



**BOLETIN
MENSUAL**

JULIO / AGOSTO

Orden Tercera del Carmine

2011

Comisión Internacional Carisma y Espiritualidad

La Puritas Cordis

en la tradición bíblica y carmelitana

Tercera Parte

Por

Comunidad Carmelita de Bourges

II. DESARROLLOS

4. JUAN SORETH (1394-1471): *Exhortaciones sobre la Regla*

A lo largo de todas las *Exhortaciones sobre la Regla*, Juan Soreth utiliza ampliamente el término "corazón" usado de modo absoluto. Así, por ejemplo, cuando Juan Soreth dice que hay que "amar a Dios con todo el corazón y con toda el alma", lo asocia a la virtud de la caridad (Carith). Quizá este pasaje está tomado de la *Institución de los primeros monjes*. En otros pasajes hay que comprender "corazón" en un registro antropológico o bíblico.

El término corazón se encuentra en un contexto claramente afectivo: "Amad, pues, al Señor vuestro Dios con todo el afecto de vuestro corazón"

Comentando la Regla, Soreth nos recuerda que hay que "fortalecer el corazón con pensamientos santos": no olvidemos que estos nacen del corazón del hombre espiritual. En este pasaje, Soreth utiliza una expresión equivalente a corazón: "la de la conciencia"

Soreth asocia al término "corazón" nombres, verbos o adjetivos: "corazón endurecido"⁴¹, "la perfección de su corazón"⁴², "con esplendor y con corazón"⁴³, "aspiraciones del corazón" (= afectos, pensamientos), "los superiores han de alimentar los corazones con una leche dulcísima", "fortaleced vuestro corazón con pensamientos santos", "la contricción del corazón", "soledad del corazón"⁴⁸, en oposición a soledad del cuerpo y "movimietnos del corazón"

El término corazón está asociado a la práctica de la meditación en la celda. "La meditación se ocupa de las costumbres para tomar todos los movimientos del corazón y ver de dónde vienen y adónde tienden. Los movimientos del corazón tienen un origen a veces manifiesto y a veces oculto. Todo movimiento bueno viene de Dios, todo movimiento claramente malo viene de la carne y del demonio. Todas las aspiraciones que nacen invisiblemente en el corazón vienen de estas causas". Así pues, hay que aprender a hacer el discernimiento de los movimientos del corazón para progresar en la vida espiritual.

En otro pasaje Soreth dirá que "la finalidad de todo religioso y la perfección de su corazón consiste en tender a la oración continua, ininterrumpida y perseverante". Esta cita nos recuerda la antigua tradición del Carmelo, que enseña la práctica de la "rumiación de la Palabra", hasta que llegue a ser oración continua, y este tipo de oración brota del corazón del hombre: es la oración aspirativa, ya practicada por los antiguos monjes del desierto. Por otro lado, la tradición oriental nos habla también de la "oración del corazón", en especial en el librito del *Peregrino ruso*.

Nuestro autor, citando el Prólogo de la Regla del Carmelo, nos habla de la pureza del corazón: "Cada cual, para servir a Jesucristo, ha de vivir y servirlo fielmente con un corazón puro y una buena conciencia". Juan Soreth no nos explica mucho esta frase, y se contenta con insertarla, con la Regla, en la más pura tradición de los Padres del Desierto. Con todo, la expresión "pureza de corazón" puede ser sustituida, en Juan Soreth, por algunas expresiones equivalentes. Así cuando distingue castidad de continencia, nos muestra que la castidad es una virtud concedida "a los que permanecen 'vírgenes de espíritu' y en la carne, como hicieron Juan el Bautista, Juan Evangelista, nuestros Padres Elías y Eliseo". Después de todo un trabajo ascético, la pureza es para él "la integridad del espíritu".

El cita dos preceptos: "Conserva tu corazón con todo el cuidado posible" y "no conozco mujer y todavía soy virgen" para explicar que la incorrupción de la carne no es solamente la continencia sexual, sino sobre todo conservar "la integridad del corazón", sinónimo de pureza de corazón.

Soreth nos muestra que, aunque luchemos para conservar la continencia, no por esto tenemos la "pureza perpetua" de la castidad o de la "pureza del espíritu", ya que esta es don de la "gracia de Dios", es decir, "se debe a la elección de la que se es objeto por parte de Dios"

Se halla también la expresión "inviolable pureza de alma"⁵⁵, que puede entenderse fácilmente como "pureza de corazón".

Por último, por lo que se refiere a la conducta espiritual del carmelita en el coro, Soreth dice que ha de aprender a "gustar" lo que canta, porque "los salmos ofrecen un sabor al corazón como el alimento lo orece a la boca". Observemos de paso en esta cita la relación íntima entre la Palabra de Dios y el corazón. Así se ha de aprender a alabar a Dios con la voz y con "el corazón", en otras palabras, con todo nuestro ser. A este respecto, citando a San Bernardo, Soreth dice: "No es útil cantar solo con la voz, sin dirigir el corazón hacia Dios, ya que Dios, al que no se le oculta nada de lo que se hace mal, no busca la belleza de la voz, sino la pureza del corazón"⁵⁶.

Y hablando del "Padrenuestro", Soreth opone el término corazón "a los labios": "para que se pida más con el corazón que con los labios"⁵⁷.

5. JUAN DE LA CRUZ (1542-1591): La *Subida del Monte Carmelo*.

Tratar el tema de la "pureza de corazón" en un autor tan rico como Juan de la Cruz no es tarea fácil. Por eso nos limitaremos al análisis de la *Subida del Monte Carmelo* y de una parte de la *Noche Oscura*⁵⁸.

Juan de la Cruz habla de "pureza de corazón" en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche Oscura*. Por ejemplo: "El cual [Dios] solo mira [a] la fe y pureza de corazón del que ora" (MC III, 36, 1); "Y las ceremonias con que él nos enseñó a orar sólo es una de dos: o que sea en el escondrijo de nuestro retrete, donde sin bullicio y sin dar cuenta a nadie lo podemos hacer con más entero y puro corazón" (MC III, 44, 4); "Debes... mirar que tu conciencia esté pura y tu voluntad entera en Dios" (MC III, 40, 2); "y por el consiguiente, [el alma goza] de pureza de conciencia y de alma, que es más" (MC III, 6, 1); "Cor mundum crea in me, Deus (Oh Dios, crea en mí un corazón puro)" (NO II, 12, 1); "acostumbrándolas [a las almas], como habemos dicho, a la pureza de espíritu en la fe oscura, que es el medio de la unión" (MC II, 19, 14).

Si consultamos las Concordancias⁵⁹ de las obras de Juan De la Cruz, veremos que existe una gran cantidad de términos equivalentes a la pureza de corazón. Hallamos el término corazón 305 veces; puro 175; purgar 142; purgación 100; pureza 76, purificar 63; purgativo; purificación⁶⁰.

Además Juan define con una precisión magistral lo que entiende por ese término: "Porque la limpieza de corazón no es menos que el amor y gracia de Dios: porque los limpios de corazón son llamados por nuestro Salvador [bienaventurados]" (NO II; 12, 1). La pureza de corazón es simplemente la renuncia a los apetitos que agobian al alma impura; el alma busca continuamente la Pureza, que es Dios mismo, pues la pureza de corazón es un preceso de separación de uno mismo y de apertura a Dios, realizado con el fin de la unión por amor.

En él la pureza de corazón no se detiene al solo nivel de la ascesis del corazón, sino que se ha de hablar de la pureza del espíritu y del alma, pues toca todas las partes de la antropología.

⁵⁵ *Exhortaciones*, pp. 96 y 133.

⁵⁶ *Exhortaciones*, p. 137.

⁵⁷ *Exhortaciones*, p. 140.

⁵⁸ Usamos aquí JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1980, 2ª ed., preparada por José Vicente Rodríguez.

⁵⁹ *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, edición preparada por Juan Luis ASTIGAR-RAGA, Augusti BORREL y F. Javier MARTÍN DE LUCAS, 1990, Roma, Teresianum.

⁶⁰ Cf. Concordancias: corazón (col. 441-445); pureza (col. 1502-1503); purgación (col. 1503-1505); purgar (col. 1505-1507); purgativo (col. 1507-1508); purificación (col. 1508); purificar (col. 1508-1509); puro (1509-1512).

Este proceso de purificación global acompaña de modo distinto todo el camino espiritual del alma. Por eso ha de pasar el alma por una "noche oscura" para llegar "a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios" (MC Prólogo 1).

Para Juan de la Cruz, el término "noche" indica el paso del alma a la unión con Dios, y en este sentido hay tres tipos de noches: "la del sentido (apetitos), la de la fe (espíritu) y la del término (Dios mismo). Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios" (MC I, 2, 1). "Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche [natural]" (MC I, 2, 5).

En esta noche, Dios conduce al alma "por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad" (MC Prólogo 4). Esta es una prueba dura. De hecho, el alma "no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios" (MC Prólogo 5). "Le da Dios aquella luz de conocimiento en aquella noche de contemplación" (MC Prólogo 5), de la que se deriva su gran sufrimiento.

Juan le pide al confesor que deje al alma tranquila, que no la desanime, porque Dios la purifica personalmente (MC Prólogo, 5). Él da "señales" que hacen comprender si un alma está ya en el estado de purificación, la de los sentidos o la del espíritu (MC Prólogo 6).

En Juan de la Cruz la primera noche o purificación es la de los sentidos. El alma es llamada por Dios a salir de su "cascarón" para salir hacia Él: es la invitación al "éxodo" espiritual.

La pureza de corazón aparece como una condición sine qua non para liberar al alma de todo apego desordenado y de los hábitos de las imperfecciones que son un obstáculo a la unión con Dios. Juan nos lo dice utilizando una imagen muy delicada: el ave asida a un hilo delgado (MC I, 11, 4-5).

El alma ha de pasar a través de un duro proceso de purificación de su afectividad (MC I, 4, 1). La causa de esta purificación de la afectividad del alma está en el hecho que "dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto": o el amor a las tinieblas o el amor a Dios.

Otra causa vendría de una ley del amor: "Porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado... [y] no sólo iguala, más aún sujeta al amante a lo que ama" (MC I, 4, 3). El alma es, pues, invitada a no dar su corazón a los ídolos, porque el amor produce igualdad y semejanza entre los que se aman (MC I, 4, 4).

Así en esta noche, "le mandó que quemase el corazón del pez, que significa el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo, el cual, para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios" (MC I, 2, 2).

Juan de la Cruz no excluye, pues la necesidad de la práctica de la ascesis cristiana (= despojarse de los apetitos y hacer penitencia) (MC I, 5, 7); al menos en esta fase de la purificación de los sentidos.

El alma penetra en esta noche de los sentidos "en dos maneras: la una es activa; la otra, pasiva. Activa es lo que el alma puede hacer y hace de su parte para entrar en ella... Pasiva es en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se ha como paciente" (MC I, 13, 1).

La finalidad de la purificación es la divinización del alma y de todas sus facultades. Por otra parte, esta noche de purificación quiere "pacificar esta morada" de modo que el alma sea libre de "gozar de la unión con su Amado" (MC I, 15, 1-2; I, 5, 7).

Juan de la Cruz nos indica también cuáles son los daños de la impureza del alma: "el uno es que la privan del espíritu de Dios, y el otro es que al alma en que viven la cansan, atormenta, oscurecen, ensucian y enflaquecen y la llagan" (MC I, 6, 1).

Podríamos decir que la pureza del corazón prepara el alma a recibir el espíritu de Dios en su plenitud. Esta misma pureza del corazón eleva el alma a la mesa del espíritu increado de Dios (MC I, 6, 2-3), y por eso obliga al alma a liberarse de todos los apetitos, por pequeños que sean, porque para llegar a la unión divina, la voluntad del alma no puede tener en ella nada contrario a la voluntad divina (MC I, 11, 2).

Hay, pues, una relación entre purificación y contemplación. De hecho, "esta primera noche pertenece a los principiantes al tiempo que Dios los comienza a poner en el estado de contemplación, de la cual también participa el espíritu" (MC I, 1, 3).

El alma, "pasando por la primera noche, que es privarse de todos los objetos de los sentidos, luego entra el alma en la segunda noche, quedándose sola en la fe" (MC I, 2, 3). Esta "pertenece a los ya aprovechados, al tiempo que Dios los quiere ya [comenzar a] poner en el estado de la unión con Dios; y ésta es más oscura y tenebrosa y terrible purgación" (MC I, 1, 3). Esta noche produce la "pureza del espíritu" (MC II, 11, 10).

En esta segunda purificación, el alma "se quedó ella a oscuras de toda lumbre de sentido y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional para subir por esta divina escala de la fe, que escala y penetra hasta lo profundo de Dios" (MC II, 1, 1; cf. también MC II, 1, 2).

En esta segunda noche, la del espíritu, Juan de la Cruz introduce, pues, la purificación de las tres potencias superiores del alma, es decir: el intelecto, la memoria y la voluntad. Las tres virtudes teologales son el objeto sobrenatural de estas tres potencias (MC II, 6, 1). En otros términos, el intelecto se perfecciona "en la tiniebla de la fe, y cómo la memoria en el vacío de la esperanza, y cómo también se ha de enterar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios" (MC II, 6, 1). "La caridad, ni más ni menos, hace vacío en la voluntad de todas las cosas, pues nos obliga a amar a Dios sobre todas ellas" (MC II, 6, 4). La purificación de las potencias es necesaria porque "a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es" (MC III, 2, 3). Ella permitirá al alma llegar a la unión.

En esta noche, la unión de la que se habla no es "unión permanente" sino "transeúnte" (MC II, 5, 2). Se trata de una unión de "transformación" del alma en Dios, una unión que no existe siempre, sino solo cuando se tiene semejanza de amor (MC II, 5, 4).

En este sentido "renacer en el Espíritu Santo en esta vida, es tener un alma similitima a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección, y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente" (MC II, 5, 5). El ejemplo del rayo de sol (MC II, 5, 6) nos ayuda a comprender mejor esta unión mística.

Por lo que se refiere a la disposición del alma a esta unión, se ha de saber que "no es el entender del alma, ni gustar, ni sentir, ni imaginar de Dios ni de otra cualquier cosa, sino la pureza y amor, que es desnudez y resignación perfecta de lo uno y de lo otro sólo por Dios; y cómo no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza; y cómo según la proporción de la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios, en más o en menos; aunque no será perfecta, como digo, si del todo no está perfecta, y clara, y limpia" (MC II, 5, 8). Hay, pues, una relación entre pureza de corazón y visión de Dios (MC II, 5, 9-11).

Es interesante ver que la frase "en medio de la noche" significa para Juan de la Cruz la vida contemplativa (NO I, 8, 1). Ahora bien, para él, "contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios" (NO I, 10, 6). Aquí el alma goza "de la libertad del espíritu, sin oscurecimiento y cambio de los sentidos" (NO II, 2, 2) (?).

Además, Juan de la Cruz utiliza la expresión "noche de la contemplación" como sinónimo de "purificación espiritual" (NO II, 2, 1) (?).

Para Juan de la Cruz, el alma puede esperar a Dios gracias al medio admirable de la fe. Pero Dios "es naturalmente para el alma una tercera causa de tiniebla, y es él quien forma la tercera parte de la noche" (MC I, 11, 2) (?).

Según Juan de la Cruz, "mediante la segunda noche, que es fe, se va comunicando al alma, en tanto que se va haciendo la dicha comunicación muy más oscura que estotras" (MC I, 2, 4).

Ordinariamente esta tercera noche está marcada por densas tinieblas y es seguida inmediatamente por la unión con la esposa: asistimos aquí a la transformación del alma en Dios por amor. ¡El alma descubre el Amor Puro!

Finalmente, a modo de conclusión, podríamos decir que la "pureza de corazón" en Juan de la Cruz se presenta como un proceso dinámico y global de purificación espiritual de la persona entera. Cuando Dios imita al alma, esta profunda experiencia de purificación espiritual puede desembocar en la unión divina:

"En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.
En la noche dichosa,
en secreto que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.
¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!"

6. JUAN DE SAN SANSÓN (1571-1636): *Observaciones sobre la Regla de los carmelitas*.

Quizá tendríamos muchas cosas que decir sobre el tema de la pureza de corazón en Juan de San Sansón, pero nuestro pequeño estudio es limitado porque la edición crítica de las Obras⁶¹ no se ha completado aún. Por esto solamente analizaremos las *Observaciones sobre la Regla de los Carmelitas* en la publicación de Donaziano⁶².

Juan de San Sansón utiliza muy a menudo el término "corazón" en sus obras. Podríamos decir que es una palabra clave en él, dado que el corazón en cuanto sede de las emociones, de los sentimientos y de las pasiones de la persona humana juega un papel muy importante en la educación espiritual del alma que se entrega a Dios.

El corazón nos evoca la dimensión afectiva de la experiencia espiritual y mística de este autor ciego. Para Juan de San Sansón, el hombre ha de entregarse completamente a Dios, que le pide un amor sin división. Esto parte del corazón del hombre para llegar a los más altos grados de la unión divina.

Juan de San Sansón, en general, adopta la antropología clásica espiritual; en otros términos, la persona humana está dividida en tres partes distintas: corazón, espíritu y alma.

Como Juan de la Cruz, Juan de San Sansón piensa que la persona entera en todas sus partes ha de dejarse transformar por la acción delicada de la purificación divina.

En las *Observaciones sobre la Regla de los Carmelitas* constatamos que el corazón aparece a menudo y con los diversos sentidos clásicos de la tradición espiritual cristiana. De manera general, el término corazón en este autor tiene un sentido netamente antropológico y bíblico, si no biológico⁶³.

En Juan de San Sansón el hombre va a Dios con el corazón, pero si está lleno de otras cosas fuera de Dios, le será imposible tener una sana vida espiritual. La primera cosa que recomienda es seguir la soledad de la Regla del Carmelo para reordenar al hombre animal hacia Dios: "La verdadera soledad es un medio poderoso para llegar rápidamente al fin de la perfección que se desea. La razón

⁶¹ JEAN DE SAINT-SAMSON, *Oeuvres Complètes 1/ Aiguillon (...)*, (=Spirituels Vacare Deo), édition critique par Hein BLOMMESTIJN, Institutum Carmelitanum, Rome/FAC-édition, Paris, 1992.

⁶² DONATIE DE SAINT-NICOLAS, *Observations sur la Règle des Carmes*, en *Les Oeuvres Spirituelles et Mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint Samson...*, Rennes, 1658. Aquí nos limitaremos a citar únicamente los capítulos de esta obra, dado que solo tenemos una copia de ordenador sin referencia a las páginas originarias.

⁶³ Cf. *Observations...* cap. V, VI, VII, VIII, X, XI, XII, XIII, XIV.

ha de buscarse en el desorden de nuestra naturaleza, por sí misma inestable. Ella es llevada por su apetito natural a derramarse con curiosidad en los objetos sensibles, cercanos o lejanos: y si la razón o el esfuerzo de su apetito racional, con la ayuda de la gracia, no la dominan con fuerza, el hombre entero permanecerá en el desorden. (...) Para la vuelta del hombre a Dios, nada es más necesario que la soledad del cuerpo y del espíritu" (cap. V).

En este contexto de la soledad es donde Juan inserta el término corazón: "Que cada cual permanezca en su celda, dice nuestra Regla, meditando la ley de Dios día y noche. Fijemos allí no solo nuestros cuerpos, sino también nuestros corazones y nuestras almas, para entrar así, plenamente encerrados y solitarios, en posesión de nosotros mismos y elevarnos con la gracia a Dios, a través de la fuerte y activa meditación y consideración de la ley. Unamos a ello un intenso ejercicio de nuestra afección y aspiración, porque la sola consideración intelectual nos sería poco útil si no estuviera seguida inmediatamente por las afecciones vivas e inflamadas: sería como pasar el tiempo curioseando sin fruto" (cap. V).

Así la vida solitaria del carmelita en su celda favorece el dominio del cuerpo, del corazón y del alma, la posesión de uno mismo. Notemos de paso el papel de la meditación de la Palabra de Dios en la educación del hombre espiritual. Solo cuando se ha adquirido el hábito de la meditación, el carmelita ha de ejercitarse en la práctica de la oración afectiva o aspirativa que toma todo el corazón, "porque estamos obligados a volver siempre a Dios con todas nuestras fuerzas y potencias, mediante la oración y la ocupación continua de todo nuestro corazón en él" (cap. XIV), o también "acordándose de vez en cuando de dar vivas ojeadas a Dios y de encender en su corazón el fuego de su amor" (Cap. XIV).

La relación entre corazón y aspiración es clara, en especial en esta definición de nuestro autor: "La aspiración, pues, no es solo un coloquio afectuoso, que es en sí mismo un buen ejercicio, del que nace y procede la aspiración. Esta es un impulso amoroso e inflamado de todo el corazón y de todo el espíritu, a través de la cual el alma se trasciende vivamente a sí misma y todo lo creado, se une estrechamente a Dios en la vivacidad de la expresión de su amor, expresión esencial que sobrepasa todo amor sensible, racional, intelectual y comprensible. Ella llega a la unión con Dios por el ímpetu de su Espíritu y de su fuerza, no de cualquier modo, sino por una repentina transformación del espíritu en Dios"⁶⁴.

A partir de esta definición de la aspiración de Juan, constatamos que esta nace del corazón y del espíritu del hombre. Por ella el hombre puede llegar a la unión con Dios a través de una "repentina transformación" de todo su ser. Pero antes de llegar a este grado eminente de la vida espiritual, Juan nos aconseja "destruir el hombre animal y carnal" (cap. VI) que hay en nosotros.

Juan usa varias expresiones con el término corazón, que se halla así asociado a diversas dimensiones de la vida espiritual, como por ejemplo: moral, antropológica, afectiva, penitencial, bíblica y psicológica: "sencillez de corazón" (cap. IX), "tranquilidad de su corazón" (cap. VIII), "humildad de su corazón" (cap. VIII, XI, XIII, XIV), "ternura del corazón" (cap. VIII, X), "sin obligación del corazón" (cap. XIII), "bondad de su corazón" (cap. XIII), "compunción de corazón" (cap. XIII), "buen corazón" (cap. XIII), "amor en su corazón" (cap. XIII), "paz y descanso del corazón" (cap. XIV), "perder valor" (cap. VII), "amargura de su corazón" (cap. VIII), "de su inestabilidad voluntaria del corazón y del espíritu" (cap. VII), "ellos de prodigaron de corazón y de alma" (cap. VII), "abrir la puerta del corazón a la malicia de los diablos" (cap. VII), "que se apegue uno a Dios de corazón y de espíritu con todas las fuerzas" (cap. VII), "por doblez de corazón" (cap. XI), "el corazón agitado por pasiones furiosas" (cap. XIII), "hasta el corazón; transierunt in affectu cordis, dice la Escritura" (cap. XIII), "a los que tienen el corazón recto y el espíritu sano" (cap. XIII), "a desgana" (cap. XIV).

⁶⁴ JEAN DE SAINT-SAMSON, *L'Aiguillon*, en *Oeuvres Mystiques* (=Sagesse chétienne, 1), texto establecido y presentado por Hein BLOMMESTJUN y Max HUOT DE LONGCHAMP, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 99.

Juan de San Sansón utiliza también un término técnico que concierne el corazón: "la unidad del corazón". Se ha de saber que esta "se establece a un nivel psíquico inferior a la unidad del espíritu, e indica tradicionalmente la armonía y el recogimiento de las potencias sensitivas del alma atenta a la presencia de Dios"⁶⁵.

Según los editores del Aiguillon, "la vida afectiva, en Juan de San Sansón, no indica el conjunto psicológico de las emociones y de los deseos, sino la vida del amor espiritual y místico, en oposición a la vida especulativa a través de la cual el hombre organiza su universo de manera autónoma y racional. A sus ojos, es la capacidad de amar lo que define al hombre: indica su proveniencia divina, lo dispone al toque divino y prepara en él la posibilidad de vivir en relación con Dios. Juan de San Sansón no es por fuerza antiintelectual, sino que se opone fundamentalmente a toda forma de autosuficiencia del hombre y de replegamiento ilusorio en sí mismo. "Vida afectiva" significa entonces vida de relación amorosa, que va más allá de una existencia encerrada en la propia individualidad"⁶⁶.

En el capítulo octavo de las *Observaciones sobre al Regla de los Carmelitas*, hablando de las horas canónicas y en particular de las distracciones de los que hacen oración vocal y mental, Juan aconseja eliminar toda "tibiaza o languidez interior", así como toda "inestabilidad del corazón y del espíritu", fuentes de pecados veniales durante la oración ante el Señor.

Juan de San Sansón se dirige en especial "a los religiosos de vida ordinaria" que no tienen la costumbre "de la atención requerida" durante la oración. La causa de estas distracciones parece deberse a que estos religiosos están aún en "sus apetitos animales", los de los sentidos.

Justamente aquí aparece la expresión "pureza de corazón": "Para tener esta santa atención, se requiere una gran pureza de corazón, de intención y de afección, una paz del corazón y del espíritu, y otras disposiciones semejantes, que son propias solo del hombre ejercitado desde hace tiempo en la vida espiritual" (cap. VII).

También podemos decir que Juan de San Sansón nos da una definición indirecta de lo que se debe entender por pureza de corazón. Ante todo, santa atención significa recogimiento activo de los sentidos, tan difícil para los principiantes en el camino de la oración. Esta santa atención implica disposiciones (= exigencias) por parte del religioso: pureza de corazón, de intención (=conciencia) y de afectos, de donde nace la aspiración. Estas tres disposiciones, con la paz del corazón y del espíritu, parecen formar un solo dinamismo que ayuda al hombre a llegar a esta santa atención en la oración; es una ayuda a tomar conciencia de la presencia de Dios en la esencia de su alma.

Pureza de corazón parece ser aquí "una de las disposiciones" (=exigencias) de la oración mental y de la meditación para el hombre que desea dar todo su corazón a Dios para no ser ocupado sino solo por Él.

Pureza de corazón es todo el trabajo ascético que el alma ha de hacer para liberar el corazón de lo que no es Dios y llegar así a lo que Juan de San Sansón llama "santa atención", mediante la cual el hombre "ve a Dios con ojos sencillos, puros y limpios, y goza de una paz inconcebible en su corazón" (cap. XI).

En el capítulo XI, cuando Juan trata de las armas espirituales, hallamos de nuevo la expresión "pureza de corazón". Por otra parte, Juan se sirve de todo un lenguaje militar para explicar la lucha del hombre contra sus adversarios. Para Juan, el alma tiene dos clases de enemigos: "sus propios apetitos, sus propias pasiones", y "los poderes del Infierno (= los demonios)". Los religiosos son "guerreros espirituales", y tienen como armas la Fe y la Caridad; el Espíritu Santo y la gracia de Dios son su fuerza.

Juan precisa qué es este combate espiritual de las "almas guerreras": "Destruyen los pensamientos malos, las imágenes impuras, los sentimientos y los apetitos del placer sexual con la castidad y la pureza; las muchas palabras con el silencio bien regulado... no estando a solas sino con

⁶⁵ JEAN DE SAINT-SAMSON, *La pratique essentielle de l'amour* (=Sagesse chrétienne), texto establecido y presentado por Hein BLOMMESTIJN y Max HUOT DE LONGCHAMP, Paris, Cerf, 1989, p. 17, nota 4.

⁶⁶ Cf. Aiguillon, p. 58, nota 15.

Dios. Destruyen la injusticia con la justicia, el vicio con la virtud, el desorden con el orden, los excesos con el justo medio, y finalmente todo mal con su contrario. Tienen una sed insaciable de estar ocupados pura, fuerte y continuamente en Dios y en su propia reforma... Por eso piensan siempre en Jesucristo y en su santa vida, para asemejarse a él según sus pequeñas capacidades" (cap. XI).

En este combate espiritual el corazón del hombre tiene una gran importancia, y él lo dice usando esta bellísima imagen: "Hemos de velar continuamente sobre nosotros mismos con una gran humildad de corazón, y derramar continuamente este mismo corazón como un agua preciosísima ante su infinita Majestad" (cap. XI).

Por último, Juan nos enseña que existe otra manera más eficaz de combatir al demonio: "Mediante el rigor de una continua mortificación de la vida, sin remisión ni indulgencia para con uno mismo". En este pasaje hallamos de nuevo la expresión pureza de corazón: "Pensemos solamente en resistir a nuestros sentimientos y apetitos malos, y en cumplir pura y simplemente nuestro deber ante Dios, para darle gusto y satisfacción, y conservar nuestro corazón puro y limpio en su divina presencia" (cap. XI). Para estar en la presencia de Dios, el hombre necesita tener un corazón puro y por esto ha de practicar la ascesis del corazón, es decir, domar al viejo Adán con sus pasiones.

Juan nos muestra aún la importancia de la función del corazón en la vida espiritual y de la oración, donde un corazón agitado no puede concentrarse para contemplar a Dios: "Así es imposible que allá donde no hay nada de todo eso, y donde la vida animal manda siempre sobre la persona, el corazón no sea vanamente agitado durante el tiempo de la oración, como un mar furiosamente movido por el viento. La oración es para estas personas una látigo doloroso, especialmente porque piensan que no merecen nada" (cap. VII).

En esta "guerra espiritual", el hombre, para hacerse "más robusto y fuerte", ha de "elevarse por encima de él y de todas las cosas creadas" para no estar "ocupado sino en Dios con amor y continuidad" (cap. XI). El hombre que trabaja en este camino conocerá la transformación de todo su ser en Dios.

En este capítulo XI, Juan utiliza los términos "corazón" y "pureza" separados, pero relacionados entre sí, como por ejemplo: "En cuanto a aquellos que con paciencia y caridad poseen sus almas y sus corazones, en la presencia actual de Dios para ofrecérselos en toda pureza...".

Para concluir, podemos decir que, como Juan de la Cruz, Juan de San Sansón habla también de pureza de espíritu y de cuerpo: "Los que son realmente espirituales o quieren serlo, pueden ocuparse en Dios con verdad, en pureza de espíritu, en paz verdadera y tranquilidad de corazón, y en la conversión total a él y en él" (cap. III).

En efecto, no solo el corazón, sino también el espíritu ha de ser purificado, dado que los grandes místicos cristianos no tienen una visión dicotómica del hombre; esto para ellos es siempre una unidad de corazón, espíritu y alma. Todos estos niveles del hombre se alcanzan por la transformación o divinización.

En Juan de San Sansón parece que la purificación del espíritu sea obra del movimiento dinámico de la oración aspirativa. Esta, viniendo de la afección del corazón pacificado, conducirá el espíritu a la educación de sus potencias, en especial de la voluntad. Pero no olvidemos que Dios está sujeto a causa de esta aspiración pasiva, por la que el alma puede llegar a los "supremos abrazos" del Puro Amor, dado que posee ya un "corazón puro".

III. CONCLUSIÓN

7. LA "VIRGEN PURÍSIMA"⁶⁷

Desde los orígenes de la Orden, los Carmelitas se han colocado siempre bajo la protección de María. Ella es contemplada ante todo como la "Patrona", luego como la "Madre" y la "Hermana". Más adelante María será venerada como el modelo de la "Pureza" y de la "Virginidad" de nuestra vida.

Sin duda alguna hay una profunda relación entre la virginidad de María y los carmelitas. Según Ludovico Saggi, los primeros documentos de nuestra Orden nos muestran casi siempre el nombre de María acompañado por el adjetivo "virgen"⁶⁸.

Nuestros autores carmelitas antiguos hablan siempre de la virginidad de María como ejemplar. Así Juan Baconthorpe, en la *Laus religionis carmelitanae* dice que "María habría sido llevada por un ángel al Carmelo, donde habría emitido el voto de virginidad y se habría entregado a la contemplación"; Juan de Chimineto llama a los carmelitas "hijos de santos (...) marcados con el signo de la castidad y decorados con el título de la Virgen María". Para Juan de Hildesheim, entre María y Elías existe una parentela natural, pues ambos pertenecían a la tribu de Aarón. Pero entre ambos descubre también una parentela espiritual porque Elías fue virgen e iniciador de la virginidad en el Antiguo Testamento, mientras María lo fue en el Nuevo Testamento. Por eso los carmelitas los eligieron como sus "jefes" espirituales". Juan Hornby escribe que los carmelitas, imitando a sus santos padres, se consagraron a María y a ella consagraron todos sus recursos.

Pero quien, con leyendas, expone mejor la relación entre la virginidad y los carmelitas es el autor del *De institutione primorum monachorum in Lege Veteri exortorum et in Nova perseverantium*. La idea central de este antiguo texto es que los carmelitas, por su virginidad, tiene una vida semejante a la de María. Así el profeta Elías habría visto una nubecilla subir del mar hacia el Carmelo. Dios explicó a Elías el sentido: el nacimiento de una niña, preservada del pecado, la cual abrazaría la virginidad a ejemplo del profeta Elías, y Dios se encarnaría en su seno para la redención de la humanidad.

Elías y sus discípulos han practicado la "ciencia de la circuncisión" (=Carmelo) porque han vivido en la castidad del espíritu y del cuerpo.

Cuando los carmelitas se han dado cuenta de la semejanza de su vida con la de María, la han llamado "Hermana" y le han construido una capilla junto a la fuente de Elías.

En esta leyenda carmelita, María aparece casi como la personificación de la virginidad.

En los siglos XV y XVI los carmelitas cambian su modo de concebir la virginidad: la dignidad de la Madre de Dios no permitía que en esta su eminente prerrogativa fuera dependiente de Elías. Entonces dirán que Elías mismo conoció la perpetua virginidad de María, que inspiró al profeta a permanecer virgen para dedicarse totalmente al culto de la Ley; los discípulos de Elías siguieron esta tradición y se pusieron bajo la protección de María. Ahora Elías se presenta a los carmelitas como Modelo de su vida consagrada.

Hacia finales del siglo XV, las Constituciones carmelitas de 1499, en el título oficial de la Orden, añaden a María el adjetivo "virgen": "Orden de la Bienaventurada Madre de Dios y Virgen María del Monte Carmelo". Así también en la liturgia, especialmente en el misal carmelita de la reforma tridentina, donde encontramos las misas votivas de María: donde decía "Santa María", los carmelitas pusieron "la Bienaventurada Virgen María".

⁶⁷ Para toda esta parte nos hemos servido de un artículo de POSSANZINI Stefano, *Virgo Purissima*, en *María Icona della tenerezza del Padre - La spiritualità mariana nell'esperienza del Carmelo* (= Theologia III), a cura della fraternità carmelitana di Pozzo di Gotto, Palermo, Edizioni Augustinus, 1992, pp. 73-82.

⁶⁸ Cf. SAGGI Ludovico, *Santa Maria del Monte Carmelo*, en *Santi del Carmelo. Biografie da vari dizionari*, Roma, 1972, p. 123.

Según Hoppenbrowers, los antiguos carmelitas no reducían la virginidad de María a la integridad corporal, sino que la veían como la "capacidad para seguir a Dios", condición esencial para la contemplación de Dios (Mt 5, 8). Tal integridad de la mente, perfectísima en María, excluye todo pecado e infidelidad a Dios y puede ser imitada convenientemente por nosotros.

Pero ¿qué hemos de pensar de la pureza de María y los carmelitas? Para Hoppenbrowers, los carmelitas, primeramente, han meditado en la virginidad de María, y solo más tarde han utilizado el término "pureza"; una no excluye el otro, pero el segundo no será nunca predominante en el pensamiento mariano de la Orden. Con todo, el uso de la palabra "pureza" es evidente, dado que la plenitud de la virginidad incluye la pureza del cuerpo y del alma.

Nuestros autores no interpretaban la pureza solamente en relación con la Inmaculada concepción de María, sino que la extendían a toda su vida, vivida en la virginidad absoluta y sin mancha. Uniendo los dos conceptos, han elaborado una síntesis maravillosa: "Virgen Purísima", que se ha convertido en el nombre más corriente para hablar de María entre los carmelitas. Bajo esta expresión se oculta un sentido profundo: la virginidad y la inmunidad del pecado (=pureza) son la disposición para la unión con Dios, es decir, la vida contemplativa, parte integrante de nuestro carisma carmelita. Por eso se ve a María como modelo de la vida carmelita.

Chimineto habla de la capa blanca como signo de castidad que pone en íntima relación con la Virgen: es evidente la alusión a los carmelitas que profesan esta virtud en honor e imitación de María.

Para A. Bostio, los carmelitas, descendientes de Elías, "fueron los primeros en emitir el voto de castidad, imitando la vida de pureza de Cristo y de su madre".

Por otra parte, santa María Magdalena de Pazzi habla de la pureza de un modo original. Para ella, la pureza es "un íntimo candor del alma, un dirigir todas las obras e intenciones a Dios"; también "una virtud que da un gran esplendor", ilumina y abre el alma a la visión de Dios y constituye la belleza de María y el vínculo que la ha unido al Verbo. María Magdalena presenta también a María como modelo de las religiosas y añade que vírgenes son los que reciben de ella esta belleza porque "han amado en ella su pureza".

Los autores carmelitas han asociado también la virginidad y la pureza de María con la estructura del hábito de la Orden, sobre todo con la capa blanca. El cambio de la capa barrada por la capa blanca (Montpellier 1287) suscitó entre ellos muchas explicaciones.

El primero que puso la capa blanca en relación con la Virgen es Juan Baconthorpe: la llama 'palio de María'. El arzobispo de Armagh, Ricardo Fitzralph, afirmó en Aviñón en 1342 que los carmelitas tenían que llevar la capa blanca en la fiesta de la Inmaculada Concepción para honrar a María.

También el *De institutione* menciona 'el palio blanco', que significa que los monjes blancos de la Orden de Elías han de conservar la pureza de la mente y del cuerpo.

Y Bostio afirma a su vez que el hábito candidísimo de los carmelitas significa la candidísima pureza de María.

Por último, es verdad que los autores carmelitas asocian la virginidad y la pureza con la contemplación de las cosas divinas, pero no olvidemos que este aspecto está ya presente en San Pablo (1Co 7, 5.28.33) y en Santo Tomás de Aquino.

Según Possanzini, los carmelitas han interpretado la virginidad y la pureza no solo como integridad corporal, sino sobre todo como "capacidad de seguir a Dios". Esta actitud espiritual respecto a Dios fue evidente en la Virgen María, modelo a imitar para todos los carmelitas.

Por otra parte, muchos carmelitas han declarado la devoción mariana fin de su vida religiosa. En resumen, eso demuestra que sin duda hay en la tradición carmelita razones para que los carmelitas asocien su vocación contemplativa a la "Virgen Purísima". Los carmelitas consideraban a la Virgen como una Madre que educa a sus hijos en el espíritu de oración y en la unión con Dios.

Fray Romero de Lima Gouvêa, O. Carm. //



***Venerable Orden Tercera de los Hermanos
de la Bienaventurada Virgen María
del Monte Carmelo
— Consejo Nacional —***

Santa Teresita
Calle Lofza 2059
Santurce, Puerto Rico 0911


