. IX, artículo 1, ad 1.^{um}). No es discursiva la ciencia divina como la de nuestra razón, sino suelta y sencilla; y de esta manera es la sabiduría que se pone por don del Espíritu Santo, por ser una semejanza participada del mismo divino espíritu. Esto dice este Santo. Pues como esta iluminación no se comunica al entendimiento por medio de semejanzas y formas conocidas, sino a lo puro y sencillo, y la certeza del conocimiento del hombre es por discurso de razón, ejercitado por medio de estas semejanzas; de aquí viene, que aunque el contemplativo reciba esta iluminación, no la percibe sino cuando embiste al alma tan a lo eficaz que no puede dejar de percibir sus efectos, o está el espíritu ya purgado y el paladar espiritual templado a lo divino, que percibe luego el sabor de la influencia e iluminación divina.

De esto nos dá admirable doctrina nuestro Santo Padre, y muy necesaria, para que los nuevos contemplativos no piensen que están ociosos y perdiendo tiempo cuando los está ilustrando y renovando a lo divino. Como se puede ver en sus escritos (Lib. 2, cap. XIII, *Subida del Monte*).

Para esto nos puede ayudar lo que Santo Tomás, como en confirmación de la doctrina de Nuestro Santo Maestro, nos dice en estas palabras: «El entendimiento siempre tiene acerca de sí iluminación sin formas; porque no siempre la iluminación se forma. Y llámase *no formada* por el conocimiento indistinto y confuso que comunica. Pero el hombre no percibe que el entendimiento tenga acerca de sí siempre esta iluminación *no formada*. Lo primero, por la extrañeza que causa de sí al entendimiento; lo segundo, por su profundidad; lo tercero, por su sutilidad; y esto cuando es de parte del alma. Asimismo, de parte del cuerpo, es impedido el entendimiento para no recibir esta iluminación: lo primero, por estar el alma oprimida con el peso del cuerpo; lo segundo, porque está obscurecida con las tinieblas de las cosas materiales y de sus semejanzas.» Todo esto es de Santo Tomás, y la misma doctrina enseña San Dionisio en las cartas primera y quinta que escribió a un monje de nuestros mayores, llamado Cayo; y particularmente, cuanto a lo que Nuestro Santo Padre dice en el lugar poco há citado, que esta iluminación divina universal, y no formada, no sólo no la percibe el entendimiento,

mas antes le pone en oscuridad, por faltarle entonces las formas y semejanzas conocidas que con esta iluminación se compadecen, como ya vimos.

Lastimábase mucho a Nuestro Santo Padre ver estas verdades tan mal entendidas, aun de aquellos que tienen por oficio enseñarlas, y que habiendo puesto Dios en el alma del que está en su gracia un paraíso de deleites, donde el Reino de Dios, que dijo el mismo Señor que estaba dentro de nosotros (Lucæ, 27-21), se comienza a gozar en esta vida en paz y gozo en el Espíritu Santo (Ad Rom. 14-17), y que teniéndole el Señor puesta allí mesa con manjares del cielo, para que, como dice San Dionisio (S. Dion., cap. 15, § penul. de *Celest. Hierarch*), pueda, desde las miserias de esta tierra, participar del convite divino que hace Dios a los bienaventurados en la patria, no quiera gozar de él en quietud y descanso, por andar guisando con sus discursos la comida espiritual, que nunca goza, trabajando sólo por estorbarse. Y por eso en todos sus escritos y en los que enseñaba a sus discípulos de palabra, procuraba tanto quietar y serenar las almas, para que sin estorbo de su operación inquieta gozasen del manjar del cielo, que la de Dios le comunicaba sin trabajo.

Este mismo sentimiento tenían los Santos y varones muy ilustrados, lastimándose de estos contemplativos inquietos, y por esto escribieron tantos tratados para desengañarlos. Y el glorioso Santo Tomás se veía en esto apretado, y sentía tanto este engaño, tan común y no conocido, que parece que se olvidaba de su natural y gran modestia, que siempre tuvo, aun con los herejes y gentiles. Y cuando llegaba a tratar de ésto, trataba a los tales contemplativos con palabras tan ásperas, como vimos en el lugar arriba referido, llamándoles *ciegos y necios, que teniendo a Dios dentro de sí y pudiéndole gozar descansada y alegremente, lo andan buscando fuera de sí con afán perpetuo, guisando el manjar siempre que no gustan, y no queriendo gustar el que Dios les tiene ya guisado* (Opusc. 63, cap. 3 infine). Todo lo cual es como declaración de las palabras de San Dionisio que ya leímos arriba, *que no tenemos que trabajar en traer a Dios a nosotros, teniéndole presente en el alma, sino entregarnos y unirnos a él para gozarle* (Cap. 3, § I, de *Div. Nom*).

También impiden el percibir la iluminación divina y sus efectos, aun a los contemplativos y aprovechados, los pecados veniales, y más si son voluntarios. De lo cual nos avisó Santo Tomás, refiriendo los daños que causan en el alma, así en la parte intelectual como en la afectiva, de los cuales basta ahora poner estos dos, que hacen a nuestro propósito. Del primero dice estas palabras (Santo Tomás Opusc. 61, cap. 25, lit. k.): «La oscuridad de la culpa, por mínima que sea, impide la contemplación, porque vuelve al entendimiento desproporcionado a la luz divina; y por eso dijo San Agustín que el sumo bien no se miraba sino con ojos purgadísimos.» Esto dice cuanto al entendimiento; cuanto al afecto, dice del segundo de esta manera (ídem ubi sup, cap. 26): «Impide también a la contemplación la mancha de la culpa, que dejó en el afecto una calidad como contraria, con la cual se inficiona el paladar espiritual para no ser apacentado en Dios deleitablemente, a cuyo propósito dice San Agustín: «Al paladar enfermo le es penoso y desabrido el pan que al sano le es suave.» Y concluye Santo Tomás esta materia con estas notables palabras: «*Ex his patet similiter conferenti, quare delectatione gratuita, magis delectetur in Deo actualiter minimus comprehensor, quam maximus viator; magis actualiter imperfectus liber, et sine venialibus, quam perfectus occupatus et contra habens venialia.*» Y de las razones dichas queda claro que en la deleitación sobrenatural más se deleitará en Dios actualmente el contemplativo

imperfecto, si está desocupado y sin pecados veniales, que el perfecto ocupado y teniendo pecados veniales. Y en otra parte, tratando de la infelicidad de esta vida, donde tan fácilmente se pierde la disposición íntima con Dios, dice a este propósito (Santo Tomás, Opusc. 61, cap. 4): «*In mundo vero a familiaritate Dei peccatis venialibus anima elongatur*». Que mientras estamos en este valle de lágrimas tan sujetos a caídas, bastan los pecados veniales para apartar al alma de la familiaridad de Dios. Del cual daño procuró tan de veras preservarnos Nuestro Santo Padre y Maestro Fr. Juan de la Cruz en todo el libro primero de la *Subida del Monte Carmelo*, donde trató tan menudamente de los pecados veniales e imperfecciones y de lo mucho que impiden a los contemplativos.

Capítulo XVI

Se explica y defiende lo que dice el Santo que para ser movida el alma alta y divinamente han de quedar antes adormidos sus movimientos naturales.

El tercer lugar que algunos maestros poco experimentados impugnan y extrañan de la doctrina de Nuestro Santo Padre, es en el que más mostró cuán sabio y experimentado Maestro era de verdaderos contemplativos, en el cual dice de esta manera: «Conviene saber aquí, qué para que los actos y movimientos interiores del alma puedan venir o ser movidos de Dios alta y divinamente, primero han de ser adormidos y oscurecidos y sosegados en lo natural, acerca de toda su habilidad y operación hasta que desfallezca.» Estas son sus palabras. Y para conocer la propiedad con que habla en ellas es necesario presuponer con San Dionisio lo que en otra parte tocamos de su doctrina de las dos operaciones que tiene nuestra ánima, procedidas de dos conocimientos. (San Dionisio, cap. 7, § 1, de *Divin. Nom.*) Una propia suya, movida de la razón natural, y otra movida de Dios, cuando ella se levanta sobre su razón en luz de fe, para ser movida de la iluminación e influencia divina. Y rematando el mismo Santo esta materia, dice: «que en la primera operación es el hombre suyo propio, movido de su razón; y que en la segunda es de Dios, como movido de su iluminación e influencia; y que en esta segunda se dan al alma los aumentos de las virtudes y dones infusos». Todo esto es de San Dionisio.

De estas dos tan diferentes operaciones hace mención Santo Tomás en muchas partes, como arriba vimos. En una dice casi lo mismo, conviene saber: (1-2, q. 63, art. 2) «que con la operación que procede de la razón (que es principio natural) se pueden adquirir las virtudes que ordenan al hombre a algún fin humano; y por eso se llaman *virtudes adquiridas*, y se hallan en los Filósofos naturales y divinos de nuestra bienaventuranza. A la primera de estas operaciones llaman los místicos *activa*, porque en ella se mueve el alma a sí misma; y a la segunda *pasiva*, porque ella es movida de Dios.

Esto, pues, así entendido, dice Nuestro Maestro, que para llegar el alma a ser movida de Dios a lo divino y sobrenatural, se ha de sosegar y oscurecer en lo natural acerca de su habilidad y operación propia. (En la *Llama de amor*, can. 3.^a, v. 3, § 16.) Y en otra parte, donde trata esto mismo más de propósito, pone el ejemplo del pintor, que está perfeccionando la pintura de una imagen, para cuya obra es necesario que ella esté muy quieta; y si se moviese, estorbaría la obra que en ella se hace. (*Llama de amor viva*, canc. 3.^a, v. 3, § 16).

Esta doctrina de Nuestro Maestro en que consiste el buen logro de nuestra contemplación está fundada en muchas razones, así místicas como escolásticas, que hemos ya tantas veces tocado. De las cuales, sólo referiré en sustancia una de Santo Tomás que tocamos arriba (1-2. q. 68) conviene a saber: que el movido se ha de proporcionar con su motor, si quiere que la moción se siga. Y como la contemplación se ordena a ser el alma movida de Dios a lo sobrenatural y recibir en sí los efectos de su divina operación que, como dice el Apóstol (Ad. Phil. 3-20), reforma nuestra humildad a semejanza de su claridad, y esta operación divina es sencillísima y quietísima, como declara San Dionisio, conviene que también el alma se ponga sencilla y quieta, si quiere que Dios haga asiento en ella y la mueva para hacerla participante de su divino espíritu (cap. 11, § 1 et 2, de *Div. Nom.*); porque, como dice Santo Tomás declarando este lugar de San Dionisio, la operación divina anda acompañada de silencio y quietud, y cualquiera ruido e inquietud del alma, es señal de paz perturbada, y así contrario a la tranquilidad y silencio pacífico y quietísimo de Dios y a la disposición que ha de tener el alma para recibir en sí la operación divina.

Esta proporción quietísima del alma con Dios en la oración, pide su Majestad al contemplativo en muchos lugares de las Divinas letras, particularmente cuando dice por el Eclesiástico: (Eccl. 38, 25.) *Sapientiam scribe in tempore vacuitatis, et qui minoratur actu, sapientiam percipit.* Que en ocio y quietud de actos aprendemos la divina sabiduría, asegurándonos que aquel la recibirá, y será lleno de ella que menos inquietare el alma, con el ruido de actos particulares; porque en el acto universal quietísimo comunica Dios al alma esta sabiduría, como dice San Dionisio (S. Dion. c. 7, § 4, de *Div. Nom.*) Este lugar del Eclesiástico declara San Gregorio de nuestra contemplación, y en otro dice estas palabras a nuestro propósito: *Quod contra bene per Prophetam dicitur super quem requiescet Spiritus meus nisi super humilen et quietum, et trementem sermones meos? A terrenis autem mentibus, tanto longius Spiritus fugit, quanto apud hos quietem non invenit.* (S. Greg. lib. 18, c. 25. *Moral.*) Y poco más abajo: *Nullus quippe eum plene recipit, nisi qui ab omni re abstrahere rationum carnalium fluctuatione contendit: unde, et alias dicitur: Sapientiam scribe in tempore otii, et qui minoratur actu, ipse percipiet eam. Et rursus: Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus.* (Eccl. 38, 25.) (Psalm. 45, 29.) Por el Profeta Isaías dijo Dios: ¿Sobre quién descansará mi espíritu si no sobre el humilde y quieto? Porque tanto más lejos huye de los espíritus humanos, cuanto más de inquietud halla en ellos; y ninguno recibe perfectamente la sabiduría sino aquel que trabaja por apartarse del movimiento inquieto de las operaciones sensibles. Por lo cual dice el mismo Señor: En el tiempo del ocio escribe la sabiduría; y el que menos actos ejercitase, ese recibirá y será lleno de ella; y para que el alma experimentase que era Dios le manda por el salmista, que vague a todo bullicio y se ponga en quietud. Todo esto es de San Gregorio.

Es el alma del justo asiento de Dios (como dice el Espíritu Santo) y así le ha de recibir en sí con las calidades que San Dionisio y sus expositores dicen que le reciben aquellas sustancias altísimas angélicas, que llaman tronos, donde Dios reposa, como asientos suyos; particularmente en éstas, que refiere Alberto Magno, tomadas de San Dionisio (Alb. Mag. sup. cap. 7), conviene a saber: «Con suma tranquilidad, agradable serenidad y paz quietísima»; y por lo mismo dijo el Profeta, que el lugar de su habitación era hecho en paz.

Capítulo XVII

Pruébese que la paz y serenidad con que el contemplativo ha de recibir las influencias divinas es perturbada por la representación de las imágenes del discurso y por el movimiento activo y solícito del alma.

Esta paz y serenidad, con que el contemplativo ha de recibir a Dios en su alma, a modo de trono celestial, pues es asiento suyo, se impide por dos caminos: el primero, por la representación de las semejanzas distintas del conocimiento natural por donde el discurso de la razón camina; y el segundo, por la eficacia del movimiento del alma activo con que está acostumbrada a moverse a sí misma, según el conocimiento de la razón para aquellas cosas que ella representa, o el alma apeetece; y ambas cosas son impedimento de la divina contemplación, y de los recibos sobrenaturales de la iluminación e influencia divina, con que el alma ha de ser movida de Dios en quietud de su propia operación movida de la razón, y de su impulso natural de la misma alma. Por lo cual los Santos, grandes contemplativos, persuaden que en la verdadera y utilísima contemplación ha de cesar el alma de entrambas estas operaciones y quietarse en ellas. A los cuales imitó nuestro Santo Padre en las palabras referidas al principio del capítulo pasado.

Para prueba de esto, referiré sólo dos lugares: uno de San Gregorio y otro de San Dionisio, que nos intiman lo mismo que nuestro Maestro, y de camino quedaremos en la sustancia de la verdadera contemplación, y más conocida la raíz del desmedro de nuestros contemplativos, que trabajando tanto en la oración les luce tan poco su trabajo. Comenzando, pues, por el lugar de San Gregorio dice así. (Libro 3, c. 33 *Moral.*) *Numquam vero commotioni contemplatio jungitur; neque prevalet mens conturbata conspiciere ad quod vix tranquilla valet inhiare; quia nec solis radius cernitur cum commotæ nubes cæli faciem obducunt; nec turbatus fons inspicientis imaginem redit, quam tranquillus proprie ostendit, quia quo ejus unda palpitat, eo in se speciem similitudinis obscurat.* Esto es: «nunca la contemplación se junta con el inquieto movimiento, ni el entendimiento no quieto puede contemplar aquello que apenas puede percibir aun estando muy sosegado. Porque ni el rayo del sol se puede ver cuando el cielo no está sereno, sino alterado el aire con nubes inquietas. Ni la fuente movida representa fácilmente la imagen del que en ella se mira; la cual muestra con propiedad cuando está quieta, porque cualquiera movimiento que en sí tenga, oscurece la representación de la semejanza».

En estas palabras tocó este ilustrísimo Santo estos dos defectos de nuestra contemplación, conviene a saber: en el aire oscurecido y impedido con nubes, que impiden los resplandores de los rayos del sol, significó el primero de las semejanzas distintas que anublan la iluminación divina; y en la fuente movida, que no representa la semejanza del que se mira en ella, significó el movimiento natural del alma con que activamente se mueve a la eficacia de los actos de la razón. De todo lo cual, quiere este Santo que el alma quede quieta. Y en otras muchas partes de este libro de los Morales, nos predica esta misma doctrina como substancialísima en materia de contemplación.

El segundo lugar es del Príncipe de la sabiduría mística y Archivo fiel de la

doctrina de los Apóstoles (cap. 7, § 4, de *Div. Nom.*), sus maestros, San Dionisio (a quien es razón demos crédito, si queremos aprovechar en este camino que nos guía a Dios y a nuestra perfección). Dice, pues, este Santo, que hay dos maneras por donde ordinariamente se camina al conocimiento y amor de Dios, uno más perfecto que otro: el primero es por afirmación, subiendo por el conocimiento de estas perfecciones que conocemos de las criaturas, a las de Dios, que no conocemos, imaginando que tendrán con ellas alguna semejanza. Y este es el más bajo modo de conocer a Dios y el más apartado del verdadero conocimiento de lo que Dios es, cuya perfección y excelencia dista infinitamente de la mayor de las criaturas. El segundo camino es por conocimiento de negación, negando que sea Dios semejante a cosa alguna de las que conocemos, sino una esencia superior y más excelente que todas ellas. Y este es conocimiento más perfecto que el pasado; porque en esta vida más altamente conocemos a Dios, y mayor concepto haremos de su incomparable excelencia, conociendo lo que no es, que conociendo lo que es, como lo dijo Santo Tomás: *Sed in statu viæ spiritualia, et precipue Deum, magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est* (3 *Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 4, ant. medium). Como se puede conocer lo particular de su incomprehensible esencia en esta vida, y por eso las afirmaciones de Dios por lo que conocemos de las criaturas, son impropias, y las negaciones propias y verdaderas. Después de estos dos conocimientos comunes a filósofos cristianos y naturales, nos dá el mismo Santo, en breves palabras, profunda noticia de la contemplación y sabiduría mística, propia de los cristianos, por donde caminamos más a lo sobrenatural y a lo divino al conocimiento verdadero y amor de Dios, por medio de la luz de la fe, ilustrado del don de sabiduría, la cual noticia referiremos aquí por sus propias palabras, y en ellas se verá de camino cómo ha de quitar el contemplativo los dos impedimentos de que ya tratamos en el número pasado, y quedará bien declarada y verificada la doctrina allí referida de Nuestro Maestro. Dice, pues, así: *Et est rursus divinissima Dei cognitio, quæ est per ignorantiam cognita, secundum unitatem super mentem, quando mens ab aliis omnibus recedens, postea et in se ipsam dimittens, unita est super splendidibus radiis, inde et investigabili sapientia profundo illustratur.* En estas palabras está cifrada la profundidad de la sabiduría mística de San Dionisio, que él en sus libros dice haber aprendido de los Apóstoles sus Maestros. En ellas dice así, según nuestro romance: «De más de estos dos conocimientos, afirmativo y negativo, hay otro conocimiento divinísimo de Dios, el cual es conocido por ignorancia, según la unión de la luz divina sobre el entendimiento de todas las cosas, y después, dejándose asimismo, se une a estos resplandecientes rayos de la luz divina, porque entonces es allí iluminado de la profundidad de la sabiduría divina que no podemos escudriñarla.» Esto todo es de San Dionisio. Y lo primero que en esta divinísima contemplación pide, es que sea en ignorancia de todo lo conocido, quedando el entendimiento unido a la luz de la fe sobre sí mismo, y sobre todo cuando conoce, y para esta disposición dice que son necesarias tres cosas, que ahora hacen a nuestro propósito. La primera, que se desnude el entendimiento de todas las semejanzas distintas de las cosas criadas. La segunda, que se deje de sí misma. Y declarando en otra parte que es éste dejarse a sí mismo, dice: *Sedantes intelectuales operationes.* Quietando las operaciones del ánimo (cap. 2, § 2, de *Div. Nom.*). Otra versión traslada: *Cum mentis nostræ actiones cohibemus.* Esto es: que habemos de reprimir las operaciones del espíritu y aquel impulso activo con que el ánimo naturalmente se mueve a sí mismo, para que,

quieto éste, sea movido de Dios a lo sobrenatural, que es lo mismo que dijo Nuestro Santo Maestro en las palabras ya referidas. La tercera cosa que en este lugar pide San Dionisio es, que el entendimiento quede en operación superintelectual, vestido de sola luz sencilla de la fe. Y declarando en otra parte lo que es quedar en operación superintelectual, dice que es quedarse el entendimiento en conocimiento de Dios por sola la luz de la fe, apartado de todas las cosas que conoce y de sus semejanzas, y en inquietud de todas las operaciones intelectuales, mirando a Dios a lo incomparable y no por comparación de alguna cosa criada. Pues cuando el entendimiento queda en la oración con estas calidades, entonces dice que es ilustrado de la profundidad de la sabiduría divina, que no se puede conocer ni percibir por nuestro propio discurso (ídem cap. 7, § 4, ut supra).

Esta misma doctrina nos enseña Santo Tomás en muchos lugares de sus libros, en uno de los cuales dice: *Sola autem immobilitas, quam ponit (loquitur de Divo Dionysio) pertinet ad motum circularem* (Santo Thom. 2-2, q. 180, art. 6 ad 3), que al acto de contemplación que San Dionisio llama movimiento circular, pertenece la inmovilidad, esto es, total quietud del alma. En esto dice que el movimiento es acto de lo imperfecto, y que por esto las operaciones que están mezcladas con movimiento en tanto se alejan de la suavidad de su ejercicio, en cuanto más se allegan al movimiento (ídem 4, *Sent.*, dist. 49, q. 3, art. 5, q. 1.^a) En otra parte explica a nuestro propósito esta doctrina de esta suerte: «Por esto, dice, se llama *ocio* la contemplación, porque en ésta queda quieta el alma, no sólo de los movimientos exteriores del cuerpo, mas también de los interiores del ánimo» Y añade: *Sunt enim actus perfecti, et ideo magis asimilantur quieti, quam motui; et propter hoc qui operatur secundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione* (ídem 3, *Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 2, q. 1 ad 2). Por eso es perfecto el acto de contemplación, porque es quieto y apartado del movimiento. Al mismo propósito dice el Venerable Ricardo de Santo Víctor, piloto sabio de esta navegación celestial, estas palabras: «A esto se debe persuadir el contemplativo, que cuanto más del todo y más perfectamente acabase consigo poner las fuerzas del alma en silencio y las encaminase a la paz y tranquilidad íntima, donde Dios reposa, tanto más firme e íntimamente se unirá en la contemplación con la suma luz, que es Dios (lib. 5, de *Contemp.* cap. 11).

Esto dice este gran Doctor, y la razón fundamental de esto es clara. Porque si el alma del justo es asiento de Dios (como dice la Escritura), y en la contemplación se dispone para recibir a Dios en sí, no es buena disposición, de asiento para la suma tranquilidad el estar inquieto. Por lo cual, declarando San Dionisio las propiedades con que los tronos angelicales se disponen para recibir a Dios (a los cuales como poco há vimos, dicen los autores sabios que debe imitar el verdadero contemplativo), dice así: *Totis viribus in eo, qui vere Summus est immobiliter, firmiter que hæret, divinumque adventum, sine ulla motione, atque materia, recipit* (Cap. 7, *Eccles. Hierar.* post prin.) Fué decir: que para recibir en sí a Dios, como trono divino, ora sea Angélico, ora humano, se ha de unir a él quieta y firmemente, y recibirle sobre todo lo material y sin algún movimiento ni inquietud.

La una de estas dos calidades, que es unirse a Dios con la luz de la fe sobre todos los conocimientos distintos, y desnudo el entendimiento de todo lo material y sensible, muchos contemplativos lo tienen. Pero la segunda, que es en total quietud de la operación natural del alma con que se está moviendo activamente, rarísimos son los que en la oración la guardan; y por falta de este saberse quietar en Dios, dicen los autores místicos que hay pocos contemplativos que reciban en

sí la operación divina sin estorbos. Y para persuadirnos a ésto, basta saber lo que dicen los Santos, que en la contemplación se ha de haber el alma como instrumento animado de Dios para ser movido de él. Y para esto dice Santo Tomás, que ha de haber alguna unión entre Dios y el alma (2-2, q. 68, art. 4 ad 3). Ninguno es movido por el Espíritu Santo si no es estando unido a él en alguna manera; porque ningún instrumento sería movido de su artífice si no lo hubiese unido consigo; y esta unión se hace por motivo de la unión de la fe. Pues así como si el pincel no se dejara gobernar de la mano del pintor y la pluma de la mano del escribano, ni la una ni la otra obra saldría perfecta; así también sucede en las mociones divinas impedidas del alma en la oración. Por esto comparó Santo Tomás las influencias de la gracia en orden a la voluntad, como el que mueve al movido, y como el que va en un caballo gobernándole: *Gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad quum* (Santo Thom. 12, q. 22, artículo 4 ad 2). Y de la manera que fuera gran desorden querer el caballo gobernar las acciones del caballero, así lo es también querer el alma en la oración gobernar la influencia divina y no querer dejarse gobernar de ella. El cual desorden reprehende San Laurencio Justiniano, como tan experimentadó Maestro en estas sustancialísimas palabras (San Laur. de Perfect. monast. cap. 18, núm. 30): «Debe, pues, el espíritu humano sujetarse a la divina influencia y aplicarse siempre solícitamente a ella, y a donde, y de la manera que el espíritu del que ora enderezase el alma, ha de consentir a ello. Porque el que según el beneplácito de su voluntad quisiere torcer la inspiración sobrenatural y visitación de Dios, sacará de la oración no provecho, sino perjuicio. Porque el hombre se ha de sujetar en ella a Dios, y no Dios al hombre; y quien otra cosa hiciese, nunca será enriquecido de dones divinos; porque se digna Dios de visitar al espíritu sencillo y que habite con él amigablemente; y la sencillez del camino muestra que está el hombre devoto.» Todas estas son palabras de este Santo y excelentísimas a este propósito.

Capítulo XVIII

Explícase cómo en la contemplación no está ociosa el alma y cómo en ella se imprimen las virtudes.

Y porque los que de esta manera quedan sencillos y quietos en la oración les parece que están ociosos y perdiendo tiempo, les consuela y satisface Nuestro Maestro con una admirable, clara y evidente doctrina en estas palabras: «Ha de advertir el alma, que aunque entonces ella no se siente caminar, mucho más camina que por sus pies, porque la lleva Dios en sus brazos, y así ella no siente el paso; y aunque a ella parece que no hace nada, mucho más se hace que si ella lo hiciera, porque Dios es el obrero, y si ella no lo echa de ver, no es maravilla, porque lo que Dios obra en el alma, no lo alcanza el sentido. Déjese en las manos de Dios, y fiese de él, que con esto segura irá, que no haya peligro sino cuando ella quiere de suyo o por su trabajo obrar con las potencias.» (*En la llama de amor*. Canc. 3, v. 3, § 16). Esto es de Nuestro Maestro, y lo que en estas palabras nos persuade es, que tanto más se aventaja el alma en su reformatión y perfección, cuanto en la

oración quieta su operación natural y activa, para ser movida de la de Dios a lo pasivo (como dice San Dionisio (Cap. 2, § 4, de *Div. Nom.*), que lo hacía el divino Hiodoroteo, nuestro español), que así la experimentara; y asimismo, que cuando el alma queda de esta manera quieta, entregada a la operación divina, no queda ociosa, ni perdiendo tiempo, sino utilísimamente ocupada.

Para prueba de esta verdad (tan poco penetrada de la mayor parte de los contemplativos), bastará lo que dice San Dionisio, ya referido en otra parte (idem, Cap. 7, de *Div. Nom.*), que cuando el alma está en ejercicio y operación de la luz natural, es el hombre de sí mismo, y cuando se trasladada a la luz de la fe, entonces se deifica y es de Dios, y se le comunican los divinos dones. Pues la diferencia que hay entre la operación de Dios a la propia del hombre, esa hay también en su manera de los aprovechamientos que recibe en la una, a los que recibe en la otra. Porque en la operación propia, como natural, son los efectos también naturales y cortísimos, pues como prueba Santo Tomás (q. única, *De Virtutibus in communi*, art. 10), ni el conocimiento ni la operación que proceden de la virtud natural del hombre, pueden exceder en sus efectos su facultad natural; pero en operación movida de Dios, se obran en el alma efectos sobrenaturales y divinos, y se aumentan las virtudes y dones infusos, como aquí lo dice San Dionisio y lo prueba Santo Tomás en muchos lugares de sus libros (1-2, q. 63, art. 2). Y de esta operación divina (cuando el alma deja la suya propia en la contemplación para tener su conversación en el cielo), dijo el Apóstol (Ad Philip. 3, 20), que reforma nuestra humildad a semejanza de la claridad del espíritu (como ya al principio vimos): *Qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Y añade a nuestro propósito: *Secundum operationem, qua etiam possit subijcere sibi omnia*; que esta operación sujeta a sí todas las cosas; y así ella es la que reforma al alma. Y lo que la operación propia no pudo reformar del desorden de apetitos y pasiones en muchos años, lo reforma esta operación en poco tiempo en los que no le hacen resistencia, y que con los auxilios comunes de la gracia se saben disponer para recibir otros mayores: *Quando vero* (dice el Santo) *tan vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ asequatur*.

Prueba también Santo Tomás a nuestro propósito esta doctrina con que para las virtudes adquiridas, que ordenan al hombre a los bienes humanos, que la razón alcanza, hay en la naturaleza humana principio suficiente, no solamente pasivo, sino también activo; y así las puede el hombre adquirir por sus propios actos; pero para las virtudes infusas que ordenan al hombre a los bienes sobrenaturales y divinos, solamente tiene principio pasivo y no activo, y así no las puede adquirir por su operación natural, sino por la divina, y no moviéndose el alma a sí misma, sino disponiéndose para ser movida de Dios. Y así como el aire recibe la iluminación del sol y no de él mismo, así el hombre ha de recibir este caudal sobrenatural de la operación de Dios y no de la suya propia. Y de aquí se verá cuánto más se aventaja el alma cuando, como dice Nuestro Maestro, quieta su operación activa para ser movida a lo pasivo de la operación de Dios, que si estuviese toda la oración insistiendo en sus actos humanos, con los cuales estorba la comunicación de la influencia divina que se ha de recibir en total quietud del alma, y dejando ella su moción natural con que está acostumbrada a caminar a los ejercicios de los actos de la razón. Y de aquí también sacaremos cuán desproporcionadamente proceden en el ejercicio de las virtudes los que gastan mucha parte de la oración en especular las subtilidades de las virtudes con grandes discursos de la razón,

repetiendo allí lo que ha visto ya muchas veces en los libros, y lo tienen ya sabido, sin dar nunca lugar a la operación divina que haga su efecto en el alma, para introducir las en ella. Y sucede, no pocas veces, que moviendo el demonio estos discursos y especulaciones para estorbar estos efectos de la iluminación e influencia divina en la oración quieta, quedarse los que la han ejercitado tanto más pagados de que han tenido oración provechosa, cuanto los discursos han sido más sutiles, habiendo quedado vacía el alma de la verdadera utilidad de la oración. Véase lo que al principio dijimos del modo con que Nuestro Maestro y Santo Padre enseñaba a sus discípulos para adquirir las virtudes que es muy a este propósito, y al mismo tiempo utilísimo lo que Santo Tomás enseña diciendo: «De dos maneras llega el hombre a alcanzar las virtudes: la primera y principal por don de gracia, recibiendo de Dios el caudal de ellas en lo interior, y ejercitándolo después en los actos exteriores; y la segunda por estudio humano, cuando el hombre reprime los actos exteriores desordenados (que es lo que llamamos mortificarlos) y con esto va caminando a la reformación de la raíz viciosa, que estaba en lo interior, de donde estos actos procedían.» Lo primero es propio de la oración, donde el hombre se dispone con el auxilio común de la gracia y con la luz sencilla de la fe para recibir en sí la operación de Dios en total quietud de la operación propia, activamente ejercitada, aplicando el deseo, cuan eficazmente pudiere, a que Dios le conceda aquellas virtudes de que se siente más necesitado; pues como vimos arriba de la doctrina de San Gregorio (lib. 2, cap. 4, *Moral.*), los deseos son las voces del alma, que se oyen en los oídos de Dios; y de la de Santo Tomás, que según la medida de los deseos, se reparten los efectos de la divina gracia. Y por este camino, y no por discursos, se han de negociar los aumentos de las virtudes en la oración (S. Thom. Super. cap. 4, de *Div. Nom.*)

La segunda manera de ejercitar las virtudes, que es por estudio humano, es propio de la vida activa en todas las demás horas del día, aprovechándose para esto del discurso de la razón y de la operación natural del alma, con la memoria de los ejemplos de Cristo Nuestro Señor, procurando con todas sus fuerzas reprimir y mortificar todos los actos desordenados con las virtudes contrarias, con lo cual caminará a la perfección de ellas; y tanto con mayor facilidad podrá hacer esto, cuanto mayor caudal sobrenatural hubiere recibido de Dios para vencerse.

Capítulo XIX

Pruébase que los términos ACTIVO y PASIVO que usa el Santo Padre son admitidos, no sólo en la Teología Mística, sino también en la Escolástica.

Y porque algunos escolásticos, poco versados y leídos en la doctrina espiritual de los Santos, extrañan mucho en la de Nuestro Santo Padre estos términos *activo* y *pasivo*, de que usan los autores místicos para declarar la disposición del alma, que en la contemplación abre la puerta a los recibos sobrenaturales de Dios, conviene que adviertan que no sólo en rigor místico, mas también en escolástico, habla con propiedad de esta manera; y que entonces no queda el alma sin operación propia

(como ellos piensan) sino que antes la tiene más perfecta. Porque según doctrina de Aristoteles (Arist libro V, de anim., cap. 12), referida muchas veces de Santo Tomás, así como se llaman pasivas las potencias que son movidas de otras, así también esta misma moción se llama *pasiva*, y el recibir en ella conocimiento o amor se llama en este sentido *padecer*, así en la moción natural como en la sobrenatural *Sicut enim* (dice Santo Tomás) *cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita et in cognitione supernaturali intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis*. Y en el mismo sentido dijo San Dionisio del divino Hyeroteo, que era: *Non solum discens, sed etiam patiens divina ex quadam doctus divina inspiratione*. Esto es, como declara Santo Tomás (cap. 2, § 4, de *Div. Nom.*) que por divina ilustración e inspiración era, no sólo enseñado de las cosas divinas en el entendimiento, mas también recibía en la voluntad el sabor y amor de ellas a lo sobrenatural. Pues si de este término usaron los tres Príncipes de la Filosofía y Teología mística y escolástica, no tenemos para qué le extrañemos.

Ni porque se diga que en la divina contemplación ejercitada sobre la razón humana recibe el alma en *disposición pasiva* la divina iluminación como instrumento vivo movido de Dios, se ha de entender que en esta moción e iluminación no tiene operación propia el alma, siendo instrumento animado, pues aun los instrumentos muertos e inanimados la tienen, de que nos dará suficiente luz a nuestro propósito un ejemplo que refiere Santo Tomás diciendo: (De Verit. q. 27, art. 4 ad medium.) «De la razón y naturaleza del instrumento es que obra movido; y con todo eso tiene su propia operación, como la sierra que divide al madero; y de su propia forma le compete esta operación, que es dividir, y otra tiene que no le compete de suyo sino en cuanto es movida por el artífice, que es hacer la división del madero *bien hecha y conforme a arte*. Y así tiene el instrumento dos operaciones: una que le compete según su propia forma; y otra según que es movido de su artífice: y ésta, como superior, trasciende la virtud de su propia forma.» Todo esto es de Santo Tomás. Pues aplicándolo a nuestro propósito, todo el aprovechamiento del alma en la oración, le viene de ser movida de Dios, como instrumento suyo (Suárez, tomo II, lib. I, de *Reli.* cap. 12, n. 19), y con este nombre la llama el mismo Santo en muchos lugares, tratand o de estas mociones divinas, en las cuales ejercita dos operaciones de su artífice, que es Dios; en actos útiles del entendimiento y de la voluntad, como instrumentos vivos y animados; y concurre con el Espíritu Santo en esta moción, con su concurso, no sólo físico, mas también moral (S. Thom. De *unione Verbi*, 4 ad med.) Y por eso la llama en otra parte el mismo Santo Tomás *acción*, y juntamente *pasión*, por estas palabras: *Considerandum tamen, quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiore virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens, non solum est actio, sed etiam passio, in quantum scilicet procedit a virtute quæ a superiore movetur*. Y de aquí sacamos que llaman operación *pasiva* la que el alma ejercita en la contemplación de luz de fe sobre su razón natural; es decir, que esta operación es movida de Dios, y que trasciende todo el caudal de la naturaleza, para obrar en el alma efectos sobrenaturales y divinos; y aunque en esta moción divina hay acción y pasión del alma, con mayor propiedad la llaman los místicos *pasión* que *acción*, porque como Santo Tomás declara, más se juzga una cosa por la forma que por la materia; y más por el que se obra que por el que recibe la operación. Y aquí es Dios el principal agente, y el alma la materia que recibe la forma divina: y por el consiguiente es su operación más propiamente *pasión* que *acción*.

Capítulo XX

La mejor disposición para conseguir la devoción y gustar la dulzura y suavidad que Dios comunica en la contemplación es la sencillez y paz del alma.

Y si para los recibos de Dios y aumento de las virtudes está el alma más dispuesta cuando en la oración queda sencilla cuanto al conocimiento, y quieta cuanto a la operación activa que cuando ejercita el discurso y movimiento de la razón, también para alcanzár la devoción y sentir la suavidad de ella, es la mejor disposición la *sencillez quieta*; porque, como dice San Laurencio Justiniano, grande Maestro de estas sabidurías escondidas: (*De casto conn* cap. 16.) «*La prudencia humana y el discurso de la razón*» *Adversatur simplicitati, quæ mater est internæ dulcedinis*. Esto es: que como es contraria a la sencillez, lo es también a la devoción, porque la sencillez es madre de la interior suavidad. Esto mismo declara admirablemente un autor grave y muy experimentado, en estas breves y sustancialísimas palabras: (Gilbert. apud. divum. Bern. *Serm. 45, in Cant.*) *Simplex veritas gignit fervorem amoris: Cum ablatum fuerit velamen imaginationum, tunc rutilat veritas; tunc scintillat et succendit amorem; imaginatione quasi velamine tenetur intellectus ne sinceram contempletur veritatem*. Fué decir: La verdad sencilla engendra el fervor del amor cuando se quitan los velos de las semejanzas distintas de las cosas que administra la imaginación. Entonces resplandece la verdad y echa centellas de fuego espiritual, con que enciende el amor. Y lo contrario sucede cuando se admiten estas semejanzas de la imaginación; porque con ellas está como atado y oscurecido el entendimiento para no poder contemplar la verdad divina en su sencillez, y pureza. Esto es de este autor.

La razón fundamental de esta doctrina nos da San Dionisio, declarando muy en particular cómo la iluminación divina es la que introduce la devoción y amor de Dios en el alma, que le da libre entrada a ella; cómo purifica primero los ojos intelectuales de las heces de los errores e ignorancias, y los abre para conocer y contemplar la verdad divina; y de allí pasa a la voluntad a darle sabor de ella y a despertarla con la devoción y amor; y creciendo esta devoción y amor, crece la iluminación divina para hacer de él nuevos aumentos, y pasa después a remover todas las fuerzas del alma, disponiéndolas para la unión divina. Todo esto es de San Dionisio, como ya vimos arriba tratando de los efectos que esta divina influencia causa; y aunque todas estas palabras son magistrales, éstas que se siguen son muy notables a nuestro propósito presente. Dice, pues, así: *Et semper extendit animas ad anteriora secundum ipsarum ad respectum proportionum*. Esto es: que la luz divina siempre va adelantando las almas hacia su perfección, y según que en la vista intelectual se proporcionan con la misma luz: la cual proporción ya vimos en otra parte con su doctrina, y con la de Santo Tomás, que era quedarse el entendimiento vestido de sola la luz sencilla de la fe, desnudo de todos los demás conocimientos y de las semejanzas de ellos. Pues si como aquí dice San Dionisio, lo primero que esta iluminación divina hace en el alma, que le abre la puerta, quitándole los estorbos (que tantas veces habemos dicho) es purificar el entendi-

miento de las cosas que le oscurecen, y desde allí pasa a encender la voluntad en amor de Dios, y a renovar a lo divino las demás fuerzas del alma; claro está que estos efectos y purificación no se pueden hacer y ver tan presto como algunos quieren. Y el ejemplo tenemos manifiesto en el sol, el cual vemos que cuando una mañana de invierno nace en nuestro horizonte, primero que purifique el aire de los vapores que suben de la tierra, y pase sin estorbo a calentarla y a producir con su virtud los frutos de ella, se pasa algunas veces gran parte de la mañana; y otras la mayor parte del día. Así sucede a los contemplativos, que en la oración quitan los estorbos a la iluminación divina; que en los espíritus no purgados suben del apetito sensitivo al intelectual vapores gruesos de las potencias aún no ordenadas, que oscurecen el entendimiento de manera que no luego que entra la luz divina en el alma se sienten los efectos que hace en el afecto; porque se ocupa en purificar el entendimiento; y cuanto en mayor quietud y pureza de conocimientos distintos atiende a Dios, con aquella *advertencia amorosa* que Nuestro Maestro dice (que es el acto de contemplación) tanto más presto pasará la luz divina del entendimiento a encender la voluntad. Y por faltas de esta quietud atenta gastan muchos toda la hora y tiempo de oración sin sentir estos efectos de la luz divina en la parte afectiva.

Declara esto un autor grave, docto y muy espiritual con un ejemplo común y muy propio. Que así como para el sueño natural es menester arrullarse un poco en quietud desnuda de pensamientos, así también para este sueño espiritual de la contemplación de que dijo la esposa: «Yo duermo y mi corazón vela» (P. Fr. Luis de Granada en el lib. 1 de la *Exhorta. a la virtud*).

De todo lo cual se entenderá qué desertados andan los que no quieren sosegar el alma en sus conocimientos para dormir este dulce sueño en los brazos del esposo divino, y con cuánta razón nos persuade nuestra gloriosa Madre Santa Teresa, esta quietud atenta y devota desde el principio de la oración como ya vimos. Este arrullarse el alma en la oración para dormir el sueño vital de la contemplación sabrosa en brazos del esposo celestial, y en participación de su Divinidad, nos enseña San Dionisio, en una profunda doctrina mística que él refiere por enviada de los Apóstoles sus Maestros (S. Dion. cap. 1, § *oportunum* de *Mist. Theol.*), y en particular del glorioso Apóstol San Bartolomé, a quien él cita en este lugar, donde (como ya hemos visto) dice que aunque Dios está sobrepuesto y como rodeando a todos por su inmensidad; pero que a solos aquellos se comunica de veras y sin velos ni estorbos: *qui et immunda omnia et pura transcendunt, et omnium sanctarum extremitatum ascensionem super ascendunt, et in caliginem introeunt ubi vere est, ut eloquia ajunt, qui est ultra omnia*. Las cuales palabras declara Ruperto Liconiense, célebre expositor de San Dionisio, diciendo: «que a solos aquellos se le comunica Dios de veras y sin estorbos en la oración y contemplación, que transcediendo todas las cosas, no sólo las sensibles, sino también las espirituales criadas y sus semejanzas, se levantan santamente sobre los actos más levantados de toda virtud aprehensiva activa por más intensa que sea, y entran en oscuridad de fe con actual ignorancia de todo lo criado; en la cual oscuridad está Dios (como dice la Escritura) sobre todas las cosas.» Todo esto es de este autor gravísimo, de cuyas palabras lo que pide nueva ponderación sobre todo lo que se ha dicho en los números pasados, y con que estará más razonada y entendida aquella doctrina, es este haberse de levantar el alma contemplativa en la contemplación verdadera (donde Dios es participado en sí mismo), no sólo sobre las cosas criadas y sus

semejanzas (como tantas veces se ha dicho) sino también sobre todos los actos de la virtud aprehensiva activa. Que es decir, que no sólo se ha de desnudar por entonces el alma de todas las representaciones de las cosas distintas, mas también de la eficacia del alma, que comunmente se aplica al conocimiento de lo que entiende. Y por ser esto cosa tan sustancial para los que están ya en estado de contemplación, y tan mal entendida, y en que Nuestro Santo Maestro trabaja con sus discípulos (como se ve en sus escritos) (*Llama de amor*, canc. 3, v. 3, § 16), nos detendremos un poco en declararlo.

Capítulo XXI

Declárase más la doctrina del capítulo anterior.

Con ninguna cosa quedará esto más bien entendido que con algunos lugares de Santo Tomás (que es regla derecha de la buena doctrina mística y escolástica), que declaran esto bien. En uno dice: «Porque todas las potencias del alma se arraigan en una esencia, necesaria cosa es, que cuando la intención del alma es traída con vehemencia a la operación de una potencia, sea traída de la operación de la otra, porque en una alma no puede haber más que una intención.» (San Thom. 1-2, q. 37, art. 1). En otro lugar dice, aplicando más esta doctrina a nuestro propósito (ídem 1-2, q. 33, art. 3 ad 2): «La fuerza afectiva y la aprehensiva son partes diversas entre sí, aunque de una misma alma, y de aquí viene, que cuando la intención del alma se aplica con vehemencia al acto de una de estas potencias, se impida para el acto de la otra.» Esto dice el Santo, y entendemos aquí por *intención*, lo que él mismo en otro lugar, donde dice (ídem 1-2, a. 1, q. 12): «La intención es acto de la voluntad, que se ordena a una cosa, como al fin que pretende; y como la voluntad mueve todas las fuerzas del alma hacia el fin que mira, de aquí es, que donde la intención se arrima, allí lleva toda la eficacia del alma.» Pues esta intención tan eficaz y poderosa en los actos del alma, dice San Dionisio (según la declaración ya referida poco há) que se ha de quitar y serenar cuanto al conocimiento, y aplicarla al efecto para gustar lo que no puede conocer. Y por esto se ha de ordenar el alma más al amor que al conocimiento en esta vida. Porque aunque la esencia de la contemplación (como dice Santo Tomás) pertenece en primer lugar al conocimiento, por ser contemplación de la suma verdad; pero en cuanto al fin que en ella se pretende, que es encender el alma en amor de Dios, pertenece a la voluntad. *Vita contemplativa* (dice el Santo) *quantum ad ipsam essentiam actionis perlinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, perlinet ad voluntatem* (2-2, q. 180, art. 1) (1). Y a este encender el alma en amor, afirma Santo Tomás, que se ha de enderezar la intención del alma, y lo prueba con la autoridad de San Gregorio (2). Y cuanto a la esencia de la contemplación, que pertenece al conocimiento, ya se cumple en aquella vista sencilla y universal con que el entendimiento está atendiendo a Dios; pues con esto está empleado en su propio

(1) *Videatur hic locus in ipso Sancto.*

(2) Vease el lugar, que es admirable.

objeto, que es la esencia universal de Dios, como prueba Santo Tomás (1 p., q. 105, art. 4); y pone también a la voluntad en el suyo, que es el bien universal, a la cual, y a su ejercicio, se ha de aplicar toda la eficacia del alma que va con la intención de ella; y así tiene ambas potencias empleadas.

Este ejercicio y cuidado de dar rienda a la voluntad y detener el entendimiento en la contemplación (en que consiste el buen logro de ella), nos enseña también un autor místico y muy docto, diciendo: «Que ha de procurar el contemplativo no hacer su asiento en el conocimiento, sino quedándose con sola una vista sencilla y suave a Dios cuanto al entendimiento; aspire a él con la voluntad, como con la boca del corazón, sediento de gustar la sabiduría y bondad divina y saborearse en ella.» (Gerson. de *Myst. Theol.* industri. 12 in princ.) (1) Y en otra parte nos persuade (idem Gers. *Eluc. Myst. Theolog.*, Cons. 9, § *Et quatiter autem*, lit. B. et C.), que habemos de atender a Dios en la oración, no curiosamente, queriendo especular lo que es, pues no puede en esta vida conocerlo, sino rendido allí el entendimiento a los pies de su grandeza, y con humildad reconociendo su propia ignorancia y corta capacidad para penetrar esta sabiduría inmensa. Y acerca de esto dice estas experimentales palabras: *Dicebat unus: Ego per quadraginta annos et amplius versavi, et reversavi multa audiendo, legendo, orando, meditando, in otio temporis multo, et nihil inveni compendiosius efficaciusve ad consecutionem Theologiæ mysticæ, quam ut fiat spiritus et anima sub Deo tanquam parvulus, et parvula, juxta metaphoram ante dictam, ubi mendicitas spiritualis locum habet precipuum cum fide simplici: Quod Deus puer natus est nobis, et parvulus datus est nobis* (idem Gers. de *Elucid. myst. Theo.*, cons. 9 § *Et qualiter autem*, lit. B. et C.) «Por más de cuarenta años (dice este autor), trabajé y sudé estudiando mucho, leyendo, orando, meditando, en muchas y quietas horas de oración; y con todo esto, ninguna cosa hallé más provechosa y eficaz para alcanzar la sabiduría mística, que haberse el entendimiento a los pies de Dios como un niño pobre e ignorante que a las puertas de la divina misericordia y sabiduría está pidiendo; porque la necesidad espiritual tiene el principal lugar en la sencillez de la fe.»

Pero porque esto suele causar congoja y tristeza en los menos contemplativos, pareciéndoles que esta quietud atenta y devota a Dios es sin hacer nada, y pierden tiempo, les traeremos a la memoria lo que arriba queda dicho de lo mucho que entonces hacen y reciben, como Nuestro Maestro afirma en muchos lugares, de los cuales se han referido y citado ya algunos, y ahora traeremos aquél donde dice: (lib. II, cap. 13 de la *Subida del Monte*.) «Aprenda el espiritual a estarse con *advertencia amorosa* en Dios, con sosiego del entendimiento cuando no puede meditar, aunque le parezca que no hace nada; porque así poco a poco y muy presto se infundirá en su alma el divino sosiego y paz, con admirables y subidas noticias de Dios envueltas en divino amor; y no se entrometa en formas, imaginaciones, meditaciones o algún discurso, porque no desasosiegue el alma, y la saque de su contento y paz a aquello en que el alma recibe desabrimento. Y si, como hemos dicho, le diese escrúpulo de que no hace nada, advierta que no hace poco en pacificar el alma y ponerla en sosiego, sin alguna obra y apetito, que es lo que nuestro Salvador nos pide por David diciendo: *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus*. Aprended a estaros vacos de todas las cosas, es a saber, interiormente, y sabrosamente veréis cómo yo soy Dios.»

(3) Véase todo esto, que es milagroso.