

HACIA UNA REVISION DE LA BIOGRAFIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

PABLO MARIA GARRIDO

No es tarea fácil la de escribir una buena biografía. Pero la dificultad ordinaria inherente a la misma se acrecienta enormemente cuando se trata de la biografía de un santo. Y mucho más, como es evidente, en el caso de un santo que nos ha dejado un rico patrimonio literario y del que se ha derivado un poderoso movimiento espiritual en el seno de la Iglesia. La complejidad del trabajo común a cualquier biógrafo se complica mucho más en este supuesto, pues exige un conjunto de criterios sólidos, no sólo históricos y literarios, sino además psicológicos y teológicos que difícilmente se dan juntos en un solo autor, como lo atestigua sobradamente la historia de la hagiografía cristiana¹.

Esto explica ya de por sí que la biografía de san Juan de la Cruz, a pesar de los innegables avances que se han conseguido en este último siglo², esté aun lejos, al igual que la de Santa Teresa, de poder ser considerada como definiti-

¹ La bibliografía sobre este tema es abundante. Para una visión de conjunto, me limito a remitir a la voz *Biographies spirituelles*, en DS, I (París, 1925), 1624-1719, donde se recogen las principales referencias bibliográficas anteriores a ese año. Para el tiempo posterior baste señalar: R. Aigrain, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1954; P. Molinari, *I Santi e il loro culto*, Roma, 1962; — *Il problema dell'agiografia*, en *La Civiltà Cattolica*, 113 (1963), t. 3, 15-26, 221-231; B. de Gaiffier, *Hagiographie et historiographie*, en *La storiografia altomedievale*, Spoleto, 1970, 139-196.

² No hace falta relevar los méritos en este sentido de los padres Silverio de Santa Teresa, *Vida de San Juan de la Cruz*, en *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América* (15 v., Burgos, 1935-1952), vol. 5; Bruno de Jesús-Marie, *Saint Jean de la Croix*, París, 1961 (primera edición, París, 1929), y Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de San Juan de la Cruz*, 11 ed. preparada y anotada por el padre Matías del Niño Jesús, Madrid, 1982. Merece también tenerse en cuenta la biografía del Santo de Jean Baruzi en su obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París, 1931 (primera ed., París, 1924).

va³. Y creo, por lo mismo, que la celebración del IV Centenario de la muerte del Santo de Fontiveros debería ser ocasión propicia, como lo fue el de la Santa de Avila, para continuar esta necesaria y ya urgente tarea.

No creo engañarme al afirmar que, entre los criterios necesarios para escribir una buena biografía, a los que acabo de referirme, sean los históricos los que están aún más menesterosos de una profunda revisión. De hecho, San Juan de la Cruz tuvo la fortuna de caer en manos de dos buenos biógrafos que, en cuanto a los aspectos teológico y literario y hasta el psicológico, rayan a gran altura. Me refiero a los padres José de Jesús María (Quiroga) y Jerónimo de San José⁴, cuyas biografías siguen siendo aún hoy admiradas con toda razón y resultan indispensables para los que pretenden embarcarse en una tarea semejante. Pero ambos fueron también hijos de su tiempo y no pudieron, por lo mismo, librarse de los condicionamientos impuestos por el modelo hagiográfico que se había ido forjando en el ambiente del barroco, en el que vivieron, y cuya tónica dominante, era, como es bien sabido, no la propiamente biográfica, sino la apologética. Y, consiguientemente, como ha escrito T. Egido, refiriéndose en concreto a las biografías de Santa Teresa, «la figura que emerge tiene tanto de real como de irreal, siempre fascinante, pero fruto de una estrategia que subordina lo propiamente histórico a otras metas espirituales, aunque haya que recurrir a manipulaciones tan evidentes como las que se presencian en los *Procesos*, perfectamente orquestados y convertidos en fuentes indiscutibles para la historiografía posterior Teresiana, escasamente

³ En relación con la de la Santa, son ya bien conocidos los trabajos de T. Egido, *La necesaria revisión histórica de Santa Teresa* y *El tratamiento historiográfico de Santa Teresa*, en *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid, 1981, 5-31; *Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual*, en *Teresianum*, 33 (1982), 159-180; *Santa Teresa y su circunstancia histórica*, en *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, 1982, 9-27. En prensa ya estas páginas, ha aparecido el del mismo autor, relativo al Santo: *Contexto histórico de San Juan de la Cruz*, en *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, pp. 335-377.

⁴ José de Jesús María, *Historia de la vida y virtudes del venerable P. Fr. Juan de La Cruz*, Bruselas, 1628; Jerónimo de San José, *Historia del venerable padre Fr. Juan de la Cruz*, Madrid, 1641. Véase el artículo de F. Antolín en este mismo número de *Teresianum*.

preocupada por depurarlos y someterlos a una metodología rigurosa»⁵.

A lo que habría que añadir que, como comienza a reconocerse comúnmente, tanto las primeras como las posteriores biografías de los dos iniciadores de la descalcez carmelitana han estado hasta ahora poderosamente condicionadas por la historiografía oficial de la misma, sometida también desde un principio a una manipulación evidente, a causa, sobre todo, de las diversas posturas nacidas en la descalcez acerca de la naturaleza y de los fines de la obra de los dos santos.

Las recientes investigaciones históricas lo han puesto ya suficientemente de relieve⁶. Y, por mi parte, he llegado a la convicción de que el hecho de que prevaleciera oficialmente la postura protagonizada por el padre Nicolás Doria⁷ fue, sin duda, la causa principal de que el aspecto reformista de la obra teresiano-sanjuanista, del todo secundario, se convirtiera en el primordial y se ahondaran así innecesariamente las diferencias entre el antiguo tronco de la Orden y el nuevo estilo de vida inaugurado por los dos santos, haciendo imposible la convivencia pacífica entre ambos. Y la necesidad consiguiente de justificar la innecesaria rotura daría lugar a la manipulación de la historia oficial a que me he referido, que incidiría también en las primeras biografías de los dos Místicos Doctores y, en especial, en las dos del Santo de Fontiveros mencionadas.

Pero también las posteriores, sin excluir las más recientes, han seguido pagando en mayor o menor medida tributo

⁵ En *Perfil histórico* (cf. supra, nota 3), 15.

⁶ Además de los trabajos ya mencionados de T. Egido (cf. supra, nota 3), pueden verse también las observaciones que acerca de esa historiografía había hecho ya Otger Steggink, *La reforma del Carmelo español; la visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, 1965, pp. XXXVI-XLIV, y ahora las que ofrece L. Saggi en la segunda parte de su obra *Le origini dei Carmelitani Scalzi (1567-1593). Storia e storiografia*, Roma, 1986.

⁷ Sobre este punto, prescindiendo de la obra de Anselmo Donázar, *Principio y fin de una reforma. Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II. La reforma del Carmen y sus hombres*, Bogotá, 1968, un tanto apasionada, me parece definitiva la de Ildefonso Moriones, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma, 1968.

a los prejuicios biográficos, especialmente tenaces en este caso⁸. Y hay que reconocer honestamente que, no obstante los beneméritos esfuerzos realizados en estos últimos tiempos, no siempre ha quedado a salvo lo que, como ha escrito Molinari, hay que considerar «principio sacrosanto» tanto en la hagiografía como en cualquier obra de historia, y que consiste «en no suprimir o modificar nada, en no exponer o deformar — según ideas preconcebidas — cuanto se conoce objetivamente». Porque, como sigue diciendo, «en base a tal principio, es necesario evitar el describir, sin un motivo serio y objetivo, con gran énfasis y minuciosamente ciertos sucesos con daño de otros que se sobrevuelan o ni siquiera se tocan; y, sobre todo, hay que evitar cuidadosamente prestar excesiva atención a algunos sucesos sensacionales, silenciado en cambio lo que se refiere a la vida ordinaria y escondida, es decir, la vida de cada día, siendo así que la verdadera personalidad histórica de un hombre se halla, no en los sucesos sensacionales, sino en esos otros»⁹.

Y con la misma honestidad hay que admitir que tampoco los biógrafos del Santo han sabido satisfacer cumplidamente al derecho que, según el mismo Molinari, los lectores tienen a que, «además de la presentación de los hechos, se les dé también una interpretación de los mismos que lleve fácilmente a la comprensión de la figura del santo y ofrezca, por lo mismo, la posibilidad de descubrir la orientación fundamental que estuvo a la base de sus decisiones y de las acciones de toda su vida»¹⁰.

Es esto, precisamente, lo que me ha movido a ofrecer mi modesta aportación en este sentido en una obrilla que acaba de ver la luz pública¹¹, en la que he procurado precisar y rectificar algunos puntos de la vida de San Juan de la Cruz, ofreciendo al mismo tiempo algunas sugerencias respecto de otros que, a mi modo de ver, exigirían un estudio

⁸ Antes de que lo hiciera T. Egido, los había denunciado ya repetidas veces L. Saggi, sin que, al parecer, se le hiciera demasiado caso, en diversos trabajos, refundidos después en su obra *Le origini dei Carmelitani Scalzi*, que ya he mencionado (cf. supra, nota 6).

⁹ *Il problema dell'agiografia* (cf. supra, nota 1), 19.

¹⁰ *Ibid.*, 22.

¹¹ Pablo María Garrido, *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes. En torno a la biografía de los dos hermanos*, Salamanca, 1989.

más detenido, fijándome especialmente en las relaciones del Santo con su hermano mayor Francisco de Yepes, que es, según creo, uno de los que en la biografía del mismo están más necesitados de profundización. Y es también lo que mueve a volver aquí sobre este tema, aunque sólo sea para alargar a un mayor número de lectores algunos de esos puntos que me parecen de mayor interés, en orden, sobre todo, al entroncamiento del Santo en el Carmelo antiguo y a sus relaciones con sus hermanos de hábito.

1. *El trasfondo histórico*

Antes, sin embargo, de entrar en esos puntos concretos de la vida del Santo, me parece fundamental prestar la debida atención al ambiente histórico del tiempo en que se desarrolló su vida, y que fue el mismo en el que se desarrolló la vida de Santa Teresa. Pero no me refiero tanto al ambiente histórico en general, bastante bien conocido y del que se ocuparán con mayor competencia otros, cuanto al ambiente del Carmelo español en la primera mitad del siglo XVI y, más en concreto, del Carmelo castellano, en el que germinaría con tanta fuerza la obra teresiano-sanjuanista, y que hasta ahora ha sido o ignorado o maltratado. De este tema me ocupé con alguna detención, con ocasión del IV Centenario de la muerte de la Santa¹², y me parece oportuno recordar aquí las principales conclusiones a que llegaba.

A quien está medianamente familiarizado con la abundante literatura histórico-biográfica relativa a los dos santos no deja, de hecho, de causarle extrañeza la escasa atención que en ella se ha prestado al desarrollo histórico en España y, especialmente, en su provincia de Castilla del ideal de la Orden que ellos hicieron propio para vivirlo en plenitud, potenciándolo así con su rica experiencia espiritual y convirtiéndolo en patrimonio indiscutible de la Iglesia, como lo atestigua el doctorado oficial que la misma les ha reconocido. Extrañeza que se acrecienta ante la falta de seriedad que ofrece esa escasa atención que se le ha presta-

¹² Pablo María Garrido, *El hogar espiritual de Santa Teresa. En torno al estado del Carmelo español en tiempos de la Santa*, Roma, 1983.

do. Porque el ideal de una Orden religiosa toma cuerpo en la historia de la misma, y son los acontecimientos de esa historia los que permiten descubrirlo y valorarlo debidamente. Y esto sólo a través de los condicionamientos personales y de los sociológicos de la época en que a cada uno le toca vivir. De ahí la importancia que el conocimiento de los mismos tiene para poder apreciar en sus justos límites tanto la aportación de los dos santos a ese ideal de la Orden a la que pertenecieron como lo que esa aportación haya podido tener de característico y original¹³.

El desconocimiento del estado real del Carmelo español en general, y del Carmelo castellano en particular, así como el afán de realzar la figura y novedad de la llamada reforma teresiana ha sido causa de que los biógrafos de la Santa y de San Juan de la Cruz hayan insistido más en los aspectos negativos y de ruptura con lo anterior que en lo que significa desarrollo, rectificación, intensificación, continuidad. Así lo reconoce también un buen conocedor de la historia de la espiritualidad española, Melquiades Andrés, advirtiendo con razón que «este sentido apologético es también común a los 'satisfactorios' e historias de la observancia franciscana»¹⁴, como lo es igualmente a todas las historias de las demás reformas.

Pero, como sigue advirtiendo el mismo autor, el renacimiento español, en el que se encuadra de lleno la obra teresiano-sanjuanista, «no es una ruptura radical con el presente, ni un simple retorno a los antiguos, sino un enriquecimiento de la tradición artística, literaria, teológica y espiritual anterior, con nuevas aportaciones, nuevas vivencias y nuevos métodos. Es el "nosotros" frente a y engarzado a lo antiguo y moderno, lo mismo en la teología de la escuela de Salamanca, Alcalá y Valladolid, que en la espiritualidad nueva interior de cara a la acumulación de autoridades y de obras externas, que caracteriza a las primeras re-

¹³ Cf. Efrén de la Madre de Dios, *El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José*, en *Carmelus*, 10 (1963), 206-230. Pero si sus apreciaciones en este sentido son fundamentalmente válidas, caben reservas respecto de los presupuestos históricos que habrían motivado la reacción de la Santa.

¹⁴ En su prólogo a mi citada obra *El hogar espiritual de Santa Teresa*, p. 6.

formas y observancias»¹⁵. Y, como él concluye, éste habría sido el espíritu en que habrían vivido los dominicos, jesuitas y franciscanos que confesaron a Santa Teresa en los años más cruciales de su vida.

Es, precisamente, en este punto, según creo, donde habría que buscar la raíz de la inexacta comprensión que subyace a la presentación que suele hacerse del sentido de la empresa que la Santa llevó a cabo con la colaboración insustituible de fray Juan de Santo Matía: creer que los carmelitas de su tiempo, y más en concreto los confesores de la Encarnación, a los que, como reconocía ya el P. Silverio de Santa Teresa, habría que atribuir la más importante de las aportaciones que la Santa recibió para la construcción de su edificio religioso¹⁶, hubieran quedado totalmente al margen de ese poderoso espíritu renovador renacentista¹⁷. Se ha llegado a afirmar, de hecho, que, mientras la madre Teresa, y lo mismo cabría decir de fray Juan, se muestra como lectora apasionada de la literatura espiritual de ese tiempo y como prosélita excepcional de las corrientes oracionistas, emplazada como estaba en la encrucijada misma de aquellos movimientos, sus hermanos de hábito, por el contrario, habrían tenido escasa sensibilidad a todo eso, sin aportaciones literarias propias, ni interés — sino muy tardío — por la temática de la oración, ni presencia cotizante en

¹⁵ *Ibid.*, p. 7. Como él dice, ha tenido que volver reiterada y casi machaconamente sobre este tema, especialmente en *La teología española en el siglo XVI* (2 v., Madrid, 1976-1977), II, 107 ss. De interés también en este sentido su obra *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1975.

¹⁶ Cf. *Vida de Santa Teresa de Jesús* (5 v., Burgos, 1935-1937), V, 397-400. Véase lo que sobre esos confesores he escrito en *El hogar espiritual de Santa Teresa*, 121 ss.

¹⁷ Véase también lo que escribía acerca de este punto, *Ibid.*, 71-79. Como advertía allí (pp. 77-78), entre los diversos indicios que mostrarían lo contrario, los biógrafos y comentaristas de San Juan de la Cruz no han solido prestar atención al hecho curioso de que éste coincidiera en Alcalá, cuando fue a hacerse cargo del rectorado del primer colegio de la descalcez en 1571, con su hermano de hábito fray Gabriel Aulón, buen humanista, que publicaría allí mismo, en 1574, una obra de interés, aunque poco conocida, comentando algunas cartas de Cicerón y de Séneca, así como algunos coloquios de Luis Vives, y que muy bien pudo conocer el Santo.

los movimientos espirituales autóctonos¹⁸.

A lo que habría que añadir el desajuste disciplinar y moral que habría reinado en los conventos carmelitas en tiempo de los dos santos y que, por otra parte, habría venido a confirmar la conocida obra de Steggink, que ya he mencionado, *La reforma del Carmelo español*¹⁹, en la que minuciosamente describía, a base de las notas dejadas por el general Rubeo durante su visita a España, las lacras existentes en este sentido en los diversos conventos, especialmente en los de Andalucía. Porque para el lector poco advertido, que ignora el mecanismo de una visita canónica, sobre todo en aquella época, era fácil concluir que las notas del general reflejaban fielmente el estado real de esos conventos, y, aplicando el *ab uno disce omnes*, pensar que lo mismo podía decirse de todo el Carmelo español de entonces, por más que la obra de Steggink no dé pie para semejante conclusión²⁰.

Ahora bien, prescindiendo de que los hechos menos laudables que allí se narran relativos al Carmelo andaluz eran totalmente desconocidos tanto a Santa Teresa como a san Juan de la Cruz cuando se decidieron a comenzar su nueva forma de vida — lo serían sólo más tarde —, por lo que en ningún caso pudieron servir de motivación para la misma²¹, en *El hogar espiritual de Santa Teresa* intentaba ya probar, sin intenciones apologéticas, sino aduciendo documentación objetiva, lo infundado de esa conclusión. Me parecía, de hecho, acertada y sensata, y esa mi obra me parece la confirma, la que había sacado ya antes García Oro,

¹⁸ Cf. Tomás Álvarez, *Sobre temas de historia teresiana*, en *Ephemerides carmeliticae*, 28 (1977), 150-151.

¹⁹ Cf. *supra*, nota 6.

²⁰ Si la publicación de la tesis de Steggink se justificaba sobradamente por su carácter de obra valiosa para los investigadores, no puede decirse lo mismo de la vulgarización de la misma hecha por el padre Efrén en la obra *Santa Teresa de Jesús y su tiempo* (2 v. en 3 tomos, Salamanca, 1984), escrita en colaboración con el mismo Steggink, y que ya antes, como es sabido, había tenido dos ediciones en forma más reducida con el título de *Vida y tiempo de Santa Teresa*, Madrid, 1968 y 1977, sobre todo cuando se intenta presentar contra toda verdad esos hechos como motivación y justificación de la obra teresiana.

²¹ Así lo reconoce también T. Álvarez, *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos, 1980, 88.

buen conocedor del tema, de que «nada existía en el Carmelo español que le diferenciara de otras órdenes mendicantes en el período pretridentino. Existía un tipo de vida claustral en donde abundaban las situaciones de privilegio que sin embargo fueron combatidas con inusitada decisión. Es cierto que se dieron situaciones concretas de revuelta e inmoralidad, como las bien documentadas de Toledo y Sevilla, pero no se las puede erigir en expresión del nivel de vida. De hecho se remediaron con relativa facilidad, al menos en el caso de Toledo. Respecto de la siempre inquieta provincia andaluza, tampoco cabe ver ninguna actuación excepcional. Reinaba en aquella tierra un gran aliento de conquistas, disputas y partidismos y no faltaban tampoco situaciones de hecho, mucho más graves que las conocidas en el Carmen de Sevilla»²².

Pero, limitándome a la provincia de Castilla, en la que vivieron y se formaron los dos santos, conviene insistir en que la situación religioso-disciplinar había ido mejorando después de la desafortunada intervención reformadora del cardenal Cisneros en diversos conventos de la misma. Prescindiendo de la actuación del vicario general Guillermo Tolzá, quien, según dice García Oro, habría tratado de componer los graves desconciertos producidos por Cisneros, pero de la que el silencio documental nos impide sacar conclusiones seguras²³, cabe sospechar que su visita tuvo que servir por lo menos para estimular los esfuerzos de los mejores religiosos de la provincia para los que las consecuencias bochornosas de la intervención cisneriana debieron de ser como un revulsivo que les movió a procurar por sí mismos la reforma.

Este tuvo que ser, sobre todo, el caso de fray Hernando López, una figura que en este sentido, según creo, no ha sido tenida demasiado en cuenta. Elegido, de hecho, provincial en el capítulo de 1508, confirmado en su oficio por Julio II mediante breve del 28 de noviembre del mismo

²² José García Oro, *La reforma del Carmelo castellano en el período pretridentino*, en *Carmelus*, 29 (1982), 147.

²³ Cf. *Ibid.*, 138-139. Pero su actuación debió de ser bastante positiva, no sólo en la provincia de Castilla, sino también en las demás. Véanse los datos que recojo sobre ella en *El hogar espiritual*, 85-87.

año²⁴ y, posteriormente, por diversos capítulos generales²⁵, puede darse por seguro que, como pensaba ya Zimmerman, ejerció bien su oficio en orden a la observancia religiosa de la provincia²⁶. A su iniciativa tuvo que deberse la revocación hecha por el capítulo general de 1510 de todas las licencias concedidas a los religiosos de Castilla que prestaban sus servicios en las iglesias de los seculares, así como la destitución de fray Miguel de Madrigal de su priorato perpetuo en el convento de Salamanca²⁷. Pero hay que recordar, sobre todo, que fue él quien en 1510 concedía licencia a la priora de la Encarnación de Avila, doña Beatriz Guiera, para el traslado del monasterio a las afueras de la ciudad, «aviendo respecto al zelo e sancto propósito de la dicha señora priora, e cómo su voluntad e deseo hera de mudar a mayor perfección la dicha casa e religiosas»²⁸. Contribuía así a crear el hogar espiritual en el que se formaría algunos años después la futura Doctora Mística, doña Teresa de Cepeda y Ahumada. De ahí que no parezca cierto, como pensaba García Oro, que entre los carmelitas castellanos se ralentizara la iniciativa reformadora una vez desaparecida la reina Isabel el 26 de noviembre de 1504²⁹.

Esta buena actuación de fray Hernando López tuvo que contribuir también a preparar a los religiosos de la provincia, al menos a los mejores, a la aceptación de la reforma más exigente que promoverían los delegados del general Audet en 1530, los cuales, como es ya sabido, no encontrarían excesivas dificultades en su cometido, precisamente porque pudieron contar con la colaboración de religiosos ejemplares en ella, que la gobernarían posteriormente, como Alonso Muñoz, Antonio de Lara, Gregorio Fernández y Alonso González, por no hablar del más conocido fray

²⁴ Cf. *Bullarium Carmelitanum* (4 v., Roma, 1715-1768), III, 203.

²⁵ Cf. *Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum B. V. de Monte Carmelo*, ed. G. Wessels (2 v., Roma, 1912-1934), I, 328, 341, 354.

²⁶ Cf. Benito de la Cruz Zimmerman, *Los provinciales de Castilla*, en *El Monte Carmelo*, 11 (Burgos, 1910), 450-451.

²⁷ Cf. *Acta Petri Terrasse*, ed. Zimmerman, Roma, 1931, 59 y 60.

²⁸ Puede verse el texto completo de la misma en Nicolás González, *El monasterio de la Encarnación de Avila*, (2 v., Avila, 1976-1977), II, 240-242.

²⁹ Cf. *La reforma del Carmelo castellano*, 140.

Angel de Salazar. Y de la realidad y exigencias de la reforma da fe, por otra parte, el éxodo considerable de frailes que no pudieron soportar el rigor de la misma. De ahí que, como concluía con razón Steggink, «aunque la provincia, con sólo seis conventos y el numero de religiosos radicalmente reducido, quedó pequeña y de poca capacidad expansiva, tal depuración surtió efectos muy positivos. Desde entonces el terreno estaba preparado para la introducción de la reforma total»³⁰. De hecho, seguiría avanzando en los años sucesivos y podía considerarse ya como lograda por los años de 1550-1557³¹.

No puede, por lo mismo, decirse que esta reforma tuviera sólo «éxito mediano entre los frailes»³², sobre todo si se tiene en cuenta la promoción cultural que produjo y que daría lugar a una mayor apertura a los poderosos movimientos de espiritualidad que fecundaban por aquel entonces la vida religiosa de España, como ya intenté probar en mi citada obra³³. Sólo así se explica, de hecho, el gran atractivo que ejercían ya por aquel entonces, no sólo el monasterio de la Encarnación entre la sociedad abulense, como es bien sabido, sino también todo el Carmelo castellano, al que se agregarían hombres de cierto ascendiente y cultura. Así, por ejemplo y por aducir sólo los nombres más conocidos, el licenciado Alonso de Villalobos, que, siendo, al parecer, catedrático de Salamanca, profesaba en el Carmen de Avila en 1543 y sería el mejor representante del renacer cultural de la provincia³⁴; o el noble Diego Rengifo quien, siendo ya cura de la iglesia de Santa María de Medina, tomaba también el hábito carmelita en el mismo convento de Avila y sería el fundador del de la misma villa de Medina, en el que entraría poco después fray Juan de

³⁰ *La reforma del Carmelo español*, 37.

³¹ Así se desprende de la *Brevis instructio* que por esos años escribía el mismo general Audet, en la que la provincia de Castilla aparece entre las «totalmente reformadas». Puede verse en A. Staring, *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts*, Roma, 1959, Anhang I, 3, p. 433.

³² Así lo decía T. Alvarez, en su recensión a la citada obra de Steggink, en *Ephemerides carmeliticae*, 17 (1966), 548.

³³ Cf. *El hogar espiritual*, 49-57, 97ss.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 55-57.

Yepes, futuro San Juan de la Cruz, quien probablemente le tuvo de confesor³⁵; o el discípulo del Santo Maestro Avila, Tomás de Carleval, que haría lo mismo y a quien alabaría después Santa Teresa como hombre «de mucha oración y gran experiencia de ella»³⁶.

No creo, por lo mismo, exagerado afirmar que la reforma de Audet fuera como el romper de la alborada que anunciaba el día luminoso que se iniciaría con la aparición de los dos grandes santos del Carmelo, que constituyen, si no los únicos, si los frutos más sazonados de la misma. Ambos estaban llamados a encarnar los anhelos de reforma que, como ha dicho bien García Oro, estaban tomando fuerza, trascendiendo su materialidad jurídica y disciplinar³⁷. Y estaba por tanto en lo cierto Melquiades Andrés al afirmar que ellos «no son los creadores de la espiritualidad carmelitana, sino los restauradores y cimas supremas de la misma y de la mística española de la reforma»³⁸. Y, consiguientemente, no tiene sentido hablar de su obra renovadora como ruptura y discontinuidad con la tradición antigua de la Orden a la que pertenecieron, de la que se sintieron siempre orgullosos y en cuyo seno morirían³⁹.

Creo, por lo mismo, que se equivocan lamentablemente

³⁵ *Ibid.*, 95-96.

³⁶ *Ibid.*, 164-171; cf. la carta de la Santa a Dña. Luisa de la Cerda del 27 de mayo de 1568, en *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, 1982, 873.

³⁷ *La reforma del Carmelo castellano*, 145.

³⁸ *La teología española del siglo XVI* (cf. *supra*, nota 15), I, 158-159.

³⁹ La ruptura vendría después de la muerte de ambos, en 1593 (cf. *Acta cap. gen.* I, 593-594), por causas ajenas a la voluntad de los mismos, dando así ocasión al problema, a mi modesto entender, *falsae suppositionis*, de si los dos santos han de ser considerados como reformadores de una orden antigua o como fundadores de una nueva. Se trata, en efecto, de términos equívocos que habría que precisar. Porque, si se toman en el sentido meramente jurídico que suele ser corriente, habría que decir que no fueron ni lo uno ni lo otro. Tomados, en cambio, en sentido más espiritual y teológico, habrían sido las dos cosas a la vez, en cuanto creadores de un nuevo estilo de vivir el único ideal carmelitano, como una invitación poderosa a las almas generosas a vivirlo en plenitud en una estructura que en teoría cabría considerar como la más adecuada para tal fin, y que no dejaría de influir poderosamente en la antigua, como creo haber demostrado en mi obra *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, 1982.

los que han creído ver que, bajo los conflictos domésticos que surgirían más tarde entre la forma de vida carmelita inaugurada por los dos santos y la anterior, se escondía una querrela entre dos concepciones monásticas, presuntamente antitéticas, como escribía ya abiertamente Baruzi⁴⁰. Presunción que, por lo demás, subyace al modo como han solido presentarse tales conflictos, cuya historia objetiva, como reconocía ya el mismo Baruzi, estaba entonces aún por hacerse, como lo sigue estando hasta ahora, y que él embrollaba aún más haciendo intervenir en ellos, a propósito precisamente del encarcelamiento de San Juan de la Cruz, a la misma Inquisición, para dar así mayor relieve a esa supuesta oposición entre las dos formas de vida.

Que los carmelitas castellanos no tuvieran prevención alguna en contra de la descalcez, lo prueba suficientemente la simpatía inicial con que acompañaron el nacimiento de la misma⁴¹, precisamente porque, como decía el padre José de Jesús Crucificado, ésta no surgía «ni como una especie de rebeldía contra la orden antigua del Carmen, ni como un intento encaminado a reformarla en cuanto tal», sino «como un movimiento nuevo y vigoroso, destinado... a instaurar en la Iglesia una corriente de vida espiritual, profunda y fecunda, que aportase un remedio eficaz» a las necesidades de la Iglesia en aquel tiempo y fuese, al mismo tiempo, un instrumento eficiente de apostolado al servicio de la misma⁴². Simpatía que, a pesar de esos desgraciados conflictos, no se aminoraría en el tiempo posterior, como he intentado probar también en otra parte⁴³. No cabe, por lo mismo, hablar de oposición entre dos concepciones monásticas. Y, en todo caso, esa oposición, si es que se dio, se daría sólo más tarde entre los mismos carmelitas descalzos, y con consecuencias mucho más desagradables para los dos santos, en especial para San Juan de la Cruz, que las que tuvieron que soportar por parte de sus antiguos herma-

⁴⁰ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix* (cf. supra, nota 2), 187-188.

⁴¹ Véase mi obra *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 67-68

⁴² *La reforma teresiana, en Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1963, 398.

⁴³ En mi libro *Santa Teresa San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, que ya he citado (cf. supra, nota 39).

nos⁴⁴.

Ambos, en efecto, habían aceptado el ideal que su Orden les ofrecía y del que sus inmediatos predecesores y sus contemporáneos habían ido tomando, a su vez, una más plena conciencia. Y no intentaron otra cosa sino vivirlo en plenitud y ayudar a sus hermanos a hacer otro tanto, creando al mismo tiempo con indudable originalidad las estructuras más adecuadas para este fin, y pensando sólo en el mayor bien de la Iglesia a través del aumento de la Orden de la Virgen y, en especial, de su provincia de Castilla. Es bien significativo a este respecto lo que dice la misma Santa: «Considerando cuán necesario era, si se hacían monesterios de monjas, que hubiese frailes de la misma regla, y viendo ya tan pocos en esta provincia, que aun me parecía se iban a acabar..., escribí a nuestro padre general una carta suplicándoselo lo mejor que yo supe»⁴⁵.

Los conseguiría, como es ya sabido, sin gran dificultad dentro de su misma provincia, porque en ella había ya muchos que comulgaban con sus mismos anhelos de una mayor perfección. Los primeros serían fray Antonio de Heredia y fray Juan de Santo Matía, a los que irían añadiéndose otros. Y, como he escrito ya en otra parte, tengo la convicción de que «la obra renovadora de la descalcez carmelitana por ellos iniciada se hubiera impuesto por su propio peso como forma común de todo el Carmelo español, si factores y circunstancias externas no hubieran venido a interferirse y a complicar torpemente el desarrollo de la misma»⁴⁶.

⁴⁴ Véanse los trabajos que he citado *supra*, nota 7.

⁴⁵ *Fundaciones*, 2, 5; en *Obras completas*, 680. Sería, por otra parte, tarea inútil recordar aquí los numerosos textos en que la Santa manifiesta con toda claridad su deseo, no de erigirse en fundadora de una nueva orden, sino de contribuir al mejoramiento y aumento de la Orden en que ella había profesado. Baste por todos el de su carta al general Rubeo del 18 de junio de 1575, en la que, exhortándole a olvidar, como padre, los yerros de sus descalzos, le recordaba: «... y mire vuestra señoría que es hijo de la Virgen y que Ella se enojará de que vuestra señoría desampare a los que con su sudor quieren aumentar su Orden» (*Ibid.*, p. 950).

⁴⁶ *El hogar espiritual de Santa Teresa*, 175.

2. Observaciones sobre la vida del Santo

Me he detenido un tanto en estas consideraciones generales sobre el ambiente carmelitano castellano del siglo XVI por considerarlas imprescindibles para comprender debidamente la trayectoria vital de Juan de Yepes, quien en 1563, optaría por vestir el hábito carmelita en el convento de Medina del Campo, recientemente fundado, como ya he dicho, por el padre Diego Rengifo⁴⁷.

Lo hizo, sin duda, tras larga reflexión, no sin algunas dudas y vacilaciones, como advertía Gómez-Menor, «pues al parecer también se sentía inclinado a ingresar en los franciscanos»⁴⁸. Dudas y vacilaciones que descartan totalmente los detalles milagrosos con que algunos biógrafos, fundándose en declaraciones poco convincentes, han solido rodear la vocación del Santo, como los descartaba ya con toda razón el padre Crisógono, de acuerdo con el padre Alonso de la Madre de Dios⁴⁹.

En esta elección consciente de fray Juan, aunque humanamente hablando pudiera influir el hecho de los antecedentes familiares carmelitas existentes en su familia, a los que ya me he referido⁵⁰, fue sin duda decisivo el buen co-

⁴⁷ Tanto sobre este convento como sobre su fundador ofrece nueva documentación, del mayor interés, Balbino Velasco en un trabajo ya preparado y que está para publicarse, al que me remito.

⁴⁸ José Carlos Gómez-Menor Fuentes, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo, 1970, 91-92. Obra ésta de gran interés, en la que aporta nuevos datos — que harían casi cierto, como en el caso de la Santa, el origen judeo-converso del Santo — sobre los parientes del mismo, entre los que hay que contar algún carmelita, como fray Diego de Yepes, que aparece en una escritura del convento de 1515, y al que, como yo sospecho, habría que añadir a fray Andrés de Yepes, que fue provincial de Castilla en 1503 (cf. *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 31-32).

⁴⁹ Cf. *Vida de San Juan de la Cruz*, 43-44. La vida del Santo del padre Alonso, a la que se refiere el padre Crisógono, que se conserva manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 13460, ha sido publicada recientemente por el padre Fortunato Antolín, *Vida, virtudes y milagros del Santo padre Fray Juan de la Cruz*. Madrid, EDE, 1989, 728 p., 21 cm.

⁵⁰ Cf. *supra*, nota 48. Pudo influir igualmente el conocimiento y probable trato familiar que tuvo, siendo niño, con el monasterio de monjas carmelitas existente en Fontiveros, hecho éste al que no se ha prestado apenas atención, como tampoco al ambiente, bastante islamizado, al

nocimiento que él tenía del género de vida del convento de Medina y el convencimiento de que éste respondía mejor que cualquier otro a las exigencias de su vida espiritual. Le atraía la vida recogida y piadosa de los carmelitas y, sobre todo, su gran devoción a la Madre de Dios⁵¹. y hay que desecharlo, por lo mismo, sin reservas, la chufleta, que diría el padre Alonso, recogida en cierta declaración, según la cual, si el Santo se decidió a entrar en él, habría sido porque, al «no estar bien asentado debía ver ciertos desconciertos» y «le pareció que aquello era lo que buscaba», es decir, reformarlo⁵².

He dicho, no sin fundamento, que fray Juan conocía bien la vida del convento de Medina. De hecho, al vestir en él el hábito, era ya un hombre maduro, pues había superado los 22 años de su edad y había llegado a la misma villa cuando tenía solo once. Así lo afirma el padre José de Velasco, en su breve, pero interesante biografía del santo que insertó en la más amplia que escribió del hermano mayor del mismo, Francisco de Yepes, del que, sin duda, se había informado bien, y en la que da como fecha de su nacimiento, no la del 1542, como suele ser corriente, sino la

parecer, del mismo pueblo (cf. *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 28-30).

⁵¹ Son numerosos y bien conocidos los testimonios en este sentido y me ahorro aquí su transcripción. Pero sí conviene añadir un dato significativo, al que no han prestado atención los biógrafos del santo, que confirma todos esos testimonios: la presencia por aquellos años en el mismo convento de Medina del famoso predicador fray Diego Velázquez, al que tal vez pudieron escuchar más de una vez los dos Doctores Místicos, quien en 1580 publicaría en la misma Medina su obra *Regina Coeli*, en dos tomos, cuando tenía, según dice «hecha años ha profesión a esta gran Señora y a su Hijo (I, f. 11r), y que es la mejor muestra de esa devoción de los carmelitas a la misma. El padre Diego había profesado, de hecho, más de diez años antes que fray Juan, el 29 de abril de 1552, en el convento de Avila, aunque debió de vivir la mayor parte de su vida en el de Medina (cf. Pablo M. Garrido, *Doctrina y piedad mariana en la obra de Diego Velázquez, O. Carm.*, en *De cultu mariano saeculo XVI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Caesaraugustae celebrati*, vol. V, Roma, 1984, 67-94).

⁵² Se trata de una relación de María de Jesús (Lerma), conservada en el ms. 12738 de la B. N. de Madrid, que cita Crisógono en el lugar citado *supra*, en nota 49.

de 1540⁵³. Añadiendo que allí «deprendió las letras humanas», primero en el colegio de los niños de la doctrina y después en el de la Compañía de Jesús, que poco antes se había también fundado⁵⁴.

No dice, en cambio, que se confesara y dirigiera espiritualmente con los jesuitas, como lo afirma de su hermano Francisco. Y su silencio acerca de este punto pudiera ser significativo en orden a las preferencias de Juan. Parece ser, de hecho, que éste lo hacía con los carmelitas, probablemente con el ya mencionado padre Rengifo, hombre de indudable prestigio, que, como también he dicho, había sido el fundador de su convento hacia 1556, que convertiría cuatro años después en colegio de gramática, artes y teología⁵⁵.

Y en este colegio, que comenzaba a funcionar como tal en el curso de 1562-1563, como ha venido a probar una carta del jesuita Francisco Olea, escrita desde la misma Medina el 10 de enero de 1563, e incomprensiblemente ignorada hasta ahora⁵⁶, cursaría Juan de Yepes dos años de artes y teología — lo que viene a iluminar el tan debatido problema de los estudios del Santo, que completaría después en la universidad de Salamanca⁵⁷—, mientras resolvía

⁵³ Ver lo que sobre este punto escribo en *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 24-27, donde publico también el texto completo de esa biografía. Los textos de la misma, a los que aludo, *ibid.*, 167-168.

⁵⁴ Sobre el ambiente religioso creado por los jesuitas, que debieron de emular los carmelitas al llegar allí pocos años después, y que tuvo que influir de algún modo en Juan de Yepes, como influyó en Francisco, cf. *Ibid.*, 128-130.

⁵⁵ Ver *supra*, notas 35 y 47. Pero, como advierto ya en *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 37, no puede sostenerse la hipótesis que hacía en *El hogar espiritual de Santa Teresa*, 96, de que hubiera sido también su maestro de noviciado, pues había muerto, al parecer, a finales de 1562.

⁵⁶ Se conserva en Roma, AHSJ (= Archivo Histórico de la Compañía de Jesús), Hisp. 100: *Epist. Hispaniae*, f. 60, en la que, después de haberse referido al gran aceptación de que gozaba su colegio, añadía: «Por lo qual, aunque ay en este pueblo Studio y con particular salario, y aora ha levantado un religioso un collegio donde se lean artes theología y gramática, tenemos más de 120 estudiantes, y los otros, el uno tiene 3 ó 4, y el otro 2 ó 3». El subrayado es mío. Que ese religioso fuese el padre Rengifo, no puede ponerse en duda por lo que he dicho.

⁵⁷ Cf. *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 45-50. Conocemos hasta los nombres de los profesores de ambas disciplinas, como revelará Balbino Velasco en el trabajo a que ya he aludido.

su problema vocacional. De hecho, tomaba el hábito en el mismo convento, casi con toda certeza, el 24 de febrero de 1563, fiesta del apóstol San Matías y aquel año Miércoles de Ceniza, profesando el 25 del mismo mes del año siguiente, en el que por ser bisiesto se celebraba también la fiesta del mismo Apóstol, cuyo nombre añadió al suyo, llamándose fray Juan de Santo Matía⁵⁸.

Puede darse también por cierto, en contra de lo que opinaba el padre Crisógono⁵⁹, que la formación religioso-carmelitana del Santo durante esos dos años, especialmente durante el noviciado, tuvo que ser buena. En este sentido me parece decisivo el testimonio del padre Alonso de la Madre de Dios, al que tampoco se ha prestado demasiada atención, quien recogiendo, al parecer el de los dos mencionados compañeros de fray Juan, Pedro de Orozco y Rodrigo Nieto, a los que pudo llegar a conocer, dice que «siendo [el Santo] novicio se daba mucho a la oración, que para esto y para todos los ejercicios de virtud, *halló enseñanza y buena ocasión en aquel convento*»⁶⁰.

Fue allí, en efecto, donde aprendió a conocer y a amar la Orden de la Virgen, a la que, a su vez, amaba él tan entrañablemente, y a enamorarse profundamente de su ideal, a través sobre todo de la lectura del venerable libro, carta magna de la espiritualidad de la misma, *De la institución de los primeros monjes*, que tuvo que leer con asiduidad, como lo había leído u oído leer Santa Teresa en su monasterio de la Encarnación. Pero de este punto se ha ocupado ya con

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 34-36. Estas fecha se confirman indirectamente por el hecho de que el 20 de junio de 1594, fray Rodrigo Nieto que, como fray Pedro de Orozco, había profesado con él, había ya cumplido los 30 años de profesión (*Ibid.*, 39, nota 24).

⁵⁹ En *Vida de San Juan de la Cruz*, 45; basándose en el supuesto hoy insostenible de que los carmelitas de Castilla no habían admitido las severas leyes reformadoras del general Audet, el cual, como hemos visto, por los años de 1550-1557 contaba ya a la provincia de Castilla entre las que habían abrazado totalmente su reforma; véanse las observaciones que, acerca de este punto hacía ya Steggink, *La reforma del Carmelo español*, 336-339.

⁶⁰ Cf. *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 37-39. El subrayado es mío. En p. 41, recojo otros textos en este sentido, en los que parece aludirse también a esos dos connovicios de fray Juan.

competencia Steggink y no hay por qué insistir sobre él⁶¹.

El hecho posterior, atestiguado por la misma Santa, de que fray Juan, una vez acabados sus estudios, intentase pasarse a la Cartuja⁶², no arguye en ningún caso una disminución de su entusiasmo inicial por el ideal de su Orden, sino todo lo contrario. Manifiesta, en efecto, según creo, su desazón interior ante la dificultad de vivirlo en toda su integridad en su dimensión eremítico-contemplativa, tal como había podido vislumbrarla a través de las páginas del libro de la *Institución*, hacia la que se sentía, sin duda, especialmente atraído. Había sido éste un fenómeno bastante corriente en la Orden a lo largo de su historia, desde que ésta había pasado en 1247 a alistarse entre las mendicantes, y un ejemplo bien cercano al del Santo era el de su futuro compañero en la iniciación de la descalcez fray Antonio de Heredia, quien, a su vez, como dice la misma Santa de Avila, «tenía ya determinado de irse a los cartujos»⁶³. La nostalgia de los orígenes primitivos, estrictamente eremíticos, había producido desde un principio briosas reacciones, como la bien conocida protagonizada por el general Nicolás el Francés⁶⁴.

⁶¹ Otger Steggink, *L'enracinement de Saint Jean de la Croix dans le tronc de l'Ordre Carmelitaín*, en *Actualité de Saint Jean de la Croix*, Bruges, 1970, 51-78; traducido al castellano en *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1974, 99-129, con el título de *Arraigo carmelitano de San Juan de la Cruz*. Pero falta aún un estudio comparativo entre la doctrina de este libro y la del Santo, que sería revelador y confirmaría, según creo, la afirmación que hacía ya el padre Crisógono de que éste habría recogido de él las líneas generales de la espiritualidad carmelitana para trazar con ellas su «Monte», en cuyas laderas roqueñas quedarían ya grabadas para siempre (cf. *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, 41). Pueden verse ahora las observaciones que acerca del valor de ese libro, refiriéndose al influjo del mismo en Santa Teresa, hace A. Sicari, *Contemplativi per la Chiesa*, Roma, 1982, 159-164.

⁶² Cf. *Fundaciones*, 3, 17; en *Obras completas*, 685.

⁶³ *Ibid.*, 3, 16.

⁶⁴ Véase la introducción de A. Staring a su edición crítica de la famosa carta del general *Sagitta ignea*, en *Carmelus*, 9 (1952), 237-307. Que la reacción de Santo, como la de Santa Teresa, se inscribiera de algún modo en esta línea, no me parece dudoso, aunque su equilibrio sobrenatural les impidiera comulgar con las conclusiones extremosas del famoso general. Con estas reservas, me parece aún válida la obra de Jean

Así se explica el que fray Juan se dejara convencer tan fácilmente por la Santa, apenas ésta le ofreció la posibilidad de poder realizar ese su ideal dentro de la misma Orden, como ella misma dice en el lugar a que acabo de referirme. Y la única condición que le impuso de que «no se tardase mucho», manifiesta igualmente que compartía con ella la «determinada determinación» de entregarse totalmente al Señor mediante la perfecta observancia de su Regla, «venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, travájese lo que se travajare, mormure quien mormurare...»⁶⁵.

Como ha notado también Melquiades Andrés, esta palabra sustantiva: «determinación», con sus concreciones verbales y adjetivas, necesitaría un estudio psicológico y hasta filológico, puesto que expresa bien lo más característico de la nueva actitud de la Santa en la segunda época de su vida⁶⁶. Y creo, por mi parte, que lo mismo podría decirse de la del Santo. Ellos no reaccionaban simplemente contra las estructuras externas de la Orden de su tiempo, que, como hemos visto, habían ido mejorando como consecuencia de la reforma de Audet y habían alcanzado un nivel aceptable, sino que querían estimular a sus hermanos y hermanas de hábito a la vivencia plena del ideal eremítico-contemplativo, que su Regla les proponía, abandonando una cierta «aurea mediocritas», en la que, al parecer, se ha-

le Solitaire (Louis de Lallemant), *Aux sources de la tradition du Carmel*, Paris, 1953. Véanse, en especial, las pp. 37-46.

⁶⁵ *Camino* (Valladolid) 21, 2; en *Obras completas*, 323. Pero este mismo hecho parece hacer menos probable la pretensión de los biógrafos del Santo de que éste hubiera comenzado a observar ya desde su mismo noviciado la llamada «Regla primitiva». Véase lo que sobre este punto he escrito en *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 41-43. Por lo demás, me parece exagerado y fuera de lugar el énfasis puesto por la historiografía descalza en esa «Regla primitiva» (que no era tal), en oposición a la llamada «Regla mitigada», de las que ni la Santa ni sus contemporáneos tenían noticia exacta. Como es sabido, Santa Teresa «descubrió» la primera cuando ya tenía premeditada su obra renovadora, y no dudó en tomar, tal vez sin advertirlo, de la mitigada el punto de la recreación en común, tan importante en la estructuración de su estilo de vida carmelitano, recurriendo también a ella para la dispensa de poder carne cuando lo creyó conveniente. Pueden verse ahora los dos buenos estudios de L. Saggi y T. Alvarez, en *Un proyecto de vida. La Regla del Carmen hoy*, Madrid, 1983, 133-147, 148-163.

⁶⁶ En su prólogo a mi obra *El hogar espiritual*, 9.

bían instalado⁶⁷. Era sencillamente como una llamada al heroísmo, tan característico de aquella época⁶⁸.

Todo esto me parece indispensable para poder comprender adecuadamente la obra iniciada por los dos santos, en el sentido que ya he indicado con palabras del padre José de Jesús Crucificado⁶⁹. Y justifica lo que ya he escrito acerca de este punto⁷⁰. Ninguna inquietud «reformista», entendiendo el término «reforma» en el sentido propio y específico que suele ser corriente, aparece entre las motivaciones de esa su obra renovadora. Se limitarían sencillamente a crear un nuevo estilo de vida, en el que la realización del ideal contemplativo de su Orden, cuyo valor evangélico y eclesial supieron intuir con profundidad inigualable, fuera más fácilmente asequible, sin que les pasase nunca por mientes la idea de imponerlo de algún modo a sus hermanos o hermanas de hábito.

Y que fuera realmente así lo probaría clara y suficientemente su actuación posterior respecto de la Encarnación de Avila. Ni ella, como priora por voluntad del visitador apostólico Pedro Fernández durante tres años, de 1571 a 1574, ni él, como confesor por deseo de la Santa durante otros cinco largos⁷¹, intentarían nunca imponerle la estructura de vida de la descalcez, que ellos habían abrazado, y se contentarían, consiguiéndolo sin duda, con llevar a sus hermanas a la vivencia íntima y profunda del ideal contemplativo de la Orden, que era, a su vez, el suyo propio⁷². Eran, de hecho, demasiado humildes y realistas como para

⁶⁷ Véase lo que yo decía acerca de esto, *ibid.*, 85.

⁶⁸ Cf. A. Huerca, *La vida cristiana en los siglos XV y XVI*, en *Historia de la espiritualidad* (4 v., Barcelona, 1969), II, 129-131, donde se alude a otra bibliografía sobre este punto y, en especial, al minucioso estudio de G. Weise, *Das element des Hieroieschen in der spanischen religiösen Literatur der Zeit der Gegenreformation*, en *Gesammelte aufsätze zur Kulturgeschichte spaniens*, 10, Münster Westfalen, 1955, 161-304. Puede verse también C. Peters-A. Ruiz, *I mistici spagnoli*, en *Grande antologia filosofica*, IX (Milano, 1964), 2334-2336.

⁶⁹ Cf. *supra*, p. 527, nota 42.

⁷⁰ Cf. *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 68-72.

⁷¹ Véanse las observaciones que hago acerca de este período de la vida del Santo, *ibid.*, 79-85.

⁷² Remito a mi obra *Santa Teresa San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, 1982, 20-27, 173-178.

pretender monopolizar ese ideal, como si sólo pudiera ser vivido en el molde de la descalcez, aun concediendo que éste fuera el más adecuado para ese fin. De ahí — vuelvo a insistir — que no vieran tampoco nunca oposición alguna entre el estilo de vida por ellos elegido y el que vivían sus hermanos y hermanas de hábito, ni mucho menos que concibieran el suyo como rotura total con el de estos últimos.

Como concluía allí, la idea «reformista», propiamente dicha, no pertenecía al núcleo esencial de la intuición de los dos santos. Se introduciría en su obra sólo posteriormente, y en contra, sin duda de su voluntad, por la intromisión indebida y excesiva del rey Felipe II, quien, de acuerdo con su conocida política, quiso imponer a los carmelitas antiguos su propia reforma a través de visitantes extraños a la Orden, sirviéndose también como de instrumento, mientras le convino, de la ya existente descalcez. Fue como una trampa, astutamente urdida, en connivencia con el nuncio Ormaneto, en la que caerían — hay que admitirlo honestamente como lo admitiría la misma Santa — un tanto ingenuamente el padre Jerónimo Gracián, y, menos ingenuamente tal vez, otros descalzos⁷³.

Se originarían así los malentendidos entre las dos ramas con los consiguientes conflictos caseros, mal comprendidos y peor explicados hasta ahora, como ha visto bien T. Egido. Se ha deformado, efectivamente, como él dice, a veces hasta lo grotesco, diversos aspectos de esta realidad, y muy especialmente «el proceso reformador de la Santa, sobre todo cuando se enfrentó con la ineludible expansión de sus monasterios y la materialización de la reforma masculina. La serie de dificultades que cortejan esta historia corta pero densa hasta la independencia del tronco

⁷³ Así parece desprenderse de lo que escribía al general Rubeo el 18 de junio de 1575: «Aunque ellos [los descalzos] justifican su causa..., no los puedo dejar de echar culpa. Y parece van entendiendo que fuera mejor haver ido por otro camino por no enojar a vuestra señoría» (en *Obras completas*, 947); y a finales de enero (?) de 1576: «Como el demonio gana tanto en que las cosas se entiendan a su propósito, así deve haver ayudado a que sin querer hayan atinado mal a los negocios. Mas mire vuestra señoría que es de los hijos errar y de los padres perdonar y no mirar sus faltas» (*Ibid.*, 968).

carmelitano antiguo, el entramado de parones, persecuciones de la Madre, de sus secuaces, del Padre Gracián, de San Juan de la Cruz, las sinuosidades de la separación, se contemplaban como el efecto natural de celotipias de los calzados y la movilización de todos los resortes (nuncio incluido) a su alcance. Era la visión maniquea de buenos y malos»⁷⁴.

De hecho, mientras los intentos del rey se llevaron a cabo con la sagacidad, tino y prudencia del padre Pedro Fernández, no surgirían grandes problemas entre los carmelitas de Castilla y los descalzos. Y fray Juan de la Cruz, como seguramente también la Santa, pudo alegrarse con los decretos por él establecidos en el capítulo de San Pablo de la Moraleja de 1571, al que tuvo que asistir, aunque sus biógrafos no lo digan⁷⁵, cuya lectura, como han hecho notar Efrén-Steggink, «deja perplejos; son normas tan de descalzo que todos parecen uno. Y tal era - añaden - en realidad su intención; mas la realizaba con tal destreza que nadie se alarmó, si no fue dos años más tarde, y por otras causas»⁷⁶.

Causas que, como es sabido, provendrían fundamentalmente del diferente sesgo que entre tanto habían comenzado a tomar los acontecimientos en la provincia de Andalucía, bajo la dirección del visitador padre Vargas, mucho menos hábil y prudente que el padre Fernández, con la complicidad de los mismos descalzos. Lo que vendría a repercutir de algún modo en el Carmelo castellano, rompiendo la buena armonía que hasta entonces había existido entre calzados y descalzos⁷⁷.

Desgraciadamente, los efectos de esta repercusión de los

⁷⁴ En *Perfil histórico* (cf. *supra*, nota 3), 28.

⁷⁵ Véase lo que sobre este punto digo en *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 77-78. Sobre el mismo capítulo, el único que se celebró entre 1567 y 1576, en contra de lo que suelen decir los mismos biógrafos, que hablan de otros dos que se habrían celebrado en 1570 y 1573, ver también mi trabajo *S. Teresa priora de la Encarnación de Avila. Intervención del P. Angel de Salazar*, en *Monte Carmelo*, 95 (1987), 73-82.

⁷⁶ Efrén de la Madre de Dios-Otger Steggink, *Santa Teresa y su tiempo* (cf. *supra*, nota 20), II.2, 540.

⁷⁷ Puede verse ahora la exposición objetiva, según creo, aunque un tanto descarnada, de los mismos, a base sobre todo de la documentación publicada en *Documenta primigenia* ab Instituto Historico Teresiano edita, 4 v., Roma, 1973-1985 (*Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, 1-4), en L. Saggi, *Le origini dei Carmelitani Scalzi* (cf. *supra*, nota 6), 44-60.

conflictos que se siguieron, en los que Santa Teresa, muy a pesar suyo, se vio necesariamente envuelta, sin que lograra encontrar la solución, recaerían sobre todo en el santico de fray Juan, que se había mantenido un tanto ajeno a los mismos, mientras desempeñaba con gran provecho su oficio de confesor en el monasterio de la Encarnación. Su paso a la jurisdicción del padre Gracián, en virtud de la decisión del nuncio Ormaneto del 3 de agosto de 1575⁷⁸, y sobre todo su probable conflicto con el provincial Gutiérrez de la Magdalena, como consecuencia de su intervención en el asunto de la elección «machucada» de la Santa como priora del mismo monasterio en 1577, harían que fuera a dar con sus huesos a la cárcel del convento de Toledo.

De este triste suceso de la vida del Santo, que evidentemente se ha desorbitado y dramatizado con exceso, me he ocupado con alguna detención en mi última obra, a la que me vengo remitiendo⁷⁹, y no quiero volver sobre él. De lo que allí digo creo se desprende con claridad que es hora ya de acabar de presentar este doloroso episodio desde las perspectivas históricas que han solido ser corrientes de considerarlo como la culminación de una pretendida «persecución sistemática» de los carmelitas descalzos por parte de los calzados, ordenada a la «destrucción total» de la misma descalcez.

Pero renunciar a esta presentación simplista, que, más que a la realidad, responde a una evidente caricatura, no es querer negar la trascendencia que esta experiencia dolorosa tuvo en la maduración de la vida espiritual de fray Juan. La cárcel, aunque probablemente menos dura de lo que solía ser corriente en aquel tiempo⁸⁰, le procuraría, de hecho, la

⁷⁸ El documento, en *Documenta primigenia*, I, 221-223; cf. *supra*, nota 71.

⁷⁹ *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 87-97, donde me ocupo también del intento anterior, a finales de 1575 o principios de 1576, según se dice, de removerlo de su casita de la Encarnación, no del todo claro.

⁸⁰ Es ilustrativo a este respecto el hecho, sobre el que ha llamado la atención Balbino Velasco, de que, pocos años después, en 1597, el provincial carmelita de Aragón mandara destruir la existente en el convento de Valencia por considerarla evidentemente inhumana (*El convento del Carmen de Valencia en los siglos XIII al XVI*, en *Carmelus*, 35 [1988], 116).

percepción sensorial y la intuición profunda de la realidad que está a la base del símbolo de la *noche oscura*, tal vez el más original y fecundo, que cantaría en su poema y explicaría en su tratado del mismo nombre. Y allí mismo, como es bien sabido, compondría también las maravillosas estrofas de su *Cántico espiritual*, fruto espléndido de su participación en el misterio del abandono y de la muerte de Cristo, que expresaría gráficamente en su famoso diseño de la crucifixión del mismo⁸¹.

En su posible y probable participación en el conflicto de las monjas de la Encarnación con el provincial de Castilla, al que, de hecho, estaban sujetas, en la que habría que buscar la causa única e inmediata de su encarcelamiento, y no en esas otras sospechas infundadas, no se dio, por otra parte, rebelión alguna contra la autoridad de su Orden⁸², de la que, como de la Iglesia, se sintió siempre hijo fidelísimo, al igual que Santa Teresa, sino simple desacuerdo entre el ejercicio concreto de la autoridad del provincial en ese caso y lo que él creía exigencias ineludibles de su conciencia. Y fue, sin duda, la fidelidad a esas exigencias la que le llevaría a la aceptación consciente y tranquila de las consecuencias menos gratas que se le siguieron. Sumisión, sí, pero no meramente pasiva, como lo revela claramente su huida de la cárcel toledana.

⁸¹ Este dibujo del Santo, conservado todavía hoy en el monasterio de la Encarnación de Avila como preciada reliquia, lo había heredado de él Ana María de Jesús, una de su más fieles discípulas del mismo monasterio, y lo tuvo en su poder algún tiempo el padre Juan de San José, O. Carm., confesor también de la misma, según él mismo declaraba en su deposición para el proceso del Santo. Puede verse el texto completo en mi obra *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, 369-373. Como advertía ya Eulogio Pacho, la relación del padre Juan de San José sobre el origen de ese famoso crucifijo constituye la fuente más directa y minuciosa (cf. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969, p. 77, nota 53).

⁸² Así lo piensa José G. Nieto, *Místico, poeta, rebelde, santo; en torno a San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982, quien basándose en esa inadecuada presentación de este suceso de la vida del Santo, cree poder ver en su actitud una experiencia en su propia vida de la crisis de conciencia del siglo XVI y una confirmación de su tesis sobre la *paradoja* como característica del pensamiento-experiencia de fray Juan, calificándole como un *rebelde sumiso* (*Ibid*, 257). Véase *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes*, 103-105.

Es la misma actitud que tomaría después en los conflictos internos de la misma descalcez a propósito de la actuación de los padres Doria y Diego Evangelista, oponiéndose siempre con nobleza y valentía, sin rehuir nunca las consecuencias, al ejercicio de la autoridad que no sabe respetar las exigencias éticas en que se funda. Es bien revelador en este sentido lo que el Santo escribía por aquel tiempo al padre Juan de Santa Ana, al comunicarle éste las noticias que corrían de que querían quitarle el hábito, como habían hecho antes con el padre Gracián: «Hijo, no le dé pena eso, porque el hábito no me lo pueden quitar sino por incorregible e inobediente, y yo estoy muy aparejado para enmendarme en todo lo que hubiere errado y para obedecer en cualquier penitencia que me dieren»⁸³.

Con este mismo espíritu había aceptado antes también la penitencia que le había impuesto el provincial Gutiérrez de la Magdalena, poniendo en práctica lo que después enseñaría en una de sus *Cautelas*: «entender que no has venido al convento sino a que todos te labren y ejerciten»⁸⁴. Lo que le permitiría conservar siempre «la santa paz», que no perdería tampoco en las duras circunstancias del momento de su muerte, en el que, remedando a la Santa de Avila, por más que sus biógrafos no lo digan expresamente, no dejaría de repetir en lo más íntimo de su alma: «¡Al fin, muero hijo de la Orden!». Poco antes había pedido, de hecho, humildemente al padre prior Francisco Crisóstomo, que no le había ahorrado sufrimientos en esos sus últimos días, el hábito de la misma: «Padre nuestro, allí está el hábito de la Virgen que he traído a uso; yo soy pobre y no tengo con qué enterrarme. Por amor de Dios, suplico a vuestra reverencia que me le dé de limosna»⁸⁵.

Y dentro de su Orden moría, como es sabido, el 14 de diciembre de 1591, dos años antes de que el padre Doria y sus afines consumaran el desgarró completo de esa Orden de la Virgen, a la que él, como la misma Santa Teresa, se

⁸³ En *Obras completas de San Juan de la Cruz*, ed. de José Vicente Rodríguez y Federico Ruiz Salvador, Madrid, 1980, 1298.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁵ Declaración de fray Diego de Jesús, enfermero del Santo, en su última enfermedad, citado por Crisogono, *Vida*, p. 401, nota 105.

había sentido siempre entrañablemente vinculado⁸⁶.

Todo esto justifica sobradamente, según creo, la afirmación que había hecho ya antes y con la que cerraba también mis observaciones acerca de la vida del Santo en mi última obra sobre el mismo y sus relaciones con su hermano Francisco de Yepes, que aquí he querido presentar de algún modo a mis lectores: que «fray Juan de la Cruz no había dejado de ser uno más de casa por el hecho de haber pasado a la descalcez». Y los múltiples testimonios que recogía, y que podrían multiplicarse, acerca del amor, de la veneración y estima que los carmelitas antiguos posteriores han manifestado siempre hacia él, prueban igualmente que «las contiendas caseras que el ulterior anómalo desarrollo de la misma descalcez había suscitado, habían sido sólo como una nube de verano que, al disiparse en breve, había contribuido a que brillara con mayor esplendor la santa vida de su hermano, del que todos se sentían orgullosos, como orgullosos seguirían sintiéndose todos sus sucesores a través de los siglos»⁸⁷.

⁸⁶ La separación jurídica plena de los descalzos sólo tendría lugar en el capítulo general de Cremona de 1593, como ya he dicho (cf. *supra*, nota 39).

⁸⁷ *Santa Teresa San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, 181-182.