



1966

## Unos Temas Simbolicos Que Recurren en la Literatura Mistica Espanola

Irma Stefanini  
*Loyola University Chicago*

Follow this and additional works at: [https://ecommons.luc.edu/luc\\_theses](https://ecommons.luc.edu/luc_theses)



Part of the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

---

### Recommended Citation

Stefanini, Irma, "Unos Temas Simbolicos Que Recurren en la Literatura Mistica Espanola" (1966). *Master's Theses*. 2211.

[https://ecommons.luc.edu/luc\\_theses/2211](https://ecommons.luc.edu/luc_theses/2211)

This Thesis is brought to you for free and open access by the Theses and Dissertations at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact [ecommons@luc.edu](mailto:ecommons@luc.edu).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 License](#).  
Copyright © 1966 Irma Stefanini

UNOS TEMAS SIMBOLICOS QUE  
RECURREN EN LA LITERATURA  
MISTICA ESPAÑOLA

by

Irma Stefanini

A Thesis Submitted to the Faculty of the Graduate School  
of Loyola University in Partial Fulfillment of  
the Requirements for the Degree of  
Master of Arts

June, 1966

## DEDICATORIA

Es con sentimiento de profunda gratitud que dedico esta tesis a aquellos amigos míos ( y a una en particular) quienes siempre me demostraron una confianza y fe, lo cual me animó a iniciar - proseguir - y terminar esta empresa. Quisiera justificar y devolverles cien veces más todo lo que me han regalado de consejo, de ánimo, y de amistad.

"No haga torres sin fundamento. Dios no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen."

Santa Teresa, Las Moradas, VII, 4.

## INDICE GENERAL

	Página
DEDICATORIA . . . . .	ii
 Capítulo	
I. INTRODUCCION GENERAL AL MISTICISMO . . . . .	1
II. CONCEPTOS Y FIGURAS BASICOS A LA TRADICION MISTICA . . . . .	9
III. CONCEPTOS COMUNES SECUNDARIOS EN LA TRADICION MISTICA . . . . .	.18
IV. RAIMUNDO LULIO: EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO. .26	
V. FRANCISCO DE OSUNA: EL ABECEDARIO ESPIRITUAL . .37	
VI. LUIS DE GRANADA: GULA DE PECADORES . . . . .	.50
VII. FRAY LUIS DE LEON: DE LOS NOMBRES DE CRISTO . . .58	
VIII. MALON DE CHAIDE: LA CONVERSION DE LA MAGDALENA . 68	
IX. SANTA TERESA DE AVILA: LAS MORADAS . . . . .	78
X. SAN JUAN DE LA CRUZ: EL CANTICO ESPIRITUAL . . . 93	
XI. CONCLUSION . . . . .	108
 BIBLIOGRAFIA . . . . .	 112

## I. INTRODUCCION GENERAL AL MISTICISMO

Antes de comenzar un estudio de la obra mística española, hay que analizar primero exactamente lo que es el misticismo.

Se define así:

Doctrina religiosa o filosófica que enseña la comunicación inmediata y directa entre el hombre y la divinidad -- o en la visión intuitiva o en el éxtasis.<sup>1</sup>

Eso presupone un sentimiento de amor hacia lo divino o hacia un ideal de perfección. Con esta idea del misticismo, se puede decir que por todas partes se hallan diversas formas de este fenómeno espiritual. Pero, ¿son verdaderas todas estas formas? Usamos la palabra "místico" o "misticismo" sin distinguir bien el valor de la palabra. Por eso se divide el concepto del misticismo entre lo filosófico y lo vulgar. Aquél es el amor puro del Ser supremo, sea lo que sea el nombre con que designe a este Ser la filosofía o la religión del sabio. Lo vulgar no es nada más que una exaltación del sentimiento religioso fuera de los límites de lo racional. Es según esta última idea que llamamos "místico" todo tipo de escritura que demuestra un anhelo religioso. Dice Menéndez y Pelayo:

Para ser místico, no basta ser cristiano ni devoto, ni gran teólogo, ni santo, sino que se requiere un estado psicológico especial - una efervescencia de la voluntad y del pensamiento, una contemplación ahincada y honda de las cosas divinas y una metafísica o filosofía que va por camino diverso, aunque no contrario al de la teología dogmática.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>"Misticismo", Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americana, XXXV, pág. 1054.

<sup>2</sup>Marcelino Menéndez y Pelayo, La Mística Española (Madrid: Aguado, 1956), pág. 143.

Ni ha de confundir el ascetismo con el misticismo como lo hacen muchos críticos de la literatura mística. El misticismo en esencia y de objetivo busca la unificación con Dios en la plenitud de la fe y del amor. El misticismo depende de la voluntad de Dios. El ascetismo tiene el fondo didáctico y formativo del alma para el mejor ejercicio de las virtudes. Es producto de la actividad humana. El misticismo, entonces, es de Dios; el ascetismo es del hombre. Dice Parente en su obra Mystical Life que un asceta siempre es asceta; el místico es místico sólo cuando experimenta una u otra sensación mística.<sup>3</sup>

Veremos más tarde cómo, según los varios místicos, el ascetismo es base necesaria del desarrollo al misticismo.

La vía mística nos ofrece tres caminos por donde viajamos a Dios: la primera es la purgativa; la segunda, la iluminativa; la tercera, la unitiva. En la primera somos sujetos al pecado y necesitamos la penitencia y la mortificación para despegarnos de todo lo mundano. Esta es la etapa puramente ascética donde el alma tiene que esforzarse a purificarse. En la vía iluminativa, el alma está libre de sus defectos y comienza a participar de los dones del Espíritu Santo; esta etapa ya es mística aunque no libre por completo del ascetismo. Sólo la tercera vía, la unitiva, ofrece un misticismo puro al unirse completamente el alma con Dios.

Así, el misticismo y el ascetismo aunque distintos, están bien unidos en la vida mística. También en el misticismo español el ascetismo es parte indispensable de estas manifestaciones religiosas. El asceta se encuentra por toda la historia de España. El ascetismo es parte del temperamento español. El asceta español sabe moderar sus pasiones y hacerse indi-

---

<sup>3</sup>Pascal Parente, Mystical Life (St. Louis: Herder, 1946), pág. 50.

ferente ante los encantos del mundo. El medita sobre la muerte y la vanidad de las cosas humanas. Podemos observar en la literatura española cierta preocupación con la muerte; pero es un interés libre de emoción. El español es un espectador frente al drama de la vida y la muerte. Estas ideas se encuentran en el pensamiento senequista y asoman durante la Edad Media. Pero junto a este misticismo se ve en España también otra cosa, una feroz devoción a la Cruz y a la Fe. Unos historiadores de España citan esta devoción como causa principal de que pudiese España perdurar por todas las luchas políticas a pesar de las muchas diferencias que existían entre sus pueblos. Por toda la historia española se ve una mezcla de fanatismo y misticismo que caracteriza la vida religiosa en España. Hubo un elemento místico en el español aun antes que se expresara en la religión. "El misticismo", dice E. Allison Peers, "es innato en la mentalidad española. Los españoles viven las doctrinas de San Juan de la Cruz."<sup>4</sup>

Con la reconquista en 1492, con la Reforma y la contra-Reforma, en el siglo XVI, hubo un resurgimiento de religiosidad y de poder en España. Así, al llegar España a su punto cumbre de la prosperidad política, también se manifiesta el colmo de sus artes: literatura, pintura, escultura; y de su pensamiento. Citamos tales nombres como Ignacio de Loyola, Lope de Vega, Tirso de Molina, Ruz de Alarcón, El Greco, Murillo, Velásquez. Todos aparecieron durante los siglos XVI y XVII; los cuales asigna Menéndez y Pelayo a la mística española. No tenemos por qué asombrarnos que a esta época también pertenezca la estrella más brillante de su corona de grandeza -- el misticismo.

---

<sup>4</sup>E. Allison Peers, Mystics of Spain (London: Allen and Unwin, 1951), pág. 32.

Como he dicho, a fines del siglo XV, España experimentó un resurgimiento de poder. La exaltación de las victorias de 1492 se manifestó en la religión. De esta manera, el misticismo, flor tardía, aparece después que el misticismo en Francia, Holanda, Alemania, e Italia. Pero por haber nacido tarde, no es menos bello. Menéndez y Pelayo, citado en Diez-Echarri, dice: "Es un género especial por el que nuestra lengua ha merecido ser llamada lengua de ángeles."<sup>5</sup> El misticismo español es vivo, fuerte, viril. Canta del amor puro, un amor que aspira a la posesión de Dios, y procede como si Dios y el alma estuviesen solos en el mundo. Nace de una reforma que engendró afán a la mortificación, la recolección, el aislamiento espiritual -- los cuales conducen al misticismo. Es un misticismo de actividad que no cae en el quietismo o pasivismo de los otros. Los místicos españoles no creen en la unión de las sustancias, sino en la de las voluntades, el libre albedrío del hombre, con Dios. En este misticismo predomina lo ético, lo psicológico, lo experimental; no es esotérico, ni misterioso, sino popular -- dirigido a las masas. Los españoles tienen aversión a lo abstracto -- así su misticismo es realista.....o mejor dicho, combina lo realista con lo idealista. La mayoría de los místicos verdaderos son realistas, dice la autoridad E. Allison Peers.<sup>6</sup> Los españoles tienen la realidad de la vida mientras miran el objeto de sus deseos. El misticismo de España es de una alta pureza en el cual lo idealista y lo realista consiguen el mayor grado.<sup>7</sup> Es un místico activo, que predica la caridad para con el prójimo y lo hace en el lenguaje del pueblo. La len-

---

<sup>5</sup>E. Diez-Echarri y J.M. Roca Franquesa, Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana (Madrid: Aguilar, 1960), pág. 297.

<sup>6</sup>Peers, op. cit., pág. 33.

<sup>7</sup>Ibid., pág. 33.

gua acabó de librarse en idioma vernáculo, así ofreció medio adecuado a la materia mística; y surgió a una cima sorprendente. De aquí el éxito singular del misticismo español.

El misticismo es, en verdad, flor tardía en España, producto de múltiples factores históricos, religiosos, políticos, y literarios. Son éstos que dan a la Edad de Oro en España su tono de individualismo y que apartan a los místicos españoles de sus predecesores. Estos ya habían florecido en Europa. Tomás de Kempis, nacido en 1381, había escrito su Imitación de Cristo que iba influyendo en los escritores religiosos españoles, igualmente con Ruysbroiko y la gran Santa Catalina de Sena.

En el siglo XIII, la Edad de Oro de la civilización cristiana, apareció la filosofía de Santo Tomás de Aquino, filosofía aristotélica, ya purificada y cristianizada. En esta misma época aparece el filósofo Raimundo Lulio, quien inicia la serie de los grandes místicos de los cuales no se destacan otros hasta el siglo XVI. En Lulio se compendió toda la literatura española ascética, contemplativa, y devota de los siglos medios.<sup>8</sup> El Cántico del Amigo y del Amado, que forma parte de su obra Blanquerna, es buena expresión de sus ideas teológico-filosóficas. Escrito en forma de diálogo, enseña la doctrina de amor que ilumina las sendas por donde corren el entendimiento y la voluntad. Este refrán se va a repetir en la obra de los otros místicos, sobre todo en San Juan de la Cruz.

Después que aparece Lulio, tenemos que esperar doscientos años a que nazca otro gran místico español. Es durante este renacimiento del espíritu religioso que surgen las escuelas místicas por medio de las órdenes religio-

---

<sup>8</sup>Menéndez y Pelayo, op. cit., pág. 264.

sas -- marcadas entre éstas los agustinos, los franciscanos, los dominicos, y los carmelitas. Fueron estos últimos quienes dieron el ímpetu verdadero al crecimiento del misticismo y lo sostuvieron. E. Allison Peers en su obra Mystics of Spain cita a los carmelitas y su "idealismo robusto y experimental" como palanca de este movimiento.<sup>9</sup> Sólo tenemos que mencionar a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz para afirmar esta opinión.

Como precursores de la plenitud mística española podemos citar al franciscano Bernardino de Laredo, quien en su obra Subida del Monte Sión por la Vía Contemplativa sigue la doctrina de San Buenaventura y ofrece inspiración a los que le siguen en el camino literario. Fue en esta obra que comprendió Santa Telesa sus propias experiencias místicas y así podía traducir sus experiencias místicas en palabras.

Otro franciscano, Francisco de Osuna, influyó profundamente en Teresa aunque en aquél la doctrina expresada no traspasa del recogimiento o la contemplación. Fue Osuna más que ninguna otra persona quien le ofreció a la santa inspiración. Ella leyó y volvió a leer su Abecedario Espiritual y repetidas veces subrayó pasajes que la impresionaron y de los cuales ella misma sacó ideas para su propia obra.

Así, tratando a Teresa como centro de la literatura mística, podemos formar alrededor de su figura un círculo de escritores místicos para trazar el desarrollo del misticismo español de los siglos XVI y XVII. De aquí podemos estudiar el desenvolvimiento y la interacción de los conceptos místicos.

Ya he mencionado que ejerció sobre ella profunda influencia Francisco de Osuna. Otro fue Fray Luis de Granada, quien se destaca como el único dominico místico de este siglo, aunque considerado de muchos más asceta que

---

<sup>9</sup>Peers, op. cit., pág. 29.

místico.

Luis de Granada, a su vez, influyó en Fray Luis de León, el gran agustino, quien fue uno de los primeros revisores de la obra de Santa Teresa. Unos místicos menores agustinianos le prepararon el camino y formaron la escuela que alcanzó su apogeo en Fray Luis de León. En su obra vemos el mismo afán a la Naturaleza que apareció en la de Fray Luis de Granada. Su doctrina es una fundamentalmente amorosa. Si añadimos a ésta una formación con tendencias platónicas y un sentimiento religioso, resulta el impulso hacia el misticismo.

Malón de Chaide, discípulo suyo, escribió una obra mística que es designada por unos como lo más brillante, lo más alegre, y lo más pintoresco de toda literatura devota de España.<sup>10</sup> En La Conversión de la Magdalena, el autor sigue los pasos del alma desde el estado del pecado hasta el de la gracia por medio del personaje de la Magdalena. Así, ofrece un retrato completo de las tres vías místicas.

Estos representantes, juntos con Santa Teresa y San Juan de la Cruz, los sine qua non de la mística española, forman un panorama amplio del espíritu y de la literatura española mística. Mi estudio, entonces, comprende éstos, y además a Raimundo Lulio, el precursor y piedra angular del misticismo español. ¿De qué manera se parecen sus doctrinas? ¿En qué se distinguen? ¿Cuáles son sus conceptos predilectos? E. Allison Peers y Evelyn Underhill, en sus estudios sobre la mística española, dicen que, de todo el misticismo, es el español el más variado, el más individualista. Agregan que es una doctrina llena de experiencia personal e individualista. Quiero saber cuánto se

---

<sup>10</sup> Richard Chandler and Kessel Schwartz, A New History of Spanish Literature (Louisiana: Louisiana University Press, 1961), pág. 302.

ha vinculado a esta tradició...

## II. CONCEPTOS Y FIGURAS BASICOS A LA TRADICION MISTICA

La vida mística, por ser lo que es, nace de ciertas raíces, sigue ciertos caminos, y termina en cierto punto. Hay los que nunca pasan de los principios; y de los que avanzan, hay otros que nunca alcanzan los grados superiores. Toda clasificación de la vida reconoce tres grados principales que se siguen el uno al otro. El Padre Garrigou Lagrange, en su obra maestra Les Trois Ages de la Vie Intérieure, indica la división hallada en la obra de Vallgornea, Mystica Theologia divi Thomae (1662). En esta obra el autor sigue el orden de San Juan de la Cruz, nombrando las tres vías.

1. ... la vía purgativa, propia de los principiantes; en ella trata de la purificación activa de los sentidos externos e internos, de las pasiones, de la inteligencia, y de la voluntad por la mortificación, la oración, y en fin, de la purificación pasiva de los sentidos, que es como una segunda conversión con la que comienza la contemplación infusa; es la transición a la vía iluminativa.

.....  
2. ... la vía iluminativa, propia de los adelantados en donde, después de un capítulo preliminar acerca de las divisiones de la contemplación, trata de los dones del Espíritu Santo, de la contemplación infusa que procede sobre todo de los dones de inteligencia y de sabiduría y que ha de ser deseada por todas las almas interiores, como moralmente necesaria para la perfección de la vida cristiana.

Esta segunda parte de la obra ...se termina por un capítulo en nueve artículos relativo a la purificación pasiva del espíritu que señala el tránsito a la vía unitiva.

.....  
3. ...la vía unitiva, propia de los perfectos, donde se trata de la íntima unión del alma contemplativa con Dios, y de sus grados hasta la unión transformante.<sup>1</sup>

Pascal Parente propone como las divisiones del estado místico lo

---

<sup>1</sup>Reginald Garrigou Lagrange, Las Tres Edades de la Vida Interior, traducido por P. Leandro de Sesmo, O.F.M. (2 tomos; Buenos Aires: Desclée, 1944), I, pág. 14.

infraestático, lo estático, y lo transformante. En el primero, la pasividad del alma es parcial. Ya están despiertos los sentidos. Hay recogimiento interior y cierto aislamiento del mundo. Dios dispone al alma a la contemplación infusa mientras el alma se retira de la acción de los sentidos exteriores. En el segundo estado, la pasividad de la voluntad y del entendimiento se une con la enajenación de los sentidos. Hay una pasividad de las facultades interiores y la suspensión de las facultades sensoriales. Está absorta el alma en la contemplación y en el amor. En el tercer grado, la pasividad del alma es completa y constante. Ya se realiza la unión perfecta del alma con Dios<sup>2</sup>-- la deificación.

El teólogo dominicano, Juan Arintero, en su tomo Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church cita como los grados de la vida mística los siguientes: 1.) lo purgativo - la purificación y la mortificación activas de los sentidos y su purificación pasiva. 2.) el principio de la contemplación, con muchas aflicciones y contradicciones. 3.) el progreso hasta la iluminación y la unión junto a la oración de recogimiento, la de quietud, y la de unión. En este último, todas las facultades del espíritu parecen unidas a Dios. Son libres de toda otra cosa y son cogidas de El de tal manera que no pueden considerar ninguna otra cosa menos gozar de Dios. 4.) la unión transformante, en que el alma se hace una con Dios.<sup>3</sup>

Evelyn Underhill introduce todavía otro sistema de la vida mística: 1.) El "Yo" se despierta a cierto conocimiento de la Realidad Divina. Las experiencias son bien marcadas aunque cortas. Producen exaltación y gozo.

---

<sup>2</sup>Parente, op. cit., pág. 134.

<sup>3</sup>Juan Arintero, Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church, trans. Jordan Aumann, O.P. (St. Louis: B. Herder, 1949) II, pág. 148.

2.) El "Yo", al compararse a la Belleza Divina, ve lo finito de su ser, se da cuenta de sus imperfecciones, y de su lejanía de Dios. Por medio de disciplina y mortificación, se lava de sus pecados. Este es un estado de gran dolor y mucho esfuerzo. 3.) El "Yo", libre de los objetos de los sentidos, adquiere virtudes que adornarán a la Esposa en el matrimonio espiritual. Hay nuevo conocimiento del orden transcendental. Experimenta el alma la iluminación; pasa por varias etapas de la contemplación, "grados de oración"; tiene visiones. Esto es la contemplación por excelencia. 4.) La purificación de sí mismo - el "dolor místico" o "muerte mística", la purificación del espíritu (noche oscura). Hay un sentido de la ausencia divina; éste es la crucifixión espiritual. El alma se imagina abandonada de Dios y se entrega por completo. Se muere el "Yo". 5.) La unión. El "Yo" es uno con Dios.<sup>4</sup>

Analizando todas estas teorías, vemos que con la excepción del vocabulario, los tres describen tres grados idénticos. En el primero existe una purificación activa y consciente de los sentidos. El alma medita y se aísla del mundo. Sigue un período de purificación pasiva de los sentidos, un período de aflicciones y de dificultades. En el segundo grado, los sentidos ya están enajenados. El alma goza de una contemplación infusa, y sufre una purificación pasiva, un período de sequedad y de tormentos espirituales - al fin experimentando la oración de unión en la cual, por medio de la contemplación, el alma llega a Dios. El tercer grado es uno de unión completa entre el alma y Dios, llamada por unos la deificación -- la acción de hacerse el alma una con Dios.

Con esto muchos críticos se preguntan la manera de viajar el alma en busca a Dios. Unos creen que es un viaje exterior al ser; otros dicen

---

<sup>4</sup>Evelyn Underhill, Mysticism (New York: Dutton, 1961), pág. 169.

que se hace todo dentro del alma. En Mysticism Evelyn Underhill introduce un concepto interesante en cuanto a los estudios que siguen. Sugiere dos tipos de calificación para la experiencia o viaje místico: emanación e immanencia.

La emanación significa la transcendencia total de Dios. Dios se remueve de la creación de que no se pueden conocer los orígenes. Sólo se puede conocer por sus atributos manifestados. Para unirse con Dios, el alma tiene que viajar arriba y hacia afuera. Entre lo humano y lo divino es completa la separación. La idea del Salmo "De Profundis" repite esta idea. Raimundo Lulio se acerca a esta teoría es su Libro del Amigo y del Amado.

La immanencia significa que la búsqueda de Dios ya no es un largo viaje sino la realización de la existencia de algo dentro de sí. Con esta doctrina los sabios reaccionan más bien a los toques divinos que a ningún sentido de enajenación y de pecado.<sup>5</sup> El concepto de las moradas es un eco de esta idea.

Con estos grados, entonces, podemos proseguir al alma en su viaje místico. En los términos ya expresados, el viaje parece prosaico, poco hermoso - de escaso interés. Así los Padres de la Iglesia, los sabios de la tradición bíblica, y los místicos han empleado varias maneras de presentar estas ideas de modo que su verdadera significación se nos pone de relieve a los lectores. Santo Tomás de Aquino habla de la necesidad de metáfora en el lenguaje espiritual cuando dice:

It is befitting Holy Writ to put forward divine and spiritual truths by means of comparisons with material things. For God provides for everything according to the capacity of its nature. Now it is natural to man to attain to intellectual truths through sensible objects, because all our knowledge originates from sense. Hence in Holy Writ spiritual truths

---

<sup>5</sup>Ibid., pág. 97.

are fittingly taught under the likeness of material things. This is what Dionysius says (Coel. Hier. 1): "We cannot be enlightened by the divine rays except they be hidden within the covering of many sacred veils". It is also befitting Holy Writ, which is proposed to all without distinction of persons . . . that spiritual truths be expounded by means of figures taken from corporeal things, in order that thereby even the simple who are unable by themselves to grasp intellectual things may be able to understand it.<sup>6</sup>

Dice Arintero:

So full of life are these expressions and symbols that they arouse all hearts capable of feeling these mysteries, however much they may fill us with astonishment and leave frustrated the curiosity of the intellect.<sup>7</sup>

Parente cita la noche y la oscuridad como conceptos básicos al entendimiento místico.<sup>8</sup> Representan la purificación mística del alma. La oscuridad puede significar luz tan fuerte que la visión humana no la puede soportar, y se ciega al verla. Dios, para esconderse de la vista del hombre, se vela en una nube tan luminosa que le ciega. Es como el sol brillante que ciega los ojos al salir el hombre de la oscuridad a la luz del día. Este concepto aparece en la Escritura Sagrada.

Y abajó los cielos y descendió  
Negra oscuridad tenía bajo sus pies.<sup>9</sup>

Yo vendré a ti en densa nube.<sup>10</sup>

Otra interpretación de la oscuridad es aquella que representa la aflicción.

---

<sup>6</sup>Thomas Aquinas, Summa Theologica (3 tomos; New York: Benziger, 1946) I, Q.1. art.9.

<sup>7</sup>Arintero, op. cit., pág. 48.

<sup>8</sup>Parente, op. cit., pág. 104.

<sup>9</sup>II Reyes 22, 10.

<sup>10</sup>Exodo 19, 9.

...mirarán a la tierra y no habrá sino tinieblas y tribulación, se oscurecerá la luz en los cielos.<sup>11</sup>

Cuando des de tu pan al hambriento y sacies el alma del indigente, brillará tu luz en la oscuridad, y tus tinieblas serán cual mediodía.<sup>12</sup>

En su tratado sobre la alegoría bíblica, Prosper le Blanc, hablando de la sombra, asocia las tinieblas con la ignorancia.

ombre - mélange de lumière et d'obscurité, de vérité et d'erreur, d'ignorance de foi.

.....  
nuit - temps de ténèbre, de l'ignorance, de l'erreur, état de l'infidélité.<sup>13</sup>

Bien se pueden asociar con este período de aflicción por el cual pasa el alma. Aun al identificar el estado como lo purgativo, señalan los sabios una etapa de dolor, una en que el alma se purifica dolorosamente de toda cosa indeseable.

En cuanto al segundo grado, la vía iluminativa, inmediatamente sacamos la idea de luz, de liberación de las tinieblas. El Padre, San Basilio, en su obra Pequeñas Reglas (T. XXXI, c.889-1052) fortifica la sugestión de luz cuando dice:

El ojo del alma, cuando es puro y sin sombras, contempla las cosas divinas, gracias a la luz que le viene de arriba.<sup>14</sup>

Garrigou Lagrange, citando a San Gregorio Mayor recuerda:

---

<sup>11</sup>Isaías 5, 30.

<sup>12</sup>Isaías 58, 10.

<sup>13</sup>Prosper Le Blanc, Traité d'allégorie Scripturale (Nantes: E. Grimaud, 1892), pág. 226.

<sup>14</sup>San Basilio, Pequeñas Reglas, citado en Garrigou Lagrange, op. cit., I, pág. 267.

...los actos de la vida cristiana no alcanzan su total perfección si no están las almas iluminadas por la luz superior de la contemplación.<sup>15</sup>

Es en esta segunda etapa también que sitúan los desposorios espirituales iniciando la idea del matrimonio divino y creando todo un red de conceptos pertenecientes a las bodas.

Por todo el libro de los Cantares, Salomón sigue la idea del Esposo y la Esposa.

Los profetas expresaron bajo diferentes formas las relaciones entre Dios y su pueblo. Son frecuentes las imágenes del pastor y del rey; pero la del matrimonio es la más usual, sobre todo en los profetas Oseas y Ezequiel, en los cuales Yavé es el esposo de Israel y éste la esposa de su Dios; esposa infiel, la cual, olvidándose de quien la amó y escogió, se deja arrastrar por amores adúlteros hacia los dioses extraños.<sup>16</sup> Según la tradición judía, tal es el tema del Cántico; los amores de Yavé y de su pueblo.

.....  
lo cual no está conforme con el Cántico, donde la esposa aparece siempre enamorada de su esposo y, además, toda hermosa y pura. La solución a esta dificultad...es...que el Cántico celebra los amores de Yavé y de Israel en la edad mesiánica.

.....  
Este pensamiento lo confirman y desarrollan los Santos Padres, que desde antiguo han visto y celebrado en el Cántico el amor de Jesucristo y de su Iglesia.

.....  
Las almas místicas gustan mucho del Cántico,...puesto que el Cántico tiene por argumento las relaciones de amor entre Jesucristo y las almas santas. ...La substancia de su pensamiento tiene un gran valor como explicación de los misterios de amor que Dios realiza en las almas. Las imágenes del Cántico son el cañamazo sobre el cual bordan con hilo de oro la descripción de esos misterios.<sup>17</sup>

Así los místicos hablan por metáfora de los desposorios y matrimonios espirituales, para designar la unión transformante del alma en Dios.

---

<sup>15</sup>Ibid., pág. 271.

<sup>16</sup>Malón de Chaide emplea esta idea en su obra Conversión de la Magdalena. Véase el capítulo 8 de esta tesis.

<sup>17</sup>La Sagrada Biblia (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963), pág. 698.

No son pocos los místicos que igualan en la segunda vía mística la oración de unión con los desposorios espirituales. Adornada de gracia, purificada de largas noches, iluminada por éxtasis, el alma se presenta hermosa a Dios. Así canta el Salmista:

Eres el más hermoso de los hijos de los hombres; en tus labios se ha derramado la gracia y te ha bendecido Dios con eterna bendición.  
.....  
Oye, hija; mira, dame tu oído; olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre; que prendado está el rey de tu hermosura. Pues que él es tu señor, sírvele a él.<sup>18</sup>

Preparada el alma para la unión transformante en que verdaderamente es una con Dios, llega el momento culminante de la vida mística, el matrimonio espiritual. De manera más prosaica lo explica así Pascal Parente:

...state in which the soul is habitually conscious of the divine operation in the innermost part of her being. The manner of operation of the higher faculties of the soul is transformed and the soul is conscious of it. There is an awareness that her supernatural acts of mind and will participate in divine life . . . everything else is poetic imagery!<sup>19</sup>

San Bernardo defiende el nombre Esposo en cuanto a Cristo diciendo que no hay título más indicado para señalar la dulzura de su amor y el cariño mutuo de esta unión. (S. Bernardo, In Cant. Serm. 7, n 2).<sup>20</sup>

Parente alude a esta unión como la unión deificante, la deificación del alma.<sup>21</sup> El alma de veras no se convierte en Dios como se puede suponer, sino que se une con Dios para hacerse una con Dios. Así es más admisible el concepto del matrimonio espiritual.

---

<sup>18</sup>Salmo 44, 3.11.12.

<sup>19</sup>Parente, op. cit., pág. 175.

<sup>20</sup>San Bernardo, In Cant. Serm., citado en Arintero, op. cit., pág. 48.

<sup>21</sup>Parente, op. cit., pág. 87.

Veremos más tarde como Luis de León interpreta y profundiza este concepto del matrimonio espiritual, uno que se puede comprender de varias maneras -- considerando primero el amor entre Cristo y el alma, lo cual imposibilita todo otro amor. Este amor es tan fuerte que uno se pierde en el otro hasta que lleguen a ser uno. Esta metáfora ha sido condenada por erótica; así lo es todo el Cantar de los Cantares. El amor conyugal es erótico y si ha de adoptar las figuras, hay que aceptar esta interpretación. Como el esposo y la esposa se unen en una sola carne, así Cristo y la esposa se unen espiritualmente.

De ahí (aunque no tanto como el concepto de la deificación), se puede caer en los errores del panteísmo, creyendo que de veras el alma es Dios y vice-versa. Aunque uno, los esposos guardan su propia identidad; así en el matrimonio espiritual, los dos guardan su propia naturaleza y su propia personalidad. El Papa Pío XII, evitando tal error lo clarificó:

Let all agree on this: . . .to reject every kind of mystic union by which the faithful would in any way pass beyond the sphere of creatures and rashly enter the Divine even to one single attribute of the eternal Godhead being predicated to them as their own.

Mystica Corporis, 29 junio, 1943 22

De ningún modo se ha agotado toda posibilidad de interpretación de las vías místicas. Sólo he citado aquí las interpretaciones generalmente aceptadas para describir los estados místicos. Dentro de esta estructura los varios escritores han producido nuevos conceptos bajo los cuales interpretan las relaciones entre el alma y Dios.

De aquí sigamos a una consideración más detallada del lenguaje místico en general.

---

22 Pío XII, Mystica Corporis, citado en Parente, op. cit., pág. 164.

### III. CONCEPTOS COMUNES SECUNDARIOS EN LA LITERATURA MISTICA

Cierto no podemos considerar bajo aspectos de frialdad ni la experiencia mística ni los intentos de describirla. A través de la historia, el hombre ha experimentado conversación con Dios; y siempre la hemos visto sometida a las reglas de lengua y expresión humanas. De aquí la dificultad de interpretar el Antiguo Testamento y de comprender la enseñanza de Jesucristo, quien también usó parábola "de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan".<sup>1</sup>

En el capítulo anterior cité las palabras de Santo Tomás de Aquino en cuanto a la necesidad de la metáfora. Casi toda asociación con el Supremo lo tenemos que traducir en términos convenientes al entendimiento del hombre. El Verbo mismo de Dios se envolvió en la humanidad para acercarnos más a El.

La teoría de la vía mística no es nada difícil de comprender en términos filosóficos; pero la realidad, sí. ¿Podemos imaginarnos una explicación de la transverberación del corazón de Santa Teresa en términos puramente técnicos? o ¿cómo podemos comprender la unión del alma con Dios sin la ayuda de las imágenes? El lenguaje del misticismo no puede ser estéril puesto que la experiencia mística no lo es.

C'est de l'allégorie surtout que l'on peut dire que le sens qu'elle exprime se démontre principalement par l'harmonie et la convenance de ses parties, et que l'intelligence n'en peut être complètement obtenue que par l'esprit Catholique, parce que lui seul se mettre en parfait accord avec l'esprit du texte sacré; lui seul possède la foi, il est le seul interprète qui permette d'en explorer le sens vrai dans ses nuances les plus délicates.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Lucas 8, 10.

<sup>2</sup>Le Blanc, op. cit., pág. 4.

Hablando así, el autor cita en particular la alegoría de la Escritura en cuanto a la interpretación Católica; pero se puede interpretarla en términos de la expresión metafórica como medio de expresar cualquier experiencia espiritual.

Evelyn Underhill, en su estudio del misticismo comenta:

In his . . . language the mystical artist often approaches the methods of music. . . . his statements . . . operate a kind of enchantment which dilates the consciousness of the hearer to a point at which it is able to apprehend new aspects of the world.<sup>3</sup>

His descriptions are addressed to the intellect, his suggestions are appeals to the imagination.<sup>4</sup>

Si podemos pedir prestadas unas metáforas de la Escritura, creo poder comenzar una interpretación de los conceptos místicos. En el tomo Traité d'Allégorie Scripturale, el autor asienta ciertas palabras con la significación aceptada de cada una: mariage - union indissoluble des âmes; époux - unis indissolublement; l'eau - principe de fertilité; fleuve - action; fontaine - origine, source; abîme - perdition, chose insondable; mer - eau ou doctrines, vastes, turbulentes; feu - ardeur spirituelle; échauffer - exciter l'ardeur spirituelle; colombe - douceur et simplicité; aigle - sublimité, puissance; jardin - réunion délicieuse d'arbre; branche - dépendence; fleur - beauté spirituelle; fruit - oeuvre, résultat; or - vérité; baiser - témoignage d'amour; cou - soumission; maison - ou l'on demeure en esprit.<sup>5</sup>

En su obra recién publicada sobre el barroco, Helmut Hatzfeld cita ciertos símbolos pertenecientes a este movimiento artístico que persistieron

---

<sup>3</sup>Evelyn Underhill, Essentials of Mysticism (New York: Dutton, 1960), pág. 69.

<sup>4</sup>Ibid., pág. 68.

<sup>5</sup>Le Blanc, op. cit., pág. 284.

desde el manierismo hasta el barroquismo. La mayoría de la obra mística de que tratamos se halla en el período inmediatamente precedente al del barroquismo; así no pueden ser libres las obras místicas de las tendencias que corrieron hacia el siglo XVII. En efecto, Hatzfeld acusa a San Juan de la Cruz de cierto barroquismo.

San Juan de la Cruz, con su general fusión de Garcilaso y el Cantar de los Cantares, todavía con el método del manierismo, al que añade un atrevido empleo de metáfora y de paradojas, alcanza ya en 1580 la cima barroca de la lírica espiritual española.<sup>6</sup>

Podemos examinar aquí, entonces, los símbolos citados por Hatzfeld para averiguar cómo caben en la estructura de la literatura mística. Entre los predilectos del período hay: el agua, el mar, la fuente, la pluma, la hoja, la espuma, el viento, el espejo, el rayo, la llama, la chispa, el vuelo, la nube, el arco iris, la sombra, la mariposa.<sup>7</sup>

Una sola ojeada determina cierto enlace entre la alegoría de la Biblia y el símbolo barroco. Podemos preguntarnos si tal vez no haya símbolos que perduren por toda la literatura a pesar de tiempo, sujeto, o lugar. Todo símbolo sin interpretación vale poco. Sin embargo, vamos a ver una proximidad de interpretación entre ellos.

La señorita Underhill cita como símbolos nacidos del misticismo ciertos conceptos religiosos.

Ultimately, we owe to the mystics all the symbols, ideas and images of which our spiritual world, as it is thought of by the bulk of men, is constructed.<sup>8</sup>

Añade a esto los símbolos de la Oscuridad Divina, la Visión Beatífica,

---

<sup>6</sup>Helmut Hatzfeld, Estudios sobre el Barroco (Madrid: Gredos, 1964), pág. 76.

<sup>7</sup>Ibid., pág. 121.

<sup>8</sup>Underhill, Essentials of Mysticism, pág. 67.

la Belleza Eterna, el éxtasis, la unión, el matrimonio espiritual.<sup>9</sup>

Ya hemos notado las referencias bíblicas a la oscuridad y el uso del concepto. Es San Juan de la Cruz, quien la eleva a tan alto nivel llamándola la "Noche Oscura" en que el alma sufre en las tinieblas de la purgación y en las cuales, más tarde, se baña en una luz tan terrible y tan fuerte que la visión mortal no la puede soportar.

Por todas partes del Nuevo Testamento hay alusión al encuentro entre Dios y el hombre.

Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara.<sup>10</sup>

Santo Tomás de Aquino interpreta el pasaje:

Now that which is seen face to face is seen in its essence. Therefore God will be seen in His essence by the saints in Heaven.<sup>11</sup>

Además:

Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El porque le veremos tal cual es.<sup>12</sup>

Sigue Santo Tomás:

Therefore we shall see Him in His essence.<sup>13</sup>

Es un fait accompli que la Visión Beatífica consiste en ver a Dios en su esencia, pero fueron los místicos quienes expresaron este fenómeno teológico en términos poéticos. San Pablo lo describió así:

---

<sup>9</sup>Ibid., pág. 67.

<sup>10</sup>I Corintios 13, 12.

<sup>11</sup>Thomas Aquinas, op. cit., QQ 92, art 1, ad 1.

<sup>12</sup>I Juan 3, 2.

<sup>13</sup>Thomas Aquinas, op. cit., QQ 92, art 1, ad 1.

...fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir.<sup>14</sup>

Fue Santa Teresa, quien describió su "arrobamiento" o éxtasis en términos tan claros y bellos que ya permanecen como la mejor descripción de tal experiencia de la literatura mística.

San Pablo habló de una unión tan estrecha entre Dios y sí que eran unos.

...y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí.<sup>15</sup>

Santo Tomás lo explicó teológicamente:

. . .God is in all things by His essence, power, and presence, according to His one common mode, as the cause existing in the effects which participate in His goodness. Above and beyond this common mode, however, there is one special mode belonging to the rational nature wherein God is said to be present as the object known is in the knower, and the beloved is in the lover. And since the rational creature by its operation of knowledge and love attains to God Himself, according to this special mode, God is said not only to exist in the rational creature, but also to dwell therein as in His own temple. So no other effect can be put down as the reason why the divine person is in the rational creature in a new mode, except sanctifying grace.<sup>16</sup>

Así explica el gran doctor de la Iglesia que al ser bastante fuerte el amor a Dios, hay una unión filosófica en que el que ama llega a ser lo que ama. Los místicos, por otra parte, escogen el concepto del matrimonio para describir esta unión de Dios y el alma -- en que el uno vive en el otro. No hay por qué discutir el valor estético de una descripción sobre la otra. Ni ha de menospreciar la obra filosófica por la mística. Es cuestión de objeto. No podemos imaginarnos una Summa Theologica llena de metáfora y bellezas lingüísticas. Menos podríamos acostumbrarnos a una obra mística escrita en

---

<sup>14</sup>II Corintios 12, 2.

<sup>15</sup>Gálatas 2, 20.

<sup>16</sup>Thomas Aquinas, op. cit., I Q 43, art. 3, ad 1.

lenguaje filosófico sin embellecimientos poéticos.

El simbolismo es, después de la experiencia misma, de prima necesidad en la expresión y en el entendimiento de esta experiencia.

El simbolismo...como fenómeno estilístico, es el principio unificador de todos los escritos místicos. ...el simbolismo parece formar la entraña misma de la cuestión mística.<sup>17</sup>

. . . mystics. . . say that their experiences are "ineffable". All words in all languages are the products of our sensory-intellectual consciousness and express or describe its elements or some combinations of them. But as these elements. . . are not found in the mystical consciousness, it is felt to be impossible to describe it in any words whatever. In spite of this, the mystics do describe their experiences in roundabout ways.<sup>18</sup>

Estos circunloquios los he llamado alegoría, metáfora, símbolo, etc.

Pero los críticos los clasifican según ciertas normas.

...los símbolos utilizados por los místicos hay que entenderlos como símbolos estratificados que no están todo en el mismo nivel.<sup>19</sup>

Hatzfeld distingue entre símbolos imitados y derivados de fuentes anteriores, y símbolos creados por cada escritor particular; símbolos verdaderos y símbolos didácticos. También insiste en que nos enteremos de si los símbolos son obra del poeta o logro del místico; de aquí la distinción entre los símbolos esenciales de la experiencia mística y los adornos accesorios.<sup>20</sup>

Unos místicos, como San Juan de la Cruz, adoptan símbolos ya conocidos, pero los tratan de manera tan diferente que de veras crean nuevos conceptos. Así lo hace él con el símbolo de la noche.

Garrigou Lagrange prosigue aun más la cuestión de la clasificación de

---

<sup>17</sup> Helmut Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española (Madrid: Gredos, 1955), pág. 30.

<sup>18</sup> Walter Stace, The Teachings of the Mystics (New York: New American Press, 1960), pág. 13.

<sup>19</sup> Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 28.

<sup>20</sup> Ibid., pág. 28.

términos místicos. Los analiza según tres grupos: hiperbólicas, antitéticos, simbólicos. Los hiperbólicos expresan la infinita elevación de Dios y la inferioridad de la criatura: la superesencia divina, la nada de la criatura. Los antitéticos expresan una cosa elevada por el efecto contrario que en cierto modo produce en nosotros: noche oscura y espesas tinieblas, las cuales dan a entender la luz inaccesible en que habita Dios, luz que nos ofusca y nos produce el efecto de una oscuridad superior y translúcida, que es lo más opuesta a la oscuridad inferior que viene de la materia, del error, o del mal.<sup>21</sup> Los símbolos son las metáforas: el Esposo de las almas, los desposorios espirituales, el fondo del alma, los sentidos espirituales, el sueño de las potencias, la herida de amor, la licuación y fusión espiritual.<sup>22</sup>

A Juan de la Cruz le gustan más los antitéticos, y Teresa se aprovecha más de los símbolos.

Siguiendo su teoría del viaje del hombre hacia Dios, la señorita Underhill propone cierta clasificación de símbolos. Dice que se pueden dividir en tres grupos según la manera en que el hombre reacciona ante el toque de la Realidad. Toda descripción directa de la experiencia espiritual es imposible. "It must be symbolic, allusive, oblique." Se refiere aquí otra vez a los circunloquios de Walter Stace.<sup>23</sup>

Lo mayor la calidad sugestiva del símbolo, tanto más es la emoción que llama.

---

<sup>21</sup>Malón de Chaice demuestra esto cuando, en La Conversión de la Magdalena, compara a Dios con la pecadora así: "Dios es la luz, ella la noche; Dios es el sol, ella las tinieblas; Dios es el resplandor, ella la oscuridad". III, pág. 154

<sup>22</sup>Garrigou Lagrange, op. cit., II, pág. 18.

<sup>23</sup>Underhill, Mysticism, pág. 126.

Good symbolism will be more than mere diagram or mere allegory; it will use to the utmost the resources of beauty and of passion, will bring with it hints of mystery and wonder . . . Its appeal will not be to the clever brain, but to the desirous heart.<sup>24</sup>

El corazón, entonces, es el centro de su clasificación que rodea alrededor de los deseos del hombre.

- 1.) Los deseos que le conducen a mejor tierra - pero a tierra extranjera. -- El hombre, el peregrino. (El concepto de Eldorado).
- 2.) El amor de corazón a corazón. -- El hombre, el amante.
- 3.) Los afanes a la pureza y la perfección. -- El hombre, el asceta.<sup>25</sup>

Así Evelyn Underhill califica los símbolos en cuanto a si buscan bien un lugar, bien a una persona, o un estado.

De todos modos, es Dios el objeto de la busca. Es la fuente de este afán que mueve al hombre. Es immanente y, a la vez, transcendental, como causa del movimiento de adentro y objeto del movimiento de afuera. Podemos comparar estas ideas a las teorías aristotélicas de las causas. Cita la causa eficiente, que en efecto pone en acción el acto, lo immanente. Además hay la causa final hasta la cual se mueve el acto, lo transcendental.<sup>26</sup>

Hasta este punto hemos considerado el misticismo en sí, la estructura del progreso místico, y los instrumentos con que los místicos pueden labrar sus obras. Consideremos ahora las obras mismas respecto a todo esto.

---

<sup>24</sup>Ibid., pág. 126.

<sup>25</sup>Ibid., pág. 138.

<sup>26</sup> Richard McKeown, (ed.), Basic Works of Aristotle, (New York: Random House, 1941), Metafísicas: 5,2.

#### IV. RAIMUNDO LULIO: EL LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO

Esta obrita El Libro del Amigo y del Amado está integrada por pensamientos del autor en forma de breves diálogos, unas veces, o de meditaciones, otras. Están divididos en 366 partes que corresponden a los 365 días del año.

La influencia sobre Lulio por los místicos islámicos es indiscutible. Hatzfeld gasta página tras página en delinear la influencia de los árabes sobre su obra. Aun puede citar todo un vocabulario que parece trasladarse de la escritura arábiga a la luliana.....y de ahí a la cristiana.

tazqiat al nafs (progreso del alma) -- purgación del sentido.

tasfiat al calb (purificación del corazón) -- purgación del espíritu.

bast (expansión) -- ensanchamiento.

cabd (opresión) -- aprieto.

tachrid (retiro) -- desnudez.

mahoba (amor) -- ciencia de amor.<sup>1</sup>

El catalán pasó la herencia a los místicos españoles que le siguieron.

Hatzfeld asigna a Lulio los principios del concepto de la contemplación como "ciencia de amor".<sup>2</sup> Y es amor la substancia de su obra espiritual.

El eje fundamental es el amor a Dios: bajo este prisma, nuestro autor pasa revista a docenas de temas: todo se explica por el Amor. Son apuntes tomados después de ratos de oración encendida ante Dios. Como tales hemos de leerlos nosotros. Constituyen, más bien que materia de

---

<sup>1</sup>Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 37.

<sup>2</sup>Ibid., pág. 45.

lectura espiritual seguida, unos puntos de meditación.<sup>3</sup>

El intento del libro es enseñar al lector a

...saber encontrar a nuestro Dios y Amado, en medio de los afanes de nuestra vida, de nuestro trabajo ordinario y del trasiego de la actividad diaria: porque Ramón Llull fué eso, un contemplativo en medio del mundo.<sup>4</sup>

Lulio mismo en su explicación del texto lo explica así.

El Amado es nuestro Señor Dios como Creador y Recreador y último fin de cuanto tiene ser. El Amigo es cualquier devoto y fiel cristiano puesto en contemplación y servicio de Aquél. Amor es la caridad y benevolencia con que se aman el Amigo y el Amado, y los tres (hablando en Dios simpliciter) son una cosa misma; y en otro modo se distinguen entre sí.<sup>5</sup>

Lulio cuidadosamente sigue las tres vías tradicionales de la vida mística. En la primera, el alma quiere huir al Amado pero se ve atada a la tierra, encadenada en la cárcel de amor. El cuerpo (los sentidos) sufre aflicción y tormentos; lloran los ojos y lamenta el corazón. Y cuanto más se multipliquen sus dolores, tanto más se multiplica el amor.

En el segundo trozo, Lulio describe gráficamente la vía purgativa:

Las sendas por donde el Amigo busca a su Amado, largas son y peligrosas, llenas de consideraciones, suspiros y llantos e iluminados de amores.<sup>6</sup>

En otro, cita las condiciones de esta vida espiritual.

Las condiciones del amor son que el Amigo sea sufrido, paciente, humilde, temeroso, solícito, confiado y que se arriesgue a grandes peligros, para honrar a su Amado;...<sup>7</sup>

El escritor se vale de símbolos típicos para describir el afán a la muerte lo cual es común en los estados imperfectos:

---

<sup>3</sup>Raimundo Lulio, El Libro del Amigo y del Amado (Madrid: Ediciones Rialp, 1956), pág. 11.

<sup>4</sup>Ibid., pág. 12.

<sup>5</sup>Ibid., pág. 16.

<sup>6</sup>Ibid., 2, pág. 18.

<sup>7</sup>Ibid., 32, pág. 27.

¿Cuándo llegará el tiempo en que cesarán en el mundo las tinieblas y los los caminos del Infierno para que cesen las carreras infernales? ¿Y cuándo llegará la hora en que el agua, que acostumbra a correr hacia abajo, tomará la inclinación y naturaleza de subir hacia arriba?...¡Ah! ¿cuándo se gloriará el Amigo de morir por su Amado?...<sup>8</sup>

Aquí asocia las tinieblas con la vida terrenal, una vida privada de Dios. El agua que corre se refiere a la vida, las inclinaciones del hombre que, en esta vida, corren hacia abajo; pero en la vida eterna correrán hacia Dios.

Es constante la alusión a la necesidad del sufrimiento para hallar a Dios. En Lulio vemos los principios de la idea de la amargura en el amor divino -- y la estructura del símbolo de la noche.<sup>9</sup>

...toda la materia prima del símbolo, estructura del símbolo, concepto, ritmo y terminología de la noche oscura, ...pueden hallarse en Raimundo Lulio, ...Raimundo Lulio no pasó de un desmañado balbuceo. El haber elevado este balbuceo a un lenguaje de sobrecogedora poesía y de altura teológica es mérito del poeta español y doctor ecclesiae San Juan de la Cruz.<sup>10</sup>

El Amado es visto por amores, y el Amigo por suspiros, llantos, trabajos, y dolores.<sup>11</sup>

...Si por amor no padecieras trabajos, ¿con qué amarías a tu Amado?<sup>12</sup>

...Pensativa iba el Amigo por las sendas de su Amado, y resbaló y cayó entre espinas, las cuales le parecieron rosas y flores, y que fuesen cama de amores.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup>Ibid., 31, pág. 19.

<sup>9</sup>Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 87.

<sup>10</sup>Ibid., pág. 98.

<sup>11</sup>Lulio, op. cit., 12, pág. 21.

<sup>12</sup>Ibid., 34, pág. 27.

<sup>13</sup>Ibid., 35, pág. 28.

Estaba el Amigo lánguido y triste, a causa de la superabundancia de pensamientos; y por esto envió a rogar a su Amada le remitiese algún libro en donde estuviesen escritas sus bellezas, para que le diese algún remedio. Remitió el Amado a su Amigo el libro, y se le doblaron sus enfermedades y trabajos.<sup>14</sup>

Con señas de amor se hablaban el Amigo y el Amado, y con temor, pensamientos, lágrimas y llantos refería el Amigo a su Amado las angustias de su corazón.<sup>15</sup>

Pero aun sufriendo, el Amigo se da cuenta que del sufrir nace el amor y así crece. Al amor puede borrar todo recuerdo de dolor.

Si yo no supiera qué es amor, sabría qué cosa es trabajo, tristeza y dolor.<sup>16</sup>

Los dolores padecidos en nombre de Amor se mezclan con la felicidad.

...Pienso en las bellezas de mi Amado y en las semejanzas de las felicidades y dolores que traen y dan los amores.<sup>17</sup>

Por más que sufra el Amigo, el Amado se lo devuelve con amor.

Cada día los suspiros y los llantos son mensajeros entre el Amigo y el Amado, para que haya entre los dos consuelo y compañía, amistad y benevolencia.<sup>18</sup>

Con ojos de pensamientos, langores, suspiros, y llantos miraba el Amigo a su Amado; y con ojos de justicia, gracia, piedad, misericordia y liberalidad remiraba el Amado a su Amigo, y un pájaro cantaba el sobredicho placentero aspecto.<sup>19</sup>

No obstante los dolores y los placeres esparcidos entre ellos, el alma todavía no puede librarse de las cosas suyas para seguir al Amado.

Deseaba el Amigo pasar al último fin, por el cual amaba a su Amado, y los otros fines impedían su tránsito; y por esto, los dilatados

---

<sup>14</sup>Ibid., 89, pág. 45.

<sup>15</sup>Ibid., 47, pág. 31

<sup>16</sup>Ibid., 9, pág. 20.

<sup>17</sup>Ibid., 46, pág. 41.

<sup>18</sup>Ibid., 105, pág. 51.

<sup>19</sup>Ibid., 40, pág. 29.

deseos y pensamientos dábanle tristeza y pena.<sup>20</sup>

Quiso el Amigo pasar a tierras extrañas para honrar a su Amado, y quiso disfrazarse para no ser conocido ni apresado en el camino; y jamás pudo evitar los llantos de sus ojos, ni apartir de su rostro la flaqueza y palidez, ni de su corazón los pensamientos, los llantos, la tristeza y la enfermedad, y por estas señas fué conocido y arrestado en el camino, y entregado a tormentos, por los enemigos de su Amado.<sup>21</sup>

En la segunda vía, iluminada por la luz con que se revela el Amado al Amigo, el Alma o puede cantar o puede quedar quieta al esperar a que Dios la toque. Por medio del éxtasis, el Amigo pasa a la vida de unión con Dios. En esta segunda vía goza el alma de la contemplación.

Encontráronse el Amigo y el Amado, y dijo el Amado al Amigo: "No hay necesidad de que me hables; mas hazme señas con tus ojos, que son palabras a mi corazón que te dé lo que me pides."<sup>22</sup>

Una vez unida con el Amado en oración, el alma lamenta su ausencia y con esta idea Lulio crea toda una teología de la ausencia de Dios.

Aunque se refería el autor de este trozo a San Juan de la Cruz, conviene mencionar aquí este tratado sobre la ausencia.

El tema de la presencia y de la ausencia hace notar la interioridad de Dios en el alma - y muestra el esfuerzo que hace el alma para encontrar a Dios, este Bien que habita en ella, pero que sólo posee al principio bajo la forma de la presencia de una ausencia para poseerlo, en la unión, bajo la forma de la pura presencia sin embargo, aun velada. <sup>23</sup>

La devoción y el dolor de la ausencia enviaron los pensamientos por mensajeros al corazón del Amigo, para que subiesen las lágrimas a

---

<sup>20</sup>Ibid., 141, pág. 62.

<sup>21</sup>Ibid., 169, pág. 71.

<sup>22</sup>Ibid., 128, pág. 26.

<sup>23</sup>Henri Sanson, El Espíritu Humano según San Juan de la Cruz, traducido por Cándido Cimadevilla. (Madrid: Ediciones Rialp, 1962), pág. 222.

los ojos, que querían cesar del llanto en que habían perseverado mucho tiempo.<sup>24</sup>

Cuestión hubo entre los ojos y la memoria del Amigo, porque los ojos decían que más valía ver al Amado que recordarle; y la memoria decía que por la recordación suben las lágrimas a los ojos, y el corazón se enflama en amor.<sup>25</sup>

...Respondió que su Amado le había robado su voluntad, y que él le había entregado su entendimiento; y por esto le había quedado sólo la memoria con que se acordaba de su Amado.<sup>26</sup>

Este último pone bien de relieve el estado de la segunda vía en que el alma ya se ve despojada de la visión permanente de Dios. Pero Dios da al alma el consuelo del éxtasis.

Prendaba el Amado a su Amigo, y no le dolía su desfallecimiento, para que fuese de El más fuertemente amado; y en este desfallecimiento encontró el Amigo mayor gozo y recreo.<sup>27</sup>

El Amigo y el Amor salieron a recrearse hablando del Amado, quien se les hizo presente. Lloró el Amigo, y quedó en éxtasis, y el amor se anonadó en el desmayo del Amigo. Hizo volver en sí el Amado a su Amigo, haciéndole memoria de sus bellezas y facciones.<sup>28</sup>

Enfermó el Amigo y estaba en éxtasis y exceso de pensamientos; el Amado le cuidaba, le alimentaba de mérito, le abrevaba de amor, le recostaba en la paciencia, le vestía de humildad y le curaba con verdad.<sup>29</sup>

¡Qué mejor descripción del Alma ya lista a entregarse al Amado en el matrimonio! En la tercera vía Dios le abre las puertas y el Amigo llega a su Amado, en unión íntima.

---

<sup>24</sup>Lulio, op. cit., 173, pág. 73.

<sup>25</sup>Ibid., 17, pág. 23.

<sup>26</sup>Ibid., 54, pág. 33.

<sup>27</sup>Ibid., 30, pág. 26.

<sup>28</sup>Ibid., 91, pág. 46.

<sup>29</sup>Ibid., 22, pág. 25.

Llamaba el Amigo a las puertas de su Amado con aldabadas de amor, y el Amado oía los toques del Amigo con humildad, piedad, paciencia, y caridad. Abriéronse las puertas de la Divinidad y de la Humanidad y entró el Amigo a ver a su Amado.<sup>30</sup>

Ha dicho que el amor es el eje de toda esta obra, pero es el amor hecho carne. Lulio ha envuelto todo su tratado en el concepto de la unión hipostática. Al seguir el viaje del alma, el lector se pregunta si, al cabo y al fin, éste no puede ser el viaje de la naturaleza humana hacia la unión con la naturaleza divina, en la persona de Jesucristo. Sus referencias a Cristo son memorables por su belleza.

Desobedeció el Amigo a su Amado y lloró el Amigo, y el Amado vino a morir con el vestido de su Amigo, para que el Amigo recobrase lo que había perdido, y dióle mayor don que el que había perdido.<sup>31</sup>

Referencia a Cristo en el jardín de la tierra tiene la gracia de mil pinturas

Volvió el Amigo a mirar un lugar en donde había visto a su Amado y dijo: "¡Oh lugar, que me haces presentes las bellas costumbres de mi Amado, dírsale que yo, por su amor, padezco tormentos y fatigas!" -- Respondió el lugar: "Cuando en mí estaba tu Amado, padecía por tu amor mayores trabajos y tribulaciones mayores que todas las que puede dar a sus siervos el amor."<sup>32</sup>

Finalmente la descripción de Cristo Crucificado:

Enseñóse a su Amigo el Amado vestido de vestiduras nuevas y encarnadas, y extendió sus brazos para que le abrazase; e inclinó su cabeza, para que, besándole, le diese ósculo de paz, y está en alto, para que le puede encontrar.<sup>33</sup>

Bien se podría decir que este misticismo de Raimundo Lulio es a la vez un misticismo de amor y de la Encarnación. Ni por eso es un misticismo menos valioso ni menos verdadero. El Amado es la Divinidad desencarnada pero

---

<sup>30</sup>Ibid., 42, pág. 30.

<sup>31</sup>Ibid., 29, pág. 26.

<sup>32</sup>Ibid., 68, pág. 37.

<sup>33</sup>Ibid., 93, pág. 47.

también el Cristo crucificado. Y a causa de esta interpretación, gozamos de unas de las descripciones más conmovedoras de la literatura mística española.

Evelyn Underhill propone que la doctrina de la Encarnación es elemento inevitable en la doctrina católica del misticismo; que sólo se consigue el Absoluto Divino por medio de Cristo.<sup>34</sup> Así lo repite Lulio (¡aunque lo hace siglos antes!)

Hilda Graef reitera esta misma idea en su obra The Story of Mysticism, cuando afirma que al aceptar que Verbum Caro Factum Est, el cristiano ya no puede despreciar el cuerpo ni puede rechazar lo verdadero de la humanidad de Cristo.<sup>35</sup> También la alusión de Lulio a la unión del alma con Dios es alusión a la unión mística de la divinidad y la humanidad:

La misma proporción tiene la cercanía entre el Amigo y el Amado, que la distancia; porque, como mezcla de vino y agua, se mezclan los amores del amigo y del Amado, y como claridad y resplandor se eslabonan sus amores, y como esencia y ser se acercan y se convienen.<sup>36</sup>

De aquí a la doctrina de Lulio ya aparente en su obra: que de veras no podemos llegar a pleno conocimiento de Dios en esta vida. Toda interpretación de una unión verdadera parece explicarse en términos de la unión hipostática. El Amado queda fuera del alcance del hombre, pero permanece en la memoria del hombre. La voluntad, el entendimiento, la memoria todos pueden contemplar la gloria de Dios.

Juntáronse la memoria y la voluntad, y subieron en la montaña del Amado para que el entendimiento se exaltase y el amor del Amigo se duplicase en amor a su Amado.<sup>37</sup>

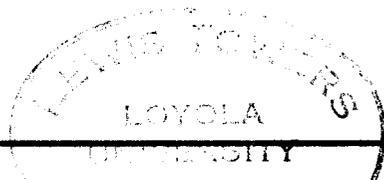
---

<sup>34</sup> Underhill, Mysticism, pág. 120.

<sup>35</sup> Hilda Graef, The Story of Mysticism (New York: Doubleday and Company, 1965), pág. 31.

<sup>36</sup> Lulio, op. cit., 49, pág. 32.

<sup>37</sup> Ibid., 104, pág. 51.



Atábanse los amores del Amigo y del Amado con memoria, entendimiento y voluntad, para que el Amigo y el Amado no se dividiesen, y la cuerda con que estos dos amores se acaban era de pensamientos, suspiros, enfermedades, y llantos.<sup>38</sup>

Muy alto quiso subir la voluntad del Amigo para poder amar mucho a su Amado, y mandó al entendimiento que subiese con todo su poder. El entendimiento mandó a la memoria, y los tres subieron a contemplar al Amado en sus honores.<sup>39</sup>

La repetida alusión a las tres facultades del ánimo: entendimiento, voluntad, y memoria revela rasgos del escolasticismo de Santo Tomás. Es interesante que en su jerarquía sea siempre el entendimiento que conduce a la voluntad sin lo cual ésta no podía moverse, según la teología tomista.

Every movement of the will must be preceded by apprehension, whereas every apprehension is not preceded by an act of the will.<sup>40</sup>

En la "filosofía" de Lulio también, el acto del entendimiento precede el de la voluntad en tiempo y en acción. El objeto del entendimiento es Dios, Verdad; el de la voluntad es Dios, Bondad. Así Lulio emplea conceptos basados en la filosofía pura para describir la pasividad de las facultades del alma mientras experimenta los gozos de la segunda vía en el camino místico.

Olvidó el Amigo todo cuanto está bajo el alto Cielo, para que el entendimiento pudiese subir más alto a conocer al Amado, a quien la voluntad deseaba entender, contemplar, alabar, y predicar.<sup>41</sup>

Dije que Lulio inició el concepto del cual surgió la noche del alma y que adoptó más tarde Juan de la Cruz, labrándola en imagen de suma belleza e importancia en la literatura mística. Se somete a unas metáforas bien claras en otras partes de su obra, y no pocas veces vemos un símbolo dentro

---

<sup>38</sup>Ibid., 131, pág. 59.

<sup>39</sup>Ibid., 227, pág. 91.

<sup>40</sup>Thomas Aquinas, op. cit., I Q 82, art 1.

<sup>41</sup>Lulio, op. cit., 139, pág. 61.

de otro. En la meditación número 13 habla de las enfermedades del alma, idea utilizada más tarde en descripciones del alma que sufre tanto por amor de Dios que ella se enferma. En la 37 compara el amor del amante al relámpago y al trueno; el agua de los llantos al viento en la fluctuación del mar; más próximo es el suspiro al Amado que el candor a la nieve.

Así citando las cosas más conocidas de la naturaleza, puede bien pintar la fuerza y la realidad de los fenómenos del amor espiritual. En otro trozo, número 70, presenta y explica la metáfora de las mariposas que vuelan siempre más alto tratando de evitar sus cazadores. Estas, dice Lulio, son las almas que buscan a Dios. En Las Moradas, Teresa va a adoptar y ampliar esta metáfora.

En el 88, Lulio emplea la metáfora del árbol y la fruta y las hojas. El árbol es el amor; el amar es la fruta, y los trabajos y fatigas son las hojas, los cuales protegen y hacen crecer el amar. Malón de Chaide adopta esta metáfora en La Conversión de la Magdalena, y la convierte en una del árbol de que la fruta es la virtud, siendo las hojas las apariencias exteriores que protegen la fruta.<sup>42</sup>

Hay montones de referencias a la luz, y a las tinieblas -- la fuente, el lecho de amor, las lámparas, las heridas de amor, la huerta del alma, la fuente de embriagarse. Antes de referirme ahora a estos símbolos que, de veras, tienen poca importancia en sí dentro de la estructura de la obra de Lulio, mejor será que los guarde hasta que se aparezcan con más importancia en las obras que siguen. Basta decir que su obrita es comentario sobre los Cantares, interpretado bajo el aspecto del Cristianismo.

---

<sup>42</sup>Malón de Chaide, La Conversión de la Magdalena ( 3 tomos; Madrid: Espasa Calpe, 1959), I, pág. 154.

Preguntó el Amado a las gentes si habían visto a su Amigo, y ellos preguntáronle por las cualidades de su Amigo. Respondiéndoles el Amado diciendo que su Amigo era asado y temeroso, rico y pobre, alegre y triste, tranquilo y pensativo, y añadió que de continuo enfermaba de amor.<sup>43</sup>

Preguntó el Amigo si habían visto a su Amado, y dijéronle: "¿Qué tal es tu Amado?" --Y respondió el Amigo: "Mi Amado es cual sin cualidad porque es bueno y bondad, bello y belleza." --"¿Cuánto es tu Amado?" --Respondió: "Grande y chico, alto y bajo, simple y compuesto; y por esto El es todo, sin composición uno."<sup>44</sup>

Lulio es el puente entre la antigua tradición mística y la de los siglos XVI y XVII. Su importancia se halla tanto en lo que legó a la posteridad como en lo que él mismo escribió. Sus principios ayudaron a edificar todo un sistema de teología mística, pero no es hasta los comienzos del siglo XVI que surgen figuras que merecen mencionarse.

---

<sup>43</sup>Lulio, op. cit., 286, pág. 111.

<sup>44</sup>Ibid., 288, pág. 112.

## V. FRANCISCO DE OSUNA: EL ABECEDARIO ESPIRITUAL

Como notado antes, fue Osuna quien influyó más que nadie sobre el pensamiento de Santa Teresa. Leyendo su obra, no es difícil imaginarlo; tan rica es en la descripción y en el símbolo familiar.

En todo, Osuna escribió seis Abecedarios. De éstos, es el tercero el más místico aunque Osuna nunca pasa más allá del estado de la contemplación.<sup>1</sup> Si el amor es el eje de la obra luliana, lo es el recogimiento en la de Osuna. El tema principal es el arte de la contemplación o el arte de amor. Recordamos que Lulio, y más tarde, San Juan de la Cruz, tratan la "ciencia de amor". A Osuna le ocupa el "arte de amor", porque el amor señalado en el recogimiento es la suma y coronamiento de la vida cristiana.

Cada tratado del libro, menos el último, comienza con una frase que, tomadas todas en sucesión las primeras letras de las primeras palabras, siguen el orden alfabético. Así:

Tratado Primero - Anden siempre juntamente la persona y espíritu.

Tratado Segundo - Bendiciones muy fervientes.

Tratado Tercero - Ciego y sordo y mudo debes ser y manso siempre.

Tratado Cuarto - Desembaraza el corazón.

Tratado Once - Memoria ten de continuo.

Tratado Doce - No entiendo; mas gustando, pienses alcanzar reposo.

Tratado Diez y seis - Referir y sacar debes de toda cosa el amor.

---

<sup>1</sup>E. Allison Peers, Studies of the Spanish Mystics (2 tomos; London: The Sheldon Press, 1927 - 1930), I, pág. 53.

Tratado diez y siete - Siga tu cuerpo a Jesús.

Tratado diez y nueve - Umildad.

Tratado veinte - Xarapes son tentaciones.

Tratado veinte y uno - Yatimamente asosiego y acalla tu entendimiento.

Sólo en considerar estas oraciones introductorias podría el lector conseguir una colección valiosa de dichos santos.

En su organización de los tratados, dentro de un sistema de teología escolástica, Osuna sigue la tradición de franciscanismo de Duns Scoto.<sup>2</sup> Sin embargo, su obra carece de gran tono filosófico. Al leerlo, al lector le llaman la atención los símbolos sencillos de Osuna. Casi todo se expresa en términos alegóricos con escasez de lenguaje técnico.

En el sexto tratado, capítulo tres, Osuna cita otros nombres pertenecientes al recogimiento: 1.) la abstinencia - el alma se aleja de placeres mundiales. 2.) el acercamiento - el alma se acerca a Dios. 3.) fuego - el haz de leña que es el alma se enciende con amor de Dios. 4.) recepción - el alma se abre para recibir a Dios. 5.) consentimiento - aunque se opone a Dios, se consiente a sus deseos. 6.) redaño y grasa del hígado - para el fuego de sacrificio el cual fortifica al alma. 7.) atracción - para llamar a Dios. 8.) ascensión con Cristo en la cual le sometemos el entendimiento a El.

De importancia significativa en esta agrupación de definiciones es la alusión al fuego. Dos veces y bajo aspecto diferente aparece esta idea. Primero la vemos como los principios del fuego, la leña sobre que creamos el fuego y con que se aumenta. Así, entendemos que el recogimiento le da fuerza

---

<sup>2</sup>Angel Valbuena Prat, Historia de la Literatura Española (3 tomos; Barcelona: Gili, 1956), I, pág. 622.

espiritual al alma y más como redaña y grasa que se echan al fuego y se purifican al fuego como sacrificio, este recogimiento se da a comer y se aumenta en sí. En la traducción de esta obra leemos:

Fire has this property: it separates things that differ and unites those which resemble one another; so an ardent love for God admits what is good and repulses what is evil and contrary to sanctity.<sup>3</sup>

No podemos nunca escaparnos del concepto del poder purgativo y a la vez vivificante del fuego.

En el tratado quince, capítulo VI, Osuna nos acuerda el cuento bíblico de las diez vírgenes, quienes dormían y al llegar el esposo a medianoche, cinco de ellas se hallaron listas a recibirle con aceite en las lámparas.<sup>4</sup> Según el concepto de Osuna, las lámparas son las voluntades que debemos preparar para la venida de Dios.<sup>5</sup>

En otro sitio describe la humildad como una antorcha que se disminuye al consumirse. Esta parece figura bien indicada que, al revés, la vanidad al consumirse también se hace de poco en menos. Esta última metáfora nos indica claramente la categoría del poder descriptivo de Osuna, y podemos comprender la atracción que tuvo a Santa Teresa. Fue alma llamando a alma.

La alusión al fuego como fuerza espiritual que más me encantó se basa en el Cantar de los Cantares, 5,6: "Mi alma desfalleció al oírle."

When the candle contains in itself some heat that drives out from it the vapor of holy desire, it lights at once by the love of that divine Fire which is God, before the flame reaches it.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup>Francisco de Osuna, Third Spiritual Alphabet, trans. a Benedictine of Stanbrook. (Westminster: Newman Press, 1948), IV, 5, pág. 69.

<sup>4</sup>Mateo 25, 1.

<sup>5</sup>Osuna, op. cit., XV, 6, pág. 309.

<sup>6</sup>Ibid., XV, 6, pág. 307.

El alma dispuesta a recibir a Dios así le ama más fácilmente.

Son muchas también las referencias al elemento de agua. Desde tiempos antiguos estos dos elementos del fuego y del agua han sido al hombre representativos de Dios y su poder. Sólo tenemos que pensar en los filósofos griegos para quienes fue el fuego la causa principal de toda creación. Heráclito citó el Logos - fuego como principal universal y causa de todo orden, armonía, etc. Para el filósofo jónico Tales, esta fuerza principal fue el agua, lo mojado.

Así sí podemos trazar los orígenes de unas ideas que han permanecido durante unos cientos años. Santa Teresa siempre señaló como su símbolo predilecto el del agua. Para ella (como para Tales) representó de una manera mística a Dios y su poder. Podemos imaginar que este afán al símbolo del agua se alentó en la filosofía de Osuna, quien también aprovechó a menudo esta imagen. La primera referencia se encuentra en el Tratado 2, capítulo 1, cuando afirma que "...todos los ríos corren al mar ...vuelven -- para correr otra vez".<sup>7</sup> Teresa adopta y labra varias veces esta idea en sus obras.

Con poca originalidad, Osuna cita a Dios como la fuente de la vida,<sup>8</sup> imitando la Escritura Sagrada.

Porque en ti está la fuente de la vida.<sup>9</sup>

...pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed, que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Ibid., II, 1, pág. 21.

<sup>8</sup>Ibid., IV, 5, pág. 72.

<sup>9</sup>Salmos 35, 10.

<sup>10</sup>Juan 4, 16.

Algo más original y además simple se halla en la metáfora que emplea Osuna para describir otra vez la contemplación. Esta es la inteligencia del alma que se convierte en amor para lo que contempla; surge sobre sí como el agua que hierve, y monta sobre sí vez tras vez.<sup>11</sup> ¡Qué comparación más gráfica! Se está en sí, pero a la vez se levanta sobre sí. Cada dueña de casa puede comprender esta idea, pero apenas podría comprender el concepto sin símbolo.

En otro sitio compara el alma con un vaso ajugereado que no puede contener las aguas de la gracia.<sup>12</sup> Esta imagen nos abre todo concepto nuevo de la parábola del sembrador.<sup>13</sup> Convirtiendo la simiente en agua y la tierra en vasos, bien hubiese podido Osuna repetir el cuento de Cristo.

Cosa interesante es que Osuna regrese a la idea del vaso roto; y en el tratado 19, capítulo 1, dice que la humildad puede restaurar el vaso del corazón de modo que puede volver a contener cosas divinas.<sup>14</sup>

En cuanto a lo que dijimos antes sobre un símbolo de la inmanencia o de lo transcendental, bien podemos afirmar que el de Osuna es de la inmanencia.

Un concepto suyo de suma importancia y de mayor interés es el de las cisternas. Basado posiblemente en la sugestión de los Proverbios: "Bebe el agua de tu cisterna, los raudales de tu pozo".<sup>15</sup>

Osuna prosigue la idea un paso más. A semeja la cisterna a la vida de

---

<sup>11</sup>Osuna, op. cit., VI, 2, pág. 100.

<sup>12</sup>Ibid., VIII, 1, pág. 147.

<sup>13</sup>Mateo 13.

<sup>14</sup>Osuna, op. cit., XIX, 1, pág. 391.

<sup>15</sup>Proverbios 5, 15.

los principiantes. Tienen que trabajar y tirar para conseguir el agua. El pozo es de los proficientes que no tienen que trabajar tanto como los principiantes, pero no es muy fácil que lleguen al agua de la gracia. El arroyo es de los perfectos a quienes corren fácilmente las aguas de la vida perfecta.<sup>16</sup>

"¿Quieres derramar fuera tus fuentes, por las plazas las aguas de tu río?"<sup>17</sup>

La última referencia al agua que voy a citar es otra de interés de punto de vista de su originalidad. En el Tratado 21, capítulo V, se refiere a los ríos que corren de la fuente del alma y de los cuales surge el amor. Sugiere que se los encierre para que se levanten y se acerquen más a Dios. Así, Dios se podrá reflejar en las aguas.<sup>18</sup>

Esta idea de la reflexión de Dios en las aguas no es nada nueva en sí; viene de la literatura árabe. En ésta el espejo y la reflexión tuvieron gran importancia. En San Juan de la Cruz, esta idea se va a desarrollar en flor hermosa del concepto de la contemplación. Lo nuevo de la idea de Osuna se encuentra en el tratamiento de las aguas. Típico de su filosofía es la idea del subir a Dios. Ya hemos visto cómo repetidas veces usa las aguas para llevar a cabo esta idea.

Cercana a la idea del agua hallamos la de las lágrimas. Las lágrimas, como el fuego, tienen efecto purgativo. Menciona primero las lágrimas de la Magdalena: "lágrimas de gran valor".<sup>19</sup> Las lágrimas sirven para limpiarle la vista al alma para poder mejor ver a Dios. Como la claridad y luz que siguen

---

<sup>16</sup>Osuna, op. cit., XVIII, 1, pág. 377.

<sup>17</sup>Proverbios 5, 16.

<sup>18</sup>Osuna, op. cit., XXI, 5, pág. 449.

<sup>19</sup>Ibid., X, 2, pág. 200.

las nubes y las tormentas.<sup>20</sup>

No todas las lágrimas son tristes. Las de los principiantes, sí; son lágrimas de anhelo. Las de los proficientes son lágrimas silenciosas que caen sin querer, al recogerse el alma. Las de los perfectos son lágrimas de alegría por ver a Dios.<sup>21</sup>

Con las lágrimas podemos comprar a Dios.<sup>22</sup> La Magdalena compró a Dios con sus lágrimas sinceras. Con este concepto de las lágrimas, Osuna introduce también otro término de suma importancia en la mística que sigue.

Dios es herido por la mirada de amor y aun más si los ojos lloran. La herida de amor aquí surge de manera sencilla. Teresa y Juan la siguen a grandes alturas en su lenguaje místico. Pero con Osuna, lo que nos interesa más que la herida son las lágrimas que conmueven tanto a Dios y nos acercan a El. Según el autor, la tristeza nos acerca a Dios si nace del sufrimiento a causa de su ausencia, como en la Magdalena. Cuando es melancolía, no agrada a Dios porque ésta viene de falta de amor. La tristeza del recogido es quieta; sin dolor se aproxima a la soledad. En traducción hallamos:

My experience regarding the practice of recollection is that people who are naturally melancholy make little progress, while the cheerful who direct their light-heartedness to God advance greatly.<sup>23</sup>

Esto indica claramente que Osuna no sugiere una mística de dolor. Las lágrimas se basan en el amor.....y la ausencia de Dios.

Por todo el libro Osuna invoca el símbolo de la colmena y la abeja. Compara el alma a una colmena vacía que desea más que ninguna otra cosa

---

<sup>20</sup>Ibid., X, 2, pág. 200.

<sup>21</sup>Ibid., X, 2,3,4, pág. 200 y sigs.

<sup>22</sup>Ibid., X, 4, pág. 205.

<sup>23</sup>Ibid., XIV, 5, pág. 286.

enjambre de abejas que puede llenarla de miel y de acera. Dios es el enjambre de abejas que pueden regalar miel de gracia a la voluntad y acera de luz al entendimiento.<sup>24</sup>

En otro sitio compara, esta vez, al hombre inquieto a las abejas que pueden volver a la colmena en hora de tormenta para protegerse contra los pecados y las tentaciones.<sup>25</sup>

Otra vez, las abejas son el alma, las cuales al descubrir ausente a su rey, le siguen, dejando la colmena para ir a vivir con el rey.<sup>26</sup> Creo superfluo un comentario aquí sobre la significación. Basta decir que Osuna ha sabido emplear con mucha habilidad los símbolos adecuados a la idea. Y ha seguido bien esta idea por varios sitios. Así podemos imaginarnos que a Osuna también fue concepto predilecto.

Menciona en el Tratado II, capítulo V, el "toque" que San Juan, a su vez, va a usar tanto en su obra. Son deseos inspirados por Dios en el alma.

It knows that it desires some good, but not what that good is, nor does it fully understand to whom its sighs are addressed, ...it draws nearer to God who prompts its longings and touches it with his grace; yet the soul, ...says: "Who hath touched me?"<sup>27</sup>

La comunicación sensible (aunque no sensible de veras; usamos la palabra para clarificar la alusión) entre Dios y el alma consiste en besos u ósculos también. Osuna compara tres tipos de oración a tres ósculos distintos: 1.) la oración en palabra; oración oral - como un mensaje escrito a un amigo. Esta es el beso de las manos. (La virtud de la fe).

---

<sup>24</sup>Ibid., XVI, 1, pág. 312.

<sup>25</sup>Ibid., XX, 6, pág. 421.

<sup>26</sup>Ibid., XVIII, 1, pág. 374.

<sup>27</sup>Ibid., XI, 5, pág. 227.

2.) la oración en pensamiento; oración del corazón - mensaje a alguien caro y cerca. Esta es el beso de los pies. (La virtud de la esperanza). 3.) la oración en obra; oración del recogimiento - el encuentro persona a persona. Esta es el beso de la boca. (La virtud del amor).<sup>28</sup>

"¡Bésame con besos de tu boca! Son tus amores más suaves que el vino."<sup>29</sup> Los besos son señales del amor entre Dios y el alma. Los toques, apenas mencionados por Osuna, llegan a mayores proporciones con Juan de la Cruz. Y diría que estos toques se adelantan a los besos de los Cantares (y de Osuna). Vamos a ver cómo San Juan los desarrolla.

Esta misma idea del "toque" vemos repetida en la "chispa" que hemos mencionado anteriormente. Es esta chispa de una luz extinguida que se enflama otra vez al acercarse a la luz ardiente. En el silencio de la contemplación, suspendidos los sentidos, el alma siente esta chispa (nunca es tan total el silencio que no se puede sentir), y sabe que experimenta algo de Dios.<sup>30</sup> Vamos a ver esta chispa en la obra de Santa Teresa, sobre todo en su vida. Nació en el Fotuhát del místico árabe Abenarabi y reaparece en la obra de Osuna para ser adaptada en la de Teresa.

Osuna hace varias alusiones al símbolo de ser el alma una morada. Su descripción del recogimiento en el Tratado 12, capítulo II es de suma importancia y de mucho interés. Dios, preso del amor, es llevado por el alma a la casa de su madre y aun a la cama de ésta. La madre del alma es la voluntad; la casa es el corazón. Así se hallan juntos el alma y Dios en la cama del recogimiento. Dios goza de esta cámara y cierra las puertas a los sentidos.

---

<sup>28</sup>Ibid., XIII, 4, pág. 265.

<sup>29</sup>Cantar de los Cantares 1, 2.

<sup>30</sup>Osuna, op. cit., XXI, 7, pág. 456.

El bebe el vino de los afanes espirituales, y allí se queda con el alma.<sup>31</sup>

En el Tratado 4, capítulo IV, Osuna comienza con la idea de que el corazón debe ser guardado como un castillo. Las facultades del alma vigilan a las puertas: aquéllas son las racionales, las irascibles, y las sensibles. Dios mismo mora al fondo del paraíso que es el corazón del hombre.<sup>32</sup> Dice el traductor de El Abecedario que Santa Teresa nunca cansó de leer este trozo, y volvió a subrayarlo en su ejemplar.<sup>33</sup>

Más allá Osuna continúa la idea diciendo en el Tratado 20, capítulo V:

Though He sees our inn is not so clean as we should wish, He does not cease to hide Himself in the manger of our heart, even though wild beasts surround it.<sup>34</sup>

Claro es que la santa doctora se ha aprovechado mucho de estas partes. Sin embargo, no podemos considerar de menos esta obra suya, que nació de padres tan pobres para elevarse a tal condición.

Hay muchas otras imágenes y metáforas. Osuna se vale también del concepto de la ceguera, sea la ignorancia o la luz tan brillante de Dios que prohíbe que vea el hombre. En el Tratado 30, capítulo I, Osuna dice que el hombre, para ver a Dios, tiene que cegarse. Tiene que perder la curiosidad del cuerpo. Tiene que ser ciega el alma al suspenderse sus acciones; así el alma está lista a la presencia de Dios. Vivificados por el sol de la justicia debemos ser ciegos a toda cosa que no sea de Dios.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup>Ibid., XI, 5, pág. 227.

<sup>32</sup>Ibid., IV, 4, pág. 66.

<sup>33</sup>Ibid., IV, 4, pág. 66.

<sup>34</sup>Ibid., XX, 5, pág. 418.

<sup>35</sup>Ibid., III, 1, pág. 46.

¿Nuevo concepto? No lo es, de veras; pero hace clara la idea que, para ver a Dios, tenemos que cerrar los ojos a todo menos El. Sigue la metáfora en el Tratado 15, capítulo II, refiriéndose al recogimiento, que no es nada más que tener los ojos en Dios.

. . .those who have not eyes like the eagle's that look at the sun without blinking, must bend the eyes of their body to the ground to allow those of the soul to recollect God.<sup>36</sup>

Recoge varios símbolos en un trozo en el Tratado 16, capítulo IV.

Love is the spiritual and blessed earth that sustains us, by the fruit of which we live, . . .as the water that refreshes us destroys the thirst of our desires, . . . It is the air that gives us the breath of life; . . .and the fire in which dwells the salamander of charity that dies on leaving it.<sup>37</sup>

En este jardín del alma se halla un diablo avaricioso. Osuna nos dirige en la manera de distinguir entre los dones de Dios y los favores del diablo. Siguiendo la figura del jardín, dice que los dones de Dios pesan mucho y son perfectos; rebajan y humillan al hombre. Al contrario, los favores del diablo son vacíos, vanos; le levantan al hombre para que vuelva a caerse. La fruta ya marchitada no pesa mucho y así no inclina los ramos del árbol. La buena fruta sí, somete el ramo a que toque la tierra. Lo que nos exalta no es de Dios; pero lo que nos humilla, sí.<sup>38</sup>

Pero no es todo su obra símbolo ensartado sobre símbolo. Introduce nuevas ideas teóricas y sorprendentes. En la oración de unión, Osuna implica que hay un intercambio de voluntades entre Dios y el hombre. Una hace lo que quiere la otra sin preocupación. Son unidas en todas cosas hasta tal

---

<sup>36</sup>Ibid., XV, 2, pág. 295.

<sup>37</sup>Ibid., XVI, 5, pág. 323.

<sup>38</sup>Ibid., XIX, 2, pág. 394.

punto que pierden su propia naturaleza y son transformadas en una tercera.<sup>39</sup> De esta manera, claro que puede evitar el problema de ser Dios el hombre o vice-versa. Sin embargo, se presenta el problema de decidir exactamente lo que es esta tercera naturaleza así formada. Ciertamente, Osuna ya habla en el nivel de la oración de unión. No es la unión completa experimentada por Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Así, no hay tal problema como si hubiese asignado esta verdad a la unión real de las naturalezas. Es una unión en el nivel de lo abstracto y lo intelectual. Así se puede aceptar la idea aunque sea bien vaga.

Cito como una de las ideas finales que expresa Osuna, la del pájaro.<sup>40</sup> Aunque no es nada nuevo el concepto del pájaro en el misticismo, este tratamiento demuestra algo de originalidad en el uso de la metáfora. Compara el alma a un pájaro. El alma recogida está en paz; pero cuando está enjaulada contra su voluntad, se pone inquieta. Golpea la cabeza en la jaula al tratar de escaparse. Una vez escapada, es imposible reatraparla. Así el alma que es forzada a recogerse, se escapa y nunca puede volver a la costumbre del recogimiento.<sup>41</sup> Pero si uno lleva mucho tiempo en amansar el pájaro, no tratará de escaparse al estar librado. También el alma que se va acostumbrando poco a poco al recogimiento, al no practicar la disciplina, no tratará de huir.

Aquí termino el estudio de Francisco de Osuna. Bien podría escribir cuantas más páginas sobre lo demás de su obra. Aunque se considera su

---

<sup>39</sup>Ibid., VI, 2, pág. 101.

<sup>40</sup>La paloma muchas veces simboliza el alma por su dulzura y mansiedad. Aun Osuna emplea el símbolo de la águila en su vuelo libre para representar el alma recogida en la contemplación. IV, 5.

<sup>41</sup>Osuna, op. cit., XIV, 1, pág. 275.

Abecedario Espiritual una obra ascética, se halla llena de conceptos que son más bien místicos. Basta por averiguar esto su definición del silencio de la oración: Es el silencio del alma abrazada de Dios.<sup>42</sup>

Vamos a referirnos más a su obra en considerar la obra de los que le siguen, sobre todo la de Santa Teresa, su discípulo por excelencia.

---

<sup>42</sup>Ibid., XXI, 2, pág. 437.

## VI. LUIS DE GRANADA: GUIA DE PECADORES

Luis de Granada produjo una obra fecunda. Cae entre las clasificaciones de teología espiritual, apologética, hagiografía, oratoria sagrada, y traducciones.<sup>1</sup> Influyeron sobre su obra las Escrituras Sagradas; los Padres de la Iglesia, San Jerónimo, San Agustín, y San Gregorio Mayor. No podemos negar que siendo dominico, le tocó en mucho la filosofía de Santo Tomás de Aquino y de Santa Catalina de Sena.

De su obra cito la Introducción del Símbolo de la Fe, Memorial de la Vida Cristiana, y Guía de Pecadores. En la primera sobresalen descripciones del mundo, del hombre, de la creación, y de la Providencia. Habla de la excelencia de la Fe, el misterio de la Redención respecto a las profecías. Demuestra en este libro su hondo amor hacia los seres naturales -- un afán que va reflejándose por toda su obra. Su Memorial expresa su filosofía del Amor Divino con experiencias místicas. Su Guía de Pecadores es un tratado ascético en que señala al alma pecador el mejor camino hacia Dios. Por razones tal vez no muy obvias, he escogido como obra representativa su Guía de Pecadores. He tratado de mantener el hilo basado en la estructura de la vía mística. En esta obra, Fray Luis sigue la ruta de este camino. Discute 1.) los peligros del mundo 2.) las vanidades de las glorias terrenas 3.) los remedios para evitar cada pecado 4.) la mortificación de los sentidos 5.) la práctica de la misericordia. Esta última es una reflexión de cierto aspecto natural al

---

<sup>1</sup>Luis de Granada, Summa of the Christian Life, trans. Jordan Aumann, O.P. (St. Louis: Herder, 1954), Introducción, li.

misticismo español, el de la actividad.

The Spaniard does not keep his love of God within himself, but gives it free and wide expression.

.....  
The mysticism of Spain is concrete, practical, personal, experimental, active.<sup>2</sup>

Su primera intención es que las almas lleguen a Dios, y quiere que el hombre alcance a Dios por medio de la naturaleza. Pocos españoles han amado tanto las vistas y los sonidos de la naturaleza como él. No trata de explicar la unión mística entre Dios y el alma; por eso los rasgos místicos aparecen y desaparecen con rapidez.

En cuanto a su estilo, su lenguaje es lujoso y expresivo, vivo y original. Tiene sentimiento estético de la naturaleza expresado con riqueza de vocabulario y demostrando una aptitud para el análisis.

En su obra Guía de Pecadores, Fray Luis divide la materia en cuatro partes: la primera trata de la conversión del pecador. En la segunda, da reglas de bien vivir. En la tercera, se trata de tres medios principales con que se alcanza la gracia para bien vivir - la oración, la confesión, la comunión. En la cuarta, trata la perfección que es el término y fin de la buena vida. Aunque no bien marcadas, existen las líneas de las tres vías místicas.

En el capítulo 4, cita a San Agustín, fuente citado a menudo por los místicos. Habla de la vida perfecta.

¡O vida aparejada de Dios para sus amigos, vida bienaventurada...vía sancta vida no sabidora de muerte, vida sin tristeza, sin trabajo, sin dolor! ... donde el amor es perfecto, y el temor ninguno; ...donde Dios se ve cara a cara. ...Cuanto más te considero, más me hiere el amor.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Peers, Studies of the Spanish Mystics, I, Introducción, xvii.

<sup>3</sup>Luis de Granada, Guía de Pecadores (Paris: Hermanos Garnier, 1953), pág. 38.

Introduce una cita con el aviso

Qué tal sea esta vida no hay lenguas de ángeles ni de hombres que basten para lo explicar.<sup>4</sup>

Nos interesamos en el lenguaje de este trozo. Podemos imaginarnos que esta vida se refiere a la vida de gloria en que el alma separada del cuerpo mira a Dios en la Visión Beatífica. No obstante, éste describe también la vida de la unión mística, la vida inefable.

Su tratamiento de la vía purgativa nos ofrece unas interpretaciones interesantes. Invoca al Salmista para describir el mundo.

¿Qué es este mundo, sino, ...tierra estéril, campo pedregoso, bosque lleno de espinas, prado verde y lleno de serpientes, jardín florido y sin fruto, río de lágrimas?<sup>5</sup>

Aquí nos pinta el paisaje proverbial de la vida mortal y más, de la vía purgativa. Lo sigue con una evaluación de los bienes falsos del mundo, asegurando que sólo en Dios podemos hallar la "vida buena":

...ten por cierto que la paz y contentamiento que deseas, no se halla en el mundo, sino en Dios; ni en la posesión de las cosas, sino en el menosprecio y desestima de ellas.<sup>6</sup>

El hombre, al hallar la manera de conseguir la gracia, recula ante la anticipación de dejar las cosas mundiales. La figura es una maravilla de imaginación. Emplea el símbolo maternal pero con nuevo motivo.

El niño llora cuando sale del vientre de su madre, porque no conoce cuánto mejor mundo es este a donde viene, que aquél de donde sale.<sup>7</sup>

El hombre al salir del vientre de la vida material lamenta la pérdida de sus

---

<sup>4</sup>Ibid., pág. 37.

<sup>5</sup>Ibid., pág. 89.

<sup>6</sup>Ibid., pág. 90.

<sup>7</sup>Ibid., pág. 88.

bienes mundiales, porque no puede apreciar los espirituales que le esperan.

Repetidas veces los místicos han empleado las figuras de la madre e hijo. Casi siempre se refieren a un niño a los pechos tomando la leche de la divinidad que corre de ellos. Con esta metáfora, otra vez, con economía de palabras, él cita el dolor y el tormento del arrancamiento del niño del vientre para sugerir las aflicciones de "la noche de los sentidos". Es una experiencia que le tuerce al hombre. Pero es un dolor olvidado en la nueva vida a que él pasa.

Las figuras del agua y del fuego aparecen en esta obra también. El fuego no está disfrazado sino aparece como siempre en la literatura mística, representando el amor divino que enciende el alma. Una corta alusión al agua junta a ésta del fuego vale mencionarse. El amor divino de Dios es como el agua que cae, gota sobre gota, en una piedra (el alma dura del hombre). Al fin, el agua rompe la piedra. Así:

¿cómo no bastarán los crecientes de tantos beneficios para romper mi corazón? Si aun hasta la misma tierra echada en el fuego se convierte en fuego, ¿cómo no arderá mi corazón cercado de tan grande fuego de amor?<sup>8</sup>

En el capítulo VII, hay páginas completas dedicadas a los bienes que nos regala Dios en esta vida. Se conciertan con los dones de que goza el alma en la vía iluminativa.

...aquella nueva luz y resplandores del cielo, aquella hartura y abundancia de todos los bienes, aquel arrimo y confianza en Dios, aquella asistencia divina a todas las oraciones y peticiones, aquella paz y tranquilidad de conciencia, aquella tutela y providencia divina.<sup>9</sup>

Entonces se vale del simbolismo para expresar lo inexpressable.

...aquel jardín de regadío que es el verdor y hermosura de la gracia, aquella fuente que nunca le faltan aguas, que es la provisión y suficien-

---

<sup>8</sup>Ibid., pág. 61.

<sup>9</sup>Ibid., pág. 70.

cia de todas las cosas, aquellos deleites divinos que sobrepujan a todos los humanos, y aquel levantamiento de espíritu, adonde no puede llegar toda la facultad de la naturaleza creada.<sup>10</sup>

Su manera es negativa al hablar del recogimiento y el retiro de las facultades. Al negar "la facultad de la naturaleza creada", crea una atmósfera de la nada de la naturaleza en este acto de la sobrenaturaleza. Lo hace con pocas palabras, pero según mi parecer su economía de lenguaje añade al concepto.

Todo tratamiento teológico-ascético habla de la guarda de los sentidos exteriores. La imagen más aceptada de estos es la de puertas y ventanas.

...ponga señaladamente recauda en los ojos, que son como unas puertas, donde se embarcan todas las maidades que entran en nuestra ánima; y muchas veces suelen ser ventanas de perdición.

.....  
En los oídos también conviene poner el mismo cobro que en los ojos; porque por estas puertas entran también muchas cosas en nuestras ánimas.<sup>11</sup>

Esta interpretación tiene base en los filósofos griegos,<sup>12</sup> y de allí en Santo Tomás quien afirma que todo conocimiento nace de los sentidos.

"...intellectual knowledge is caused by the senses."<sup>13</sup>

El símbolo de la mar, otro muy común al misticismo, aparece para reaparecer bajo aspecto semejante. El alma que lucha para librarse de lo mundano debe mantener firmes los ojos en la misericordia de Dios para no caer en el remolino sobre que pasa.

...los que pasan un río impetuoso, cuando se les desvanece la cabeza con la fuerza de la corriente, les damos voces y decimos que no miren a las aguas que desvanecen, sino que alcen los ojos a lo alto y caminarán se-

---

<sup>10</sup>Ibid., pág. 71.

<sup>11</sup>Ibid., pág. 150.

<sup>12</sup>Esta teoría se expresa en Aristóteles, Metafísicas, I, 11; Analíticas Posteriores, ii, 15.

<sup>13</sup>Thomas Aquinas, op. cit., I Q 84, art 6, ad. 4.

guros, así también se debe aconsejar a los flacos...que no miren por entonces a sí ni a sus pecados pasados.<sup>14</sup>

También avisa a los proficientes:

Mayormente que los peligros claros y manifiestos quienquiera los conoce; porque son como las rocas que están en la mar descubiertas; mas los ocultos y disimulados (como los bajos que están cubiertos con el agua).<sup>15</sup>

Otra figura predilecta de los místicos es la de la huerta. Santa Teresa la usa, así como lo hizo Osuna:

Vines are pruned of their superfluous shoots not to impoverish them but to make them bear finer fruit.<sup>16</sup>

Así Fray Luis repite e imita el refrán.

Esta es la viña que tenemos de cavar; esta es la huerta que tenemos de escardar; estas las malas plantas que tenemos de arrancar, para plantar en su lugar las de las virtudes.<sup>17</sup>

Este símbolo de la huerta no hay que explicarlo. Existe de días antiguos en la escritura y por qué se emplea se pone bien de relieve sólo en considerarlo con no más que una ojeada cursiva.

Las referencias al entendimiento y la voluntad recurren aquí como ocurrieron en la obra de Lulio. En la cuestión del misticismo, el entendimiento y la voluntad están presos casi al concepto. El amor toca a estas dos facultades -- y tanto más cuando es un amor a Dios, objeto y fin de todo afán espiritual humano. El entendimiento conduce la voluntad a Dios, y se lo entrega a El en el acto de la contemplación. Para este último acto, el entendimiento tiene que adornarse con las joyas de la virtud.

---

<sup>14</sup>Luis de Granada, op. cit., pág. 193.

<sup>15</sup>Ibid., pág. 236.

<sup>16</sup>Osuna, op. cit., XIX, 1, pág. 392.

<sup>17</sup>Luis de Granada, op. cit., pág. 157.

Hemos citado el hecho de la primacía del entendimiento. Así Luis de Granada lo menciona.

...ha de ser adornado con aquella altísima y rarísima virtud de la prudencia y discreción. Esta virtud en la vida espiritual, es lo que los ojos en el cuerpo, lo que el piloto en el navio, lo que el rey en el reino,...que tiene por oficio llevar las riendas en la mano y guiar al carro por donde ha de caminar.<sup>18</sup>

La facultad más exaltada de todas requiere el mayor adorno en preparación para su unión con Dios. Este punto representa el desposorio espiritual de otros místicos.<sup>19</sup>

Cosa interesante es este último símbolo que quiero citar. En varios otros escritores místicos, encontramos la figura del hierro echado al fuego. Esta resulta en una representación de la unión en que el hierro y el fuego se hacen uno con el gran calor. Luis de Granada emplea el concepto así, pero lo lleva un poco más allá para señalar al alma que cae fácilmente de la devoción a Dios. Es el alma tibia que, una vez habiendo gozado de la visión de Dios, no puede permanecer así.

Porque así como el hierro para que esté hecho fuego conviene que esté siempre o cuasi siempre en el fuego; porque si lo sacáis de allí, de ay a poco se vuelve a su frialdad natural.<sup>20</sup>

Esta obra de Luis de Granada parece fría después de leer la de Lulio y Osuna. Parece más espectador que participante en la lucha de amor. Le faltan los movimientos de gozo y de gracia que arrebatan tanto al autor como al lector. Rara vez se alza encima de la impersonalidad de teoría ascética. No obstante, no se puede negar que unos elementos simbólicos se figuran entre los

---

<sup>18</sup>Ibid., pág. 161.

<sup>19</sup>Véanse los capítulos sobre Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

<sup>20</sup>Luis de Granada, op. cit., pág. 220.

más bellos y los más expresivos. Eso se debe más a la maestría literaria de Luis de Granada que a su disposición mística.

## VII. FRAY LUIS DE LEÓN: DE LOS NOMBRES DE CRISTO

Fray Luis de León, el gran poeta-teólogo agustiniano, bajo tono algo distinto del de sus contemporáneos, busca la paz en su viaje hacia el Infinito. Nunca expresa un deseo de perderse en la unión con Dios; sólo quiere hallar un descanso, una paz de comunión con la Naturaleza. Un hombre inquieto en esta vida, desea la paz como fin de sus esperanzas espirituales. Estas ideas se reflejan en sus poesías "Noche Serena" y "La Vida del Cielo". De sus obras en prosa, nombro De Los Nombres de Cristo, considerada por unos la mejor escrita de toda la literatura española. Esta obra recoge los conceptos fundamentales en torno a la onomástica de Cristo en las Sagradas Escrituras. Fitzmaurice-Kelly la califica como "el mejor monumento de la mística española".<sup>1</sup>

En lenguaje claro, sencillo, suave, Luis de León se sitúa con esta obra en prosa entre los mejores de España. Aunque imita a los clásicos, sabe sentir y vivir todo lo que imita; y con sentirlo, lo hace el suyo, y lo anima con rasgos suyos.

En Luis de León se ven bien vinculadas las edades de oro del misticismo y de la literatura. El conserva la actitud sana, practical, y realista del misticismo español y mantiene la sobriedad y pureza de forma en su lírica. No se puede leer su poesía, sobre todo, sin impresión alguna. Sus descripciones de los estados característicos de la mística son elocuentes. La lectura mueve al lector a menos sea sordo o ciego.

---

<sup>1</sup>James Fitzmaurice-Kelly, Historia de la Literatura Española (Madrid: España Moderna, 1917), pág. 253.

En su obra maestra, De los Nombres de Cristo, hallamos toda una agrupación de sus virtudes como escritor y místico.

. . .human sympathy, poetic charm, eloquence, feeling for Nature, love of the Bible and devotion to Christ combine with each other like the stops of a great organ.<sup>2</sup>

El eje de la obra de Luis de León es, como el de toda obra mística, el amor a Dios. Para él es la busca a Dios por medio de este amor. El autor se halla atado de su espíritu a tierra de Castilla; su intelecto aspira al séptimo cielo.<sup>3</sup>

Cita catorce títulos bajo los cuales identificamos a Cristo: 1.) Pimpollo 2.) Fazes de Dios 3.) Camino 4.) Pastor 5.) Monte 6.) Padre del Siglo Futuro 7.) Braço de Dios 8.) Rey de Dios 9.) Príncipe de Paz 10.) "Esposo 11.) Hijo de Dios 12.) Amado 13.) Jesús 14.) Cordero. Bien se podrá escribir todo un libro pesado para interpretar estos nombres. Yo he escogido dos nombres que pertenecen más a la estructura general de este estudio: "Camino" y "Esposo".

Para fortificar su selección del título de Camino, Fray Luis cita varios textos bíblicos. "Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida."<sup>4</sup>

Aun los profetas le designaron este título: "...y habrá allí camino ancho, que llamarán la vía santa."<sup>5</sup> Y el salmista: "Tú me enseñarás el camino de la vida..."<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup>Peers, Studies of the Spanish Mystics, I, pág. 244.

<sup>3</sup>Ibid., I, pág. 246.

<sup>4</sup>Juan 14, 6.

<sup>5</sup>Isaías 35, 6.

<sup>6</sup>Salmos 16, 18.

Luis de León define de varias maneras el concepto del camino. Puede significar la condición o el genio de uno. Usa la expresión de "entrañas" para simbolizar la idea de lo hondo de esta idea.<sup>7</sup>

Dió a conocer a Moisés sus caminos.<sup>8</sup>

De otro modo camino puede significar la profesión de vivir que escoge uno -- el propósito de cada persona.<sup>9</sup>

En su lecho maquina iniquidades y emprende caminos no buenos.<sup>10</sup>

La obra que hace uno también puede ser, considerados uno tras otro sus actos, los caminos de él.<sup>11</sup>

Diome Yavé el ser en el principio de sus caminos antes de sus obras antiguas.<sup>12</sup>

Finalmente, camino puede señalar el precepto o la ley.<sup>13</sup>

Pues yo había seguido los caminos de Yavé.<sup>14</sup>

...cada tipo de camino encamina al hombre a algún sitio y el hombre busca algún fin.<sup>15</sup>

...que cierto es que la ley guía y las obras conducen y la profesión ordena y la inclinación lleva cada cual á su cosa.<sup>16</sup>

---

<sup>7</sup>Luis de León, De los Nombres de Cristo (3 tomos; Madrid: Espasa Calpe, 1956), I, pág. 106.

<sup>8</sup>Salmos 102, 7.

<sup>9</sup>Luis de León, op. cit., I, pág. 107.

<sup>10</sup>Salmos 36, 5.

<sup>11</sup>Luis de León, op. cit., I, pág. 108.

<sup>12</sup>Proverbios 8, 22.

<sup>13</sup>Luis de León, op. cit., I, pág. 108.

<sup>14</sup>Salmos 17, 22.

<sup>15</sup>Luis de León, op. cit., I, pág. 109.

<sup>16</sup>Ibid., I, pág. 109.

Cristo es el camino que conduce a la morada del rey así es el camino del cielo, porque si no es poniendo las pisadas en él y siguiendo su huella, ninguno va al cielo.<sup>17</sup>

Ponemos nuestros pasos sobre los suyos para seguir exactamente sus pasos, como la madre que pone sobre sus pies los de su hijito para enseñarle la manera de caminar. Aquí Luis de León emplea un símbolo que invoca la imagen familiar. No es nada extraña. El hombre, quien es representado en cualquier de estos símbolos por el niño, es hijo adoptado de Dios. Así la figura es natural. Nos acuerda del amor filial con que miramos a Dios. Así, el símbolo de la madre e hijo pertenece a este concepto de la relación entre Creador y criatura.

Sigue diciendo que Cristo es todo tipo de camino. Cita a Isaias:

Y habrá allí senda y camino, y será llamado camino santo. No caminará por él persona no limpia, y será derecho este camino para vosotros; los ignorantes en él no se perderán. No habrá león en él, ni bestia fiera, ni subirá por él ninguna mala alimaña. Caminarle han los librados, y los redemidos por el Señor volverán, y vendrán a Sión con loores y gozo sobre sus cabeças sin fin. Ellos aspirán del gozo y de la alegría, y el dolor y el gemido huirá de ellos.<sup>18</sup>

...todos los que caminan por Cristo van altos y van sin estropezos. Van altos, lo uno porque suben;...porque la virtud cristiana siempre es mejoramiento y adelantamiento del alma.<sup>19</sup>

Después de una consideración de la vía mística, éste no parece más que una representación de la vía iluminativa en que el alma ya libre de los leones del pecado y llena del gozo del amor de Dios llega a Sión, el estado unitivo. Por medio de amor llega el alma a Dios. Cristo es amor; así, por medio de Cristo, el camino, llega el alma a Dios.

---

<sup>17</sup>Ibid., I, pág. 109.

<sup>18</sup>Isaias 35, 8-10.

<sup>19</sup>Luis de León, op. cit., I, pág. 112.

Fray Luis prosigue la discusión de este nombre asignando, según las necesidades de todo tipo de hombre, el camino que es Cristo.

Y todos ellos, los que caminan en él, se reducen a tres: á principiantes, que llaman, en la virtud, á aprovechados en ella, á los que nombran perfectos. De los cuales tres órdenes se compone todo lo escogido de la Iglesia, assí como su imagen, el templo antiguo, se componía de tres partes: portal y palacio y sagrario.<sup>20</sup>

Encontramos aquí otro aspecto de la interpretación de la vida mística. Se puede comparar la vida espiritual al templo antiguo. Los principiantes, los de la vía purgativa, se hallan al portal; los proficientes, de la vía iluminativa, están en el palacio; los perfectos, en la vía unitiva, llegan al sagrario. Este concepto no dista muchísimo del de Santa Teresa quien asigna siete moradas al castillo del alma. Claro que Fray Luis no elaboró mucho esta idea, contentándose con la prosecución de la analogía del camino, volviendo y recorriendo las figuras de la cita de Isaias. Es interesante que pudiese fabricar tanto sobre esta palabra todo dentro de la estructura de nuestra interpretación del misticismo. Ni lo hace menos en su consideración del título de Esposo.

Seguro que son amplias las referencias a Cristo el Esposo. Este es tal vez el más predilecto de todos conceptos, y Fray Luis no deja de explicar el por qué de eso.

Tres cosas son...las que este nombre de ESPOSO nos da a entender: ... el ayuntamiento a la unidad estrecha que ay entre Cristo y la Iglesia; la dulçura y deleyte que en ella nasce de aquesta unidad; los accidentes, y, ...los aparatos y circunstancias del desposorio.<sup>21</sup>

Va explicando la base de estas interpretaciones. Al tratar del desposorio, lo equivale a "un estrecho ñudo en que dos diferentes se reduzen en

---

<sup>20</sup>Ibid., I, pág. 116.

<sup>21</sup>Ibid., II, pág. 214.

uno, o no se entienden sin él".<sup>22</sup>

Helmut Hatzfeld comenta muy largamente sobre este concepto del ñudo.

En el misticismo occidental, efectivamente, la unión mística se concibe como un adhaesio, una adherencia del alma a Dios, pero nunca como añudados juntamente D'os y el alma con el mismo ñudo, concepto que nos hace recordar más bien la yoga (etimológicamente jugum está emparentado con yoga).<sup>23</sup>

Hay en el misticismo sufi una expresión para indicar el reconocimiento de la unidad de Dios: hablu 'l matín, que literalmente significa "la cuerda fuerte". Raimundo Lulio, el sufi cristiano, emplea frecuentemente corda y ligar refiriéndose a la unio mystica.<sup>24</sup>

...aunque la antigua metáfora amorosa del lazo o ñudo que ata no deja de conocerse, durante la Edad Media, en el simbolismo del amor profano, ... ni en la teología especulativa, ...sin embargo, no se la conoce en el misticismo occidental como símbolo de la unio mystica. En cambio, Raimundo Lulio, vuelve una y otra vez sobre esta metáfora...este lazo de amor y este jugar de la palabra, ...constituyen una herencia oriental cuyo trasmisor fué Raimundo Lulio a través de Avila...hasta llegar a Santa Teresa, Luis de León y San Juan de la Cruz.<sup>25</sup>

Interesante es notar la herencia de palabra tan insignificativa como ñudo; pero de mayor interés es la abundancia de significación que se halla en ésa. Fray Luis habla de este lazo más dulce y apretado y de mayor deleite que todos los otros. En esta vida mundana consideramos el matrimonio como la unión más bella y dulce que podemos tener. Así, para describir la relación entre Dios y el alma, busca el sabio el paralelo más adecuado. Lo halla en el matrimonio y en la figura del Esposo.

...para deleyte el más apazible y más dulce; y para unidad de vida el de mayor familiaridad; y para conformidad de voluntades, el más uno; y para amor el más ardiente y el más encendido de todos.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup>Ibid., II, pág. 213.

<sup>23</sup>Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 52.

<sup>24</sup>Ibid., pág. 54.

<sup>25</sup>Ibid., pág. 55.

<sup>26</sup>Luis de León, op. cit., II, pág. 214.

Esta unión entre Esposo y alma es aun más alta que la de marido y mujer la cual es "frialdad y tibieza pura".<sup>27</sup> Es ésta no se comunica el espíritu mas en aquélla el mismo espíritu de Cristo se da y se traspasa al alma.

...el que se allega al Señor se hace un espíritu con El.<sup>28</sup>

Como lo hizo Raimundo Lulio, Fray Luis vuelve a la Encarnación como motivo de la unión de Dios y el alma. Aquí Cristo ayunta su persona divina a la carne de la humanidad. ¿Qué unión más estrecha se puede desear?

Porque, demás de que tomó nuestra carne en la naturaleza de su humanidad, y la ayuntó con su persona divina con ayuntamiento tan firme que no será suelto jamás, el cual ayuntamiento es un verdadero desposorio o por mejor dezir, un matrimonio indisoluble celebrado entre nuestra carne y el Verbo, y el tálamo donde se celebró fué, ...el vientre puríssimo.<sup>29</sup>

La unión hipostática es la más firme de que podemos imaginarnos. Pero si despojamos nuestro cuerpo de sus cualidades y nos vestimos de las de Cristo podemos ser uno con El. Así si podemos mortificar la carne hasta que se purifique y merezca las gracias de Dios, podemos llegar al estado de la deificación.

De un hierro muy encendido dezimos que es fuego, no porque en substancia lo sea, sino porque en las cualidades, en el ardor, en el encendimiento, en la calor y en los efectos lo es; ...<sup>30</sup>

Otra ocurrencia de este símbolo del hierro hecho fuego. Pero es difícil interpretar toda esta idea sin caer en un panteísmo, sin que la consideremos como la unión del cristiano con Cristo en el acto de comulgar. Mejor podemos interpretarlo todo como la encarnación del concepto de la unión mística para explicarlo más claramente.

---

<sup>27</sup>Ibid., II, pág. lix.

<sup>28</sup>I Corintios 6, 17.

<sup>29</sup>Luis de León, op. cit., II, pág. 219.

<sup>30</sup>Ibid., II, pág. 224.

Veza tras veza Fray Luis cita a San Pablo en su epístola a los Corintios cuando dice: "...se hace un espíritu con él". Espíritu es la palabra clave, y con esto podemos aceptar la explicación de la unión.

El amor busca la unión, dice Santo Tomás.

Love is a binding force, since it aggregates another to ourselves, and refers his good to our own.<sup>31</sup>

Every love makes the beloved to be in the lover, and vice-versa.<sup>32</sup>

Lo más estrecha la unión, lo mayor el amor. Así en la vida espiritual los que se acercan más a Dios gozan de un amor más hondo y más dulce. Fray Luis trata de clarificar más este concepto citando la metáfora del sol en la nube.

...como una nube en quien ha lanzado la fuerza de su claridad y de sus rayos el sol, llena de luz, ...por dondequiera que se mire, es un sol.<sup>33</sup>

Así todas las condiciones de Cristo resplandecen en el alma del cristiano santo, y la infunden con su luz, su espíritu, y su ser.

El alma una vez penetrada por estos rayos de la luz divina (una vez vestida de la divinidad de Cristo), le pasa la experiencia del éxtasis.

...que nunca cupo en lengua humana y que el que lo prueba lo calla más, y que su experiencia enmudece la habla, y que tiene tanto de bien que sentir, que ocupa el alma toda su fuerza en sentirlo, sin dexar ninguna parte della libre para hazer otra cosa.<sup>34</sup>

Cita como verificación de esta experiencia ciertos trozos bíblicos.

Me ha llevado a la sala de festín y la bandera que contra mí alzó es bandera de amor. Confortadme con pasas, recreadme con manzanas, que desfallezco de amor.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup>Thomas Aquinas, op. cit., I Q 19, art 2, obj. 3.

<sup>32</sup>Ibid., I IIae, Q 28, art 2.

<sup>33</sup>Luis de León, op. cit., II, pág. 232.

<sup>34</sup>Ibid., II, pág. 235.

<sup>35</sup>Cantar de los Cantares 2, 4-6.

Sáciense de la abundancia de tu casa y los abrevas en el torrente de tus delicias. Porque en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz.<sup>36</sup>

Este último trae en sí la base de tres ideas primordiales en la mística: la embriaguez del alma con las dulzuras de Dios (de allí el símbolo de la bodega divina que veremos más tarde en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz), la figura proverbial de la fuente de la vida, y la de la luz (la nube infusa de la luz de Dios).

De este punto sigue al del río de deleite (la plenitud del gozo de Dios) y del río del amor espiritual que hinca al alma con su fuerza e ímpetu. Pero son tan usuales estos símbolos que no conviene repetirlos aquí. El interés de este capítulo está en la manera en que procede Fray Luis a la unión con Cristo por la terminología del matrimonio. Excepción a esto es la descripción del alma recipiente de las gracias de Dios.

Ella, vencida, se acerca a Dios. Pero ya en estado de imperfección, se encuentra con obstáculos que tiene que superar hasta que, por fin, reciba totalmente a Dios, y El y el alma se unen y se convierten en sí.

...como el madero no bien seco, cuando se le avezina el fuego, le aviene. El cual, así como se va calentando del fuego y recibiendo en sí su calor, así se va haciendo sujeto apto y dispuesto para recibir más calor, y lo recibe de hecho. Con el cual calentado, comienza primero a despedir humo de sí y a dar de cuando en cuando algún estallido, y corren algunas veces gotas de agua por él, y procediendo en esta contienda y tomando por momentos el fuego en él mayor fuerza, el humo que salía se enciende de improviso en llama que luego se acaba, y dende a poco se torna a encender otra vez y a apagarse también a así haze la tercera y la cuarta, hasta que al fin el fuego, ya lançado en lo íntimo del madero y hecho señor de todo él, sale todo junto y por todas partes afuera, levantando sus llamas, las cuales, prestas y poderosas y a la redonda bulliendo, hazen parecer un fuego el madero.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup>Salmos 35, 9.

<sup>37</sup>Luis de León, op. cit., II, pág. 250.

En este símbolo Fray Luis ha captado con su fuerza descriptiva el poder del símbolo mismo. El lector coge la impresión de hesitación -- y de afán; de retiro -- y de resurgimiento; de temor -- y de esperanza; todas las reacciones del alma frente al amor de Dios. El triunfo del fuego divino que no destroza sino anima la madera del alma nos da intuición de la belleza y grandeza de esta unión.

Pocas veces es en los conceptos comunes que halla un místico su mayor expresión. Es en sus invenciones de expresión o en sus innovaciones de símbolo que encuentra sumo valor. Fray Luis inventó poco nuevo en cuanto a concepto, pero es su capacidad para la descripción -- es su lirismo (aun en la prosa) que lo levantan a la exaltación mística. Sólo San Juan de la Cruz podrá aventajar a Fray Luis en esto. Esto lo discutiremos más en un capítulo siguiente.

## VIII. MALON DE CHAIDE: LA CONVERSION DE LA MAGDALENA

En esta obra maestra, Malón de Chaide usó como inspiración catorce y pico versos del libro de San Lucas y otros tantos de San Juan. Describen breve acción en la vida de Jesucristo, pero de ellos ha tejido este autor todo un tapiz de la vía que conduce a Dios. No sería para menos que citase aquí las referencias bíblicas para mejor apreciar las alusiones de Chaide.

Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa en casa del fariseo, con un pomo de alabastro de unguento se puso detrás de El, junto a sus pies, llorando, y comenzó a bañar con lágrimas sus pies y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el unguento.

Viendo lo cual, el fariseo que le había invitado dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora. Tomando Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. El dijo: Maestro, habla. Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más? Respondiendo Simón, dijo: Supongo que aquél a quién condonó más. Díjole: Bien has respondido. Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua a los pies; mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. No me diste el ósculo de paz; pero ella, desde que entré, no ha cesado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza con óleo, y ésta ha ungido mis pies con unguento. Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz.<sup>1</sup>

Reaparece esta mujer ya arrepentida y sentada a los pies de Jesucristo:

Yendo de camino, entró en una aldea, y una mujer, Marta de nombre, le recibió en su casa. Tenía ésta una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra. Marta andaba afanada en los muchos cuidados del servicio, y acercándose, dijo: Señor, ¿no te da enfado que mi hermana me deje a mí sola en el servicio? Dile, pues, que me

---

<sup>1</sup>Lucas 7, 36-50.

ayude. Respondió el Señor y le dijo: Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada.<sup>2</sup>

Según los evangelistas, esta misma mujer se presenció a la crucifixión.

Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena.<sup>3</sup>

y se menciona por última vez y de manera bien memorable inmediatamente después de la resurrección.

El día primero de la semana, María Magdalena vino muy de madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vio quitada la piedra del monumento. Corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde le han puesto.

.....  
María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba se inclinó hacia al monumento, y vio a dos ángeles vestidos de blanco, sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. Le dijeron: ¿Por qué lloras, mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde le han puesto. En diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí pero no reconoció que fuese Jesús. Díjole Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si le has llevado tú, dime dónde le has puesto, y yo le tomaré. Díjole Jesús: ¿María! Ella volviéndose le dijo en hebreo: ¿Rabboni!, que quiere decir Maestro. Jesús le dijo: Deja ya de tocarme, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y díles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: "Ha visto al Señor" y las cosas que le había dicho.<sup>4</sup>

A primera vista podemos reconocer en estas referencias los estados asociados a las tres vías místicas. Vamos a ver cómo Malón de Chaide los ha empleado. El tema de este libro (y de cualquier obra mística) tiene de fuente la idea expresada por San Agustín:

Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec revertamur ad te. (Confesiones, I, 1.)

---

<sup>2</sup>Ibid., 10, 38-40.

<sup>3</sup>Juan 19, 25.

<sup>4</sup>Ibid., 20, 1-18.

Es la paloma que vuela fatigada en busca del arca; es la madera que busca el fuego para consumirse en él; son los ríos que corren hacia el mar. Es la Magdalena que, una vez habiendo experimentado el toque de Jesucristo, lo busca con amor.

Malón de Chaide forma base de su discusión en ciertos principios de la filosofía greco-cristiana. Declara que la voluntad es potencia unitiva y que sale fuera de sí para unir al amigo con el Amado.<sup>5</sup> Amar es mejor que saber. Llegamos a ser lo que amamos. En amar lo que es más alto, nosotros nos hacemos más altos.

El autor da consejos enlazados con sus preceptos religiosos. Citando el ambiente que rodea a la Magdalena pecadora como los principios de la vida espiritual, habla de los vicios de la busca de lo lujoso y de la falta de prudencia en vestirse de una manera demasiado lujosa:

...Dios, nace pobre, vive pobre, muere pobre, y se precia de pobre. Si predica, es pobreza; si busca discípulos, son los más pobres; si les manda algo, es dejar la hacienda.<sup>6</sup>

El alma que quiere alcanzar a Dios tiene que despojarse de todo y hacer penitencia. Con flojedad y relajamiento de la virtud, el alma va a caer en pecado.

La mayoría de los escritores místicos, hablando del matrimonio espiritual, aluden a la unión mística de gracia que corona la larga vía mística. Malón de Chaide se acerca a ella bajo aspecto diferente. Habla del matrimonio en fe, el bautismo, en que el alma y Dios se hacen uno con la gracia sacramental. En su largo tratado sobre el pecado, lo describe como el fornicario que

---

<sup>5</sup>Estas teorías se ven expresadas en: Simposia, Platón; De Anima, Aristóteles; Summa Theologica, I IIae, Q 89, Santo Tomás.

<sup>6</sup>Malón de Chaide, op. cit., I, pág. 188.

quita la fe al primer esposo y la da al demonio.<sup>7</sup> Así puede pintar con todo el odio posible cuán feo es el pecado que comite el acto más degradante contra la gracia y la justicia.

El alma es

una mujer perdida que, saliéndose de casa de su marido, que la trata muy bien, tráela muy enojada y vestida, ...y vase con un rufián; cácase a media carta, y él llévala perdida de feria en feria, con una vida infame, arrastrada, rota y hambrienta. Vuelve en sí con la mala vida que le da. ...Y dice "¡Desventurada de mí! ¿Quién me ha traído a tan mal estado? ¿Qué se hicieron mis buenos días? ¿Qué son de los regalos que me hacía mi primer marido? ¿Do mis joyas y vestidos? Quiérome volver a mi primer marido...<sup>8</sup>

¿Qué mejor retrato jamás hemos tenido del alma pecadora, hambrienta de Dios, desnuda de sus gracias y virtudes, perdida e infame?

Esto revela en Malón de Chaide ciertos rasgos de los cuales le acusa Hatzfeld cuando dice:

...la proximidad del misterio significa también proximidad del símbolo en el lenguaje, ...la lejanía del misterio implica lejanía del símbolo en el lenguaje, es decir, alegoría escamoteamiento de la realidad en un juego metafórica y verbalista.<sup>9</sup>

Prefiero interpretar esto más como explicación que como acusación.

Malón de Chaide toma sus analogías no de arriba sino de abajo, del mundo del amor mundano. El es predicador que nos pinta las cosas espirituales con pintura material.

En este punto, también, introduce otra teoría interesante y fuerte. Al pecador que se arrepiente no se debe la salvación. Que Dios nos salva es cosa de la misericordia, no de la justicia. Pide prestada una imagen de una epístola de Pablo.

---

<sup>7</sup>Ibid., II, pág. 82.

<sup>8</sup>Ibid., II, pág. 83.

<sup>9</sup>Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 339.

En una gran casa, no solamente se hacen vasos de plata y oro, más también los hay de barro y de madera; y de éstos unos son para honrar la memoria del señor de la casa, otros para que sirvan allí en lugares afrentosos y viles. Pero si alguno se alimpiare de los pecados y vicios que le ensucian y le hacen vaso de afrenta, esta tal será vaso de honra, santificado y escogido y provechoso al Señor, aparejado para toda obra buena.<sup>10</sup>

Así puede Dios cambiar el estado del hombre, llamándole a una vida de gracia y amor. Es cosa del hombre responderle. Así, Cristo llamó a María y ella le oyó y le siguió.

Malón de Chaide compara la regeneración del pecador a la creación del mundo.

Dijo: "Hágase la luz, y luego fué hecha."<sup>11</sup>

Así para recrear al pecador, tiene que alumbrarlo. Todo acto creativo o regenerativo lo hizo Dios a la luz.

A Adán allí le va a buscar al mediodía; a San Pablo, ...que le cercó un grande resplandor; el mismo Dios se sube en la Cruz al mediodía, y allí alumbra al ladrón.<sup>12</sup>

Podemos proseguirlo un paso más, recordando el encuentro de María la Magdalena con el Cristo levantado: "María Magdalena vino muy de madrugada..."

El pecado es obscuridad en que vivimos todos hasta que llegue la luz divina. Sin esta luz, las tinieblas son la luz natural de acá bajo. Ni podemos aun comenzar nuestro viaje hacia las moradas de Dios sin esta "luz purgativa" bajo cuyos rayos reconocemos nuestros pecados. Dios metió la divina luz en el alma de la Magdalena para que viese la fealdad de sus pecados y ella se arrepintió.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup>II Timoteo 2, 20-21.

<sup>11</sup>Génesis 1, 3.

<sup>12</sup>Malón de Chaide, op. cit., II, pág. 67.

<sup>13</sup>Ibid., II, pág. 68.

Con este acto, puso pie al primer escalón que sube hacia Dios; y aunque la luz divina comienza a deshacer las tinieblas del entendimiento para que el pecador vea su vida pasada, y aunque teme a Dios a causa de los pecados, el alma no tiene más remedio que seguir a Dios.

Al seguir el llamamiento de Cristo, la Magdalena se puso en el camino iluminativo donde cada momento de tardanza es mil años de infierno. Reocurre el lamento que hizo Raimundo Lulio en personaje del Amigo. El alma sufre grandes aflicciones, estando ausente su Dios. Sólo por la bondad de Dios se vuelve a buscarle. Al principio es Dios que busca al alma, y una vez hallada ella, El se aleja para que ella le siga y busque. Así fue la Magdalena que se acercó a Cristo por las espaldas y le lavó los pies. Es ella que requiere a Dios y sigue requiriéndole. (Ya no es Cristo el cazador, sino lo es el alma.)

Es en este punto del desarrollo que pone Malón de Chaide los fuegos espirituales y hallamos alusiones casi idénticas a las de Luis de León.

...como un leño verde, puesto al fuego, en calentándose por esta parte, comienza de destilar el humor que tiene por la otra.<sup>14</sup>

Así el amor divino calentó el corazón verde y mundano de la Magdalena. Las lágrimas que se derraman no son de agua, sino de fuego.

Es el humor vital que sale por los ojos, y deben de salir a vueltas de las entrañas derretidas con el fuego de amor que le abrasa el pecho.<sup>15</sup>

Estas lágrimas han de salir ardientes del corazón, y para eso el corazón tiene que estar caliente. Y se calienta sólo con el amor. Así derramando estas lágrimas encendidas a los pies del Señor, le tocó el fuego y se encendió en el amor del alma de María, y la amó y la lavó y la perdonó. Ella le lavaba

---

<sup>14</sup>Ibid., II, pág. 212.

<sup>15</sup>Ibid., II, pág. 213.

los pies con lágrimas, El a ella el alma con gracia.

Con esta figura describe el autor el suave intercambio de amor entre Cristo y la Magdalena. No es la chispa que enciende este fuego, sino la lágrima que tiene tanto poder de fuego como la centella.<sup>16</sup> Todos los pecados de la Magdalena están resueltos en el agua (así los pecados son resueltos por las aguas del bautismo).

Ofrece advertencia a todos pecadores que no esperen tanto a arrepentirse. Gasta muchas páginas en reprobaciones contra la tardanza en seguir a Dios. En una de éstas, emplea la figura del árbol (otra predilecta de los escritores místicos).

...¡Ah! pecadora profana, que le acaese a Dios contigo como una veña vendimiada: que te ha disfrutado el demonio, y llevado lo bueno de tus años, y después quieres que ande Dios a la rebusca de tus salvados.<sup>17</sup>

Usó Osuna la figura de la fruta deteriorada para explicar el alma orgullosa y vana. Malón de Chaide lo equivale a la vida pecadora. De veras, muy poco se varían uno del otro, ya que falta de humildad (en la filosofía de Osuna) significa pecado.

Tratando del alma en gracia, Malón de Chaide hace la comparación más impresionante de la obra. Es platonista -- eso no se puede negar. Comienza citando la teoría platónica de la creación del mundo, y la sobrepone en la vida de gracia.

En el alma recién creada, Dios infundió el rayo divino; entonces encendió el apetito de que procede el movimiento del apetito.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup>Véase la opinión de Osuna re las lágrimas. Capítulo V.

<sup>17</sup>Malón de Chaide, op. cit., III, pág. 23.

<sup>18</sup>Véase el Timeo por Platón.

Al principio en la mente no existe más que caos. Es una esencia informe e imperfecta. Luego toma lugar la "primera conversión" y vuelta del apetito (el nacimiento del amor). Para mantener este amor, Dios infunde en el alma el rayo divino. El amor crece con el encendio del apetito. El movimiento del apetito trae al alma a unión con Dios (ímpetu de amor) hasta llegar a la formación y perfección de las ideas de Dios en la mente. El amor atrae la mente informe a esta gracia para que se hermosee y se perfeccione.<sup>19</sup> Bien podríamos identificar esto como la teoría platónica de la vía mística. Tiene en sí todas las facetas de la estructura como la aceptamos.

Malón de Chaide usa también, y con mucha originalidad, la metáfora del círculo del cual Dios es el centro. Como círculo no tiene Él ni principios ni fin. Toda línea de este círculo pasa por el centro y vuelve a él. De cierta manera es el centro parte de cualquier otra parte de él. Así Dios lo penetra todo. La circunferencia de este círculo es la hermosura, y cada criatura que llega a esta circunferencia reposa en la contemplación de la Hermosura Divina. Buscando la fuente de esta Hermosura o Bondad, la criatura es conducida de nuevo al centro para unirse con él en el amor.<sup>20</sup> Este amor de Dios no se temple con la vista ni con el tacto, siendo inmaterial. Es un deseo que crece sin saber las almas qué buscan ni entender qué quieren ni conocer qué desean.<sup>21</sup> Muchos autores habían usado descuidadosamente los términos "deseo" y "amor". En cierto punto clarifica Malón de Chaide el punto fino entre deseo y amor.

Santo Tomás lo había explicado así:

---

<sup>19</sup>Malón de Chaide, op. cit., III, pág. 86.

<sup>20</sup>Ibid., III, pág. 112.

<sup>21</sup>Ibid., III, pág. 120.

Now there are certain acts of the will and appetite that regard good under some special condition, as joy and delight regard good present and possessed; whereas desire and hope regard good as not yet possessed.<sup>22</sup>

Así se puede tener amor sin deseo. El deseo nace del amor. Cuando está ausente el amado, experimenta deseo y amor el alma. Al estar presente el Amado, fallece el deseo habiéndose conseguido su objeto.<sup>23</sup>

María la Magdalena se une con su Amado. Se efectúa la unión y lazo de amor entre Dios y el alma. El rayo de la hermosura soberana la ha arrebatado de su centro, Dios.

Contenta está María; ama, arde, goza, sale de sí; no vive en sí; vive en su Amado; vive y muere; descansa y pena; teme y espera.<sup>24</sup>

Su ardor y llamas son más vivas que las del fuego, porque el fuego quema el cuerpo, mas el amor abrasa al alma.<sup>25</sup>

Arden y hiélanse en un punto, como los que tienen cición de terciana, y hiélanse, porque los desampara el calor propio; arden, porque son encendidos con el calor del soberano rayo, y porque a la frialdad se le sigue el temor, y al calor la osadía, por esto son cobardes y animosos. Temen perder lo que aman y tienen ánimos para acometer grandes cosas por el amado.<sup>26</sup>

Así el amor es una muerte voluntaria; y es dulceamargo. Es amargo en cuanto es muerte; es dulce porque es voluntario. El alma, que se pierde en la unión mística muere, dice Malón de Chaide. El alma no está en sí, ni obra en sí. Si no está en sí, claro que no vive en sí. Si no vive en sí, muerta está. Así el alma que ama, muere.

---

<sup>22</sup>Thomas Aquinas, op. cit., I Q 20, art. 1.

<sup>23</sup>Malón de Chaide, op. cit., III, pág. 121.

<sup>24</sup>Ibid., III, pág. 129.

<sup>25</sup>Ibid., III, pág. 132.

<sup>26</sup>Ibid., III, pág. 133.

Aquí fallece la alegoría tan fuerte de otras partes de la obra. Hablando de esta unión inefable, le faltan las palabras mundanas; y recurre a tales abstractos como frío y calor, temer y osar, morir y vivir.

La Magdalena, buscando al Cristo levantado es, en verdad, el alma buscando al Esposo. Se subía a Jerusalén con el pensamiento, arrebatada de espíritu. Se entraba por las moradas y palacios de la gloria. Vió y oyó lo que no oyen ni ven los ojos y las orejas humanos. No cabe en pensamiento lo que vió. Vió al Cordero Divino.<sup>27</sup>

Así al alma recogida pasa la misma cosa. Habiendo reconocido a Cristo, se desmayó la Magdalena; así desfallece el alma raptá en la visión divina.

En el personaje de la Magdalena, Malón de Chaide ha hallado figura adecuada a la comparación con la vida mística. Si de vez en cuando es insuficiente a la demanda de su empresa, es porque le falta la profundidad de penetración que le pudiese dar la experiencia mística.....como se la dió a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz. No obstante, a nosotros sus lectores, a quienes también nos falta la experiencia mística, nos ha dado cierta alianza con el anhelo de perfección por medio de otra pecadora, quien "amó mucho"; y de esta manera nos regaló la esperanza de llegar también a este centro de todo, quien es Dios.

---

<sup>27</sup>Ibid., III, pág. 170.

## IX. SANTA TERESA DE AVILA: LAS MORADAS

Santa Teresa escogió de tema para una de sus muchas obras, el del castillo interior en que vive Dios. Claro que sacó de inspiración de esta metáfora las palabras de Jesucristo mismo cuando dijo: "En la casa de mi Padre hay muchas moradas."

Ignacio de Antioquía trató esta imagen con más extensión diciendo:

Realicemos todas nuestras acciones con el pensamiento de que Dios habita en nosotros; así seremos templos suyos y él será nuestro Dios que habita en nosotros. (Efes. XV, 3)

Todo pensamiento en torno a la moda immanente de buscar a Dios adhiere a este concepto.

Miguel Molinos señala a Ricardo de San Víctor como haberle dado a la santa inspiración directa para su obra.

Teresa's Moradas is the lineal descendent of his De Quatuor Gradibus Violentiae Caritatis.

En éste se hallan tres elementos de la contemplación mística. 1.) luz infusa 2.) amor infuso 3.) acción del Espíritu Santo en el alma. Añade a éstos, cuatro etapas más: 1.) el amor penetra en la voluntad 2.) el amor penetra en el entendimiento 3.) el amor se pone tiránico 4.) el amigo es siervo sempiterno al amor.

---

<sup>1</sup>Juan 14, 2.

<sup>2</sup>Garrigou Lagrange, Las Tres Edades de la Vida Interior, I, pág. 265.

<sup>3</sup>Miguel Molinos, Medieval Mystical Tradition and St. John of the Cross (Westminster: Newman Press, 1954), pág. 52.

Teresa describe el alma como, "un castillo de diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos". Este castillo se parece a una serie de siete círculos concéntricos en el centro de que se halla Dios, "fuente y sol resplandientes".

La puerta para entrar en la primera morada es la de la oración, pero muchas almas se preocupan tanto con los exteriores y las bestias en el cerco del castillo que ya casi están hechas como estos animales. Así el pecado y los sentidos mismos pueden vencer a los flacos. Estos no pueden ver la luz del centro que apenas penetra en estas primeras piezas. No es a causa del pecado sino porque estas partes están llenas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que oscuran la luz de los ojos. Así el alma embebida en las acciones de los sentidos exteriores no puede atender la luz divina.

Pero, si el alma quiere determinarse en la oración, puede salir de esta condición tan baja y puede comenzar el viaje hacia el interior. Ya tiene que luchar con las culebras porque siendo mayor el deseo por Dios, los demonios ofrecen obstáculos mayores al progreso. El alma no debe esperar beneficios de Dios; se siente sola, víctima de tentaciones, y con poco recurso. (Aquí la noche oscura de los sentidos pintada por San Juan de la Cruz).

En la tercera Morada el alma ya expuesta a la sequedad debe aprender de esto la humildad y no la inquietud. En este estado ya se alejan los pecados veniales y crece el amor a Dios.

Es en la cuarta Morada que el entendimiento recibe comunicación de Dios, pero la entiende poco. Las cosas ponzoñosas ya entran sin dañarle mucho

---

<sup>4</sup>Teresa de Avila, Santa. Las Moradas (Madrid: Espasa Calpe, 1962), (M. i, c. 1) pág. 5.

<sup>5</sup>Ibid., (M. i, c. 2) pág. 13.

al alma. El alma ha entrado ya en la segunda vía, la de la contemplación. En las moradas anteriores, la meditación y la oración comenzaron según nuestra naturaleza y terminaron en Dios. Fue una oración activa; desde este punto, no es cuestión de pensar mucho, sino de amar mucho. El alma está recogida en amor. De ahí la "oración de quietud" de Santa Teresa. Describiendo este estado, dice la santa:

No parece sino que están en la cabeza muchos ríos caudalosos, y por otra parte, que estas aguas se despeñan; muchos pajarillos y silbos y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, ...yo estuve en esto harto tiempo, por parecer que el movimiento grande del espíritu haciarriba subía con velocidad.<sup>6</sup>

Continúa comparando la meditación (iniciada en el hombre) a la contemplación (iniciada en Dios).

...vemos dos pilas que se hinchen de agua, que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua, y es, como sé poco y el ingenio no ayuda, y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas; ...Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua, y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el mantial caudaloso, como éste que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo, agua de allí. Es la diferencia que la que viene por arcaduces es, a mi parecer, los contentos que tengo dicho, que se sacan con la meditación, porque traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento, y como viene, en fin, con nuestras diligencias, hace ruido cuando ha de haber algún hinchimiento de provechos que hace en el alma, como queda dicho.

Estotra fuente: viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como su Majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural, produce una grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, ya no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio, que después todo lo hinche: vase revertiendo este agua por todas las Moradas y potencias, hasta llegar al cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros, que cierto, como verá quien lo hubiere pro-

---

<sup>6</sup> Ibid., (M. iv, c. 1) pág. 61.

bado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad.<sup>7</sup>

Este trozo revela muy bien muchas facetas de la santa. Explica su predilección por el agua. Ella no lo dice aquí, pero en su Vida, c. 9, indica que en el campo, agua o flores hallaba memorial del Creador. Eso no es nada difícil de comprender. El agua tiene extensión inmensa; lleva en sí la idea de la infinidad. Sostiene la vida al hombre, y sobre su superficie puede mantenerse el hombre. Así lo hace todo Dios. Parece sólida en conjunto, pero el hombre no puede atraparla para tenerla en la mano. Ni podemos atrapar a Dios. Podemos inmergirnos en el agua; o, si nos confiamos en ella, puede sostenernos. Con Dios, si nos confiamos en El, El nos sostiene; así como podemos perdernos en la plenitud de su gracia.

Regresando a este trozo, además de su afán al agua, notamos el estilo sencillo de Santa Teresa. Es muy claro, sin elaboración alguna. Le falta la base filosófica. Ella habla con su lector, no predica, no discurre, no pinta; charla. Y así lo hace por toda su obra.

Cita la humildad diciendo que

...por ésta se deja vencer el Señor a cuanto dél queremos; lo primero en que veréis si la tenéis es en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor, ni los habéis de tener en vuestra vida.<sup>8</sup>

Aquí repite ella lo que nos dijo Malón de Chaide: que todo lo que nos da el Señor es regalo puro a que no tenemos ningún derecho.

Poco a poco, en este estado, los sentidos y potencias exteriores van perdiendo su derecho. El alma se envuelve más en la contemplación -- muchas veces sin pensarlo.

---

<sup>7</sup>Ibid., (M.iv, c. 2) pág. 65. Véase Osuna y su metáfora de las cisternas, capítulo V, pág. 41. Las semejanzas son tan obvias que prohíben la comparación formal.

<sup>8</sup>Ibid., (M. iv, c. 2) pág. 69.

...más siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior; ...parece que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí, y debíalo de entender bien quien lo escribió;<sup>9</sup> más éstos, ellos se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced.<sup>10</sup>

En la quinta Morada tienen lugar los preliminares del desposorio místico; la santa lamenta la pobreza de su poder para describir estas moradas.

Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir, ni el entendimiento lo sabe entender, ni las comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin.<sup>11</sup>

El alma parece dormir junta con las facultades. Es

una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo; deleitosa, porque aunque de verdad parece se aparta el alma de él, para mejor estar en Dios; de manera, que an no sé yo si le queda vida para resollar.<sup>12</sup>

Así describe ella la condición del alma contemplativa, refiriéndose a la bodega de los Cantares,<sup>13</sup> donde "nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere"<sup>14</sup> sin ninguna inclinación nuestra. Podemos interpretar este estado de embriaguez como condición del alma sometida y sumergida en la dulzura de Dios -- embriagada de deleite.

En alegoría magnífica (prestada por Osuna), Santa Teresa nos describe el desarrollo de la vida mística.

...de una simienta, que es a manera de granos de pimienta pequeños, ... con el calor, en comenzando a haber hoja en los morares, comienza esta

---

<sup>9</sup>Cierto que ella leyó esta alusión en el Tercer Abecedario Espiritual Tr. 6, c. iv y Tr. 15, c. ii.

<sup>10</sup>Teresa de Avila, Santa, Las Moradas (M. iv, c. 3) pág. 73.

<sup>11</sup>Ibid., (M. v, c. 1) pág. 83.

<sup>12</sup>Ibid., (M. v, c. 1) pág. 85.

<sup>13</sup>Cantar de los Cantares 2, 4.

<sup>14</sup>Teresa de Avila, Santa, Las Moradas (M. v, c. 1) pág. 91.

simienta a vivir, que hasta que haya este mantenimiento de que se sustenta, se está muerta; y con hojas de morar se crían, hasta que, después de grandes, les ponen unas ramillas,<sup>15</sup> y allí con las boquillas van en sí mismas hilando la seda, y hacen unos capuchillos muy apretados, adonde se encierran; y acaba este gusano, que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposa blanca, muy graciosa.<sup>16</sup>

Ella vuelve a explicar la imagen así:

Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios, y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia, así de acotinuuar las confesiones, como con buenas liciones y sermones, que es el remedio que un alma, que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones, puede tener. Entonces comienza a vivir, y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones, hasta que está crecida, que es lo que a mí me hace al caso, que estotro poco importa. Pues crecido este gusano, que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde na de morir. Esta casa querría dar a entender aquí que es Cristo.<sup>17</sup>

Tales oraciones son seguidas por exhortaciones a sus hermanas -- tan llenas aquéllas de hermosura como las oraciones mismas.

Muera, muera este gusano, ...y veréis como vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho. ... que cuando está en esta oración bien muerto está a el mundo, sale una mariposa blanca.<sup>18</sup>

Malón de Chaide en La Conversión de la Magdalena, sigue esta idea aún más cuando habla del alma rapta en contemplación.

...como las mariposas a la llama, allí se encienden y no se queman; arden y no se consumen; apúrense y no se gastan.<sup>19</sup>

Santa Teresa avisa que el alma tiene que disponerse a la recepción de estas gracias de Dios, que sólo El puede actuar sobre ella.

---

<sup>15</sup>Osuna identificó dos alas con que vuela el alma a Dios: el entendimiento y la voluntad. Third Spiritual Alphabet, pág. 233.

<sup>16</sup>Teresa de Avila, Santa, Las Moradas (M. v, c. 2) pág. 92.

<sup>17</sup>Ibid., (M. v, c. 2) pág. 93.

<sup>18</sup>Ibid., (M. v, c. 2) pág. 95.

<sup>19</sup>Malón de Chaide op. cit., I, pág. 56.

...quiere que sin que ella entienda cómo, salga de allí sellada con su sello; porque verdaderamente el alma allí no hace más que la cera cuando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime a sí; sólo está dispuesta... ¡Oh, bondad de Dios, que todo ha de ser a vuestra costa! Sólo queréis nuestra voluntad y que no haya impedimento en la cera.<sup>20</sup>

Raimundo Lulio había empleado esta metáfora de manera algo semejante.

"¡Oh y qué cosa es mi amor!" -- Respondióle el Amado. "Tu amor es sello que imprime y sella amor cuando manifiestas a las gentes mis honores."<sup>21</sup>

En todo caso, los dos sugieren cierta pasividad. En Santa Teresa es la del alma en la vía iluminativa. Ya hemos notado repetidas veces la necesidad de la receptividad en este estado. También en este estado, es preciso que la voluntad esté atada a la de Dios. De ahí comienza la unión de voluntades de la cual nace la unión perfecta. Hay la suspensión de las potencias en que las penas que tocan a los sentidos no llegan al alma. La santa no deja de aconsejar que ya está sujeta el alma a dificultades espirituales. El alma todavía puede desviarse de la unión completa con Dios. Recibe una vista breve del Esposo (he aquí la teología de la ausencia de Lulio) pero se puede perder con falta de disposición de parte del alma. La vanagloria es de mayor peligro. El alma bien puede complacerse en la posesión de las virtudes. En esto se encuentra el pecado mismo. El demonio con sutilezas puede engañar al alma y oscurecer el entendimiento. Así nos vemos en "este mar de tempestades"<sup>22</sup> que es la vida -- contra el cual hemos de luchar pensando en el descanso y sosiego que nos esperan al fin del mundo. Basta decir aquí respecto al símbolo del mar que lo hemos de ver por toda la literatura mística y secular como representativo de la vida. Más, el alma debe ocuparse con actos de amor, no

---

<sup>20</sup>Teresa de Avila, Santa, op. cit., (M. v, c. 2.) pág. 99.

<sup>21</sup>Raimundo Lulio, op. cit., 51, pág. 32.

<sup>22</sup>Teresa de Avila, Santa, op. cit., (M. v, c. 4) pág. 116.

sólo hacia Dios, sino al prójimo. Este es un rasgo típico del misticismo tere-  
siano. Siempre aboga una vida de acción. No debe ser un amor estéril, sino  
fructuoso. Eso nos acuerda del lema dominicano: Contemplare et contempla  
aliis tradere. Sin acción la contemplación vale poco. Es como un pozo lleno  
de agua pero sin que nadie lo aproveche.

En la sexta Morada, el alma está "herida del amor del Esposo". Ella  
se acuerda de la vista breve que tuvo del Esposo y quiere volver a gozarla.  
Esta "herida" se aproxima mucho a la pena de la ausencia hallada en Lulio. Es  
el dolor de deseo que sufre el alma frente a la pérdida de esta vista. El alma  
ya tiene que padecer muchos suplicios antes de entrar en la séptima y última  
morada. La fuerza viene de Dios (otra vez, el alma no puede hacer nada de su  
parte). Dios somete al alma a grandes dolores, pero no son peores de lo que  
pueda soportar. (Aquí, la noche oscura del alma de San Juan). El Esposo per-  
mite que el demonio ataque al alma. Al alma no le queda más remedio que con-  
fiar en la misericordia de Dios, quien con una sola palabra puede librarla de  
todo.

...que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de  
mucho más consuelo.<sup>23</sup>

Malón de Chaide dijo que el Sol divino deshace los nublados del corazón.<sup>24</sup>

Raimundo Lulio describió este estado así:

Iluminó el amor el nubiado que media entre el Amigo y el Amado, e hizo  
así claro y resplandeciente como la luna en la noche, como la aurora en  
la alborada, como el Sol en el día y como el entendimiento en la voluntad;  
y por aquella nube así resplandeciente y clara se hablaban el Amigo y el  
Amado.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Ibid., (M. vi, c. 1) pág. 124.

<sup>24</sup>Malón de Chaide, op. cit., III, pág. 61.

<sup>25</sup>Lulio, op. cit., 123, pág. 57.

Este último lleva al cabo la idea comenzada por Teresa en que la conversación, la oración de unión, se realiza. La santa parafrasea ésta así:

...muchas veces estando la misma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido; ...la hace estremecer y an quejar, sin ser cosa que le duele. Siente ser herida sabrosísimamente mas no atina cómo ni quién la hirió, ...y jamás querría ser sana de aquella herida.<sup>26</sup>

Esta parte del simbolismo de la herida, la describe más como el amor que le duele por ser tan grande que no cabe dentro del alma; y al esforzarse a librarse de los confines del alma, la hiere con dolor suave. El alma se está deshaciendo de deseo y aunque quiere no tener la pena, no puede.

...parece le llega a las entrañas esta pena y que, cuando de ellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor siente.<sup>27</sup>

Aquí la santa describe el fenómeno de la transverberación de su corazón (Vida, XXXIX), que fue el punto cumbre del éxtasis suyo.

En este mismo sitio, se refiere Santa Teresa a la centella de amor.

Estaba pensando ahora si sería que en este fuego del brasero cendido que es mi Dios, saltaba alguna centenella -- y daba en el alma, de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego, y como no era aun bastante para quemarla, y él es tan deleitoso, queda con aquella pena, y a el tocar hace aquella operación.<sup>28</sup>

Ella menciona lo indicada que es esta comparación, y podemos suponer que la sacó del Tercer Abecedario Espiritual de Osuna.

Hatzfeld acredita esta alusión al místico Abenarabi (1164-1240), quien en su obra Fotuhát, aludió a la pequeña chispa de una luz extinguida que se

---

<sup>26</sup>Teresa de Avila, Santa, op. cit., (M. vi, c. 2) pág. 128.

<sup>27</sup>Ibid., (M. vi, c. 2) pág. 132.

<sup>28</sup>Ibid., (M. vi, c. 2) pág. 130.

inflama otra vez al acercarse a la luz ardiente.<sup>29</sup>

Santa Teresa ha labrado esta metáfora en piedra angular de su teoría de la oración de unión en que el alma está encendida de amor a Dios, y no quiere escaparse del fuego.

...nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar el alma, sino ya que se va a encender, muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer quel dolor amoroso que lo causa.<sup>30</sup>

Es un dolor de paz, y de sosiego.

Habiendo padecido las heridas y las llamas de amor, el alma es digna de ser amada de Dios. El le da arrobamientos, la saca de sus sentidos. Eso lo explica la santa, diciendo que, al estar despiertos los sentidos, morirían al acercarse tanto el alma a Dios. Dios hace crecer la centella hasta que está abrasada el alma (como el fénix), y queda renovada. Limpia el alma, Dios la junta consigo. El alma no puede entender la manera de esta unión aunque tiene un sentido interior de lo que le pasa. El alma, libre de los obstáculos de los sentidos, está tan despierta a Dios, y está tan absorta en El que están muertos las potencias y los sentidos mismos.

En este estado recibe el alma visiones nunca olvidadas aunque no dejan huellas algunas en la imaginación. También aquí ocurren los arrobamientos o vuelos del espíritu que experimentó la santa.

...may de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor.<sup>31</sup>

Ella vuelve a la metáfora de las aguas para proseguir el concepto.

---

<sup>29</sup> Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 39.

<sup>30</sup> Teresa de Avila, Santa, op. cit., (M. vi, c. 2) pág. 120.

<sup>31</sup> Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 157.

Habla del pilar de agua de la cuarta Morada que "sin ningún movimiento, se henchía":

...aquí desató este gran Dios, ...los manantiales por donde venía a este pilar de agua; y con un ímpetu grande se levanta una ala tan poderosa, que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma.<sup>32</sup>

El valor de esta imagen no hay que discutirlo. Describe tanto el poder de este movimiento como la incapacidad del alma de defenderse contra él. También podemos mejor apreciar el carácter del arrobamiento. Vemos claramente la falta absoluta de cualquier propiedad física. Asociados con esta experiencia son: una paz y un sosiego, un aprovechimiento en el alma; un conocimiento de la grandeza de Dios; una humildad en reconocer tan baja cosa es el alma comparada a Dios; el tener en poco las cosas de la tierra. Estos atributos son los regalos que hacen el alma digna de ser Esposa de Cristo. Son "sus joyas", sus adornos del matrimonio.

El alma está temerosa y quiere sacarse de este destierro (ya continúa la noche oscura); hay arrobamientos continuos juntos al temor de engaños del diablo. El alma es como "una mariposa atada con cadenas que no la dejan volar como quiera"<sup>33</sup> Tiene que perseverar en actos devotos para seguir a Dios, el camino y la luz.

Todavía se necesita el entendimiento para encender la voluntad.

...porque aunque la voluntad no esté muerta, está mortecino el fuego que la suele hacer quemar, y es menester quien le sople para echar calor de sí.<sup>34</sup>

Esto lo hace el entendimiento contemplando los misterios de Dios. Y tiene que ayudar al alma así "hasta que muramos, por subida oración que haya"<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup>Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 158.

<sup>33</sup>Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 164.

<sup>34</sup>Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 177.

<sup>35</sup>Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 178.

Así nunca cae Santa Teresa en el quietismo. Siempre tiene que esforzarse el alma para conservarse en este estado.

El alma tiene una visión intelectual que no es vista ni con los ojos del cuerpo ni con los del alma. El alma siente la presencia de Dios, y de esta compañía nace un amor ternísimo y surgen deseos mayores de entregarse más a su servicio. Aquí vemos que la santa se ve imposibilitada de dar idea de esta visión que está tan fuera del campo de expresión alguna. El alma sabe que es Dios de una manera implícita. Trata de explicarlo así:

...es como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes; sabemos certísimo que está allí, aunque nunca la hemos visto; mas las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar, si la traemos con nosotros.<sup>36</sup>

Claro que ella ya no tiene tanta facilidad de simbolizar como antes. Ha llegado a los límites fuera de los cuales ya no puede pasar el entendimiento.

El alma es como un hombre colgado; no asienta en cosas de la tierra, ni puede subir al Cielo. Está abrasada el alma de una sed, y no puede llegar al agua. Sólo quiere el agua de la inmortalidad.<sup>37</sup>

El alma siempre está muriendo sin morir.<sup>38</sup> Este es un concepto popular en el misticismo. Todo lo humano muere sin morir la substancia de la humanidad. Es de interés especial a Santa Teresa.

Vivo sin vivir en mí  
y de tal manera espero,  
que muero porque no muero.

---

<sup>36</sup>Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 192.

<sup>37</sup>Ibid., (M. vi, c. 5) pág. 211.

<sup>38</sup>Ibid., (M, vi, c. 5) pág. 212.

Vivo ya fuera de mí,  
después que muero de amor;  
porque vivo en el Señor,  
que me quiso para sí;  
cuando el corazón le di  
puso en él este letrero,  
que muero porque no muero.

.....  
Vida, ¿qué puedo yo darte  
a mi Dios, que vive en mí,  
si no es el perderte a ti,  
para merecer ganarte?  
Quiero muriendo alcanzarte,  
pues tanto a mi Amado quiero  
que muero porque no muero.<sup>39</sup>

Al fin el alma reconoce que sólo el Creador es el que puede consolarla y hartarla.

El Esposo recibe al alma en la séptima morada para consumir el matrimonio espiritual. Esta es otro Cielo donde mora sólo su Majestad. En esta unión con Dios, El hace ciega y muda al alma, y todas las potencias se pierden. El revela al alma la Santísima Trinidad con una inflamación que viene al espíritu como una nube de gran claridad. El alma entiende la Trinidad; entiende lo que creemos a fe.<sup>40</sup>

Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada.<sup>41</sup>

Todavía el alma está a la disposición de Dios, quien puede dar y disminuir esta visión y esta luz cuando quiera.

Por lo completo que aparezca esta unión, no puede perfeccionarse en esta vida, dice Santa Teresa. Sólo en la muerte podemos unirnos por completo con Dios. Por lo general los místicos todos comparten esta opinión. Malón

---

<sup>39</sup>Teresa de Jesús, Santa, Obras de Santa Teresa de Jesús (Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1957), "Aspiraciones de Vida Eterna", pág.1223.

<sup>40</sup>Teresa de Avila, Santa, Las Moradas, (M. vii, c. 1) pág. 221.

<sup>41</sup>Juan 14, 23.

de Chaide afirma en su obra La Conversión de la Magdalena que sólo después de la muerte es segura y completa esta unión con Dios<sup>42</sup> San Juan de la Cruz también niega que la contemplación en esta vida pueda romper todos los velos entre nosotros y la figura del Altísimo. En esta vida tenemos la unión en gracia (la unión mística); al morir, gozamos de la unión en gloria.<sup>43</sup>

Este matrimonio es firme y constante. Está muy por adentro del alma, no con visión imaginaria sino con la intelectual. Mientras en el desposorio espiritual, los dos miembros pueden separarse; en el matrimonio espiritual "siempre queda el alma con Dios en aquel centro".<sup>44</sup>

En esto, emplea Santa Teresa las metáforas que están entre sus mejores y más bien conocidas. Describe el matrimonio así:

...como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo que toda la luz fuese una, u que el pabulo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, u el pabulo de la cera.

.....  
Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo.

.....  
...o como si un arrofco pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse,

.....  
...u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, anque entra dividida, se hace toda una luz.<sup>45</sup>

Ahora, también muere la mariposa con gran gozo, porque su vida es Cristo.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup>Malón de Chaide, op. cit., III, pág. 178.

<sup>43</sup>Juan de la Cruz, San, Obras de San Juan de la Cruz (Burgos: Tip. de El Monte Carmelo, 1929-31), "Cántico Espiritual", c. xxxix, pág. 638.

<sup>44</sup>Teresa de Avila, Santa, Las Moradas, (M. vii, c. 2) pág. 227.

<sup>45</sup>Ibid., (M. vii, c. 2) pág. 227.

<sup>46</sup>Ibid., (M. vii, c. 2) pág. 228.

Aunque el alma al interior del castillo se halla en gran paz, ya hay guerras y turbaciones en los sentidos y pasiones; pero éstas no turban la paz interior. En esta morada no hay sequedad ni alborotos. Se está el alma en quietud casi siempre. Siendo el alma completamente entregada a Dios, el demonio no se atreve a entrar. Ni hay más arrobamientos ni vuelos de espíritu. "La paloma ha vuelto a la arca."<sup>47</sup>

Así se termina su tratado de las Moradas que es, según E. Allison Peers, una sola, extendida, metáfora.<sup>48</sup>

Podemos ver que su afán de metáforas se encuentra más en el campo de la Naturaleza que en la de los elementos de hierro, madera, carbón, etc. como es lo usual en otros místicos. Esto refleja aun más la sencillez, lo femenino, de esta escritora, quien dió al misticismo el toque de suavidad y dulzura exclusivamente suyo. No hallamos a ningún otro que le aproxime en esto. Ella describe lo que describieron los otros y aun se aprovecha de muchas de sus expresiones, pero las hace singularmente propiedad personal con su estilo.

Se halla en ella la fusión de quietismo extático y el dinamismo de una vida entregada a la acción.<sup>49</sup>

Es una paradoja, combinación de lo humano y lo divino, del cielo y de la tierra. Es el punto culminante del misticismo universal, donde convergen lo especulativo y lo empírico, lo realista y lo idealista.

---

<sup>47</sup>Ibid., (M. vii, c. 3) pág. 239.

<sup>48</sup>E. Allison Peers, Santa Teresa of Jesus, and Other Essays (London: Faber and Faber, 1953), pág. 86.

<sup>49</sup>E. Díez-Echarri y J. Roca Franquesa, op. cit., pág. 304.

## X. SAN JUAN DE LA CRUZ: EL CANTICO ESPIRITUAL

En esta obra, San Juan comienza el viaje místico donde la mayoría de los otros lo han dejado. Sus obras anteriores, Subida al Monte Carmelo, y La Noche Oscura del Alma se ocupan con los pasos tempranos del alma. El Cántico Espiritual trata del objeto del viaje, la unión del alma con Dios. Está inspirado en el Cantar de los Cantares; se parafrasean las estrofas dialogadas entre la Esposa (el alma) y el Amado (Dios). El alma pregunta a todas las criaturas si han visto pasar a Dios. Sólo oye informes sobre su Amado, pero el alma quiere verle. Por fin aparece el Amado y empiezan las sublimes conversaciones entre el alma y Dios.

Juan es, sobre todo, poeta. En el prólogo de su Cántico, dice que se ve la sabiduría mística...

...no ha menester distintamente entenderse para hacer afecto, ...porque es a modo de la fe en la cual amamos a Dios sin entenderle.<sup>1</sup>

Su encanto supremo está en la fusión del orden humano con el simbolismo sacro. E. Allison Peers dice del Cántico que es un poema de "nature-image"<sup>2</sup> San Juan aprovecha las criaturas de la naturaleza para testificar a la grandeza y la excelencia de Dios. Citó a Luis de Granada, quien en su obra, Introducción del Símbolo de la Fe, dijo que por medio de la creación puede el alma subir a la contemplación de la belleza y la sabiduría de Dios.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>E. Diez-Echarri y J. Roca Franquesa, op. cit., pág. 309.

<sup>2</sup>E. Allison Peers, St. John of the Cross, and Other Lectures (London: Faber and Faber, 1946), pág. 23.

<sup>3</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., c.i, pág. 15.

Así se parecen San Juan y Santa Teresa en que los dos hallan en la naturaleza los recursos sobre que edifican su obra. Siempre están de acuerdo en su teoría. Entre las cosas que los distinguen es el hecho que San Juan es filósofo; hay un aspecto de análisis filosófico en su obra; profundiza las verdades de su experiencia. Teresa experimenta estas sensaciones, estos movimientos, y los apunta a su gusto y en la manera que le es más natural. Los analiza en cuanto a su propia experiencia.

Las obras de Santa Teresa no son más que una "descripción comentada de su experiencia";<sup>4</sup> las de San Juan de la Cruz son cada una "el desarrollo de un símbolo inspirado"...

The description which St. John of the Cross gives of the soul's ascent through contemplation is in substantial agreement with that given by St. Teresa. However St. John throws more light on the process of purification and on the manner in which the soul passes into the way of contemplation, whilst St. Teresa distinguishes between the various degrees with greater psychological precision. The Carmelite school adopted and developed the teachings of both Saints on the degrees and the nights.<sup>5</sup>

Siguiendo las ideas expresadas por Lulio and Osuna, San Juan dice que la contemplación es la ciencia de amor; es un conocimiento infuso y amoroso de Dios.<sup>6</sup>

En su estudio de la obra de San Juan de la Cruz, Steuart califica el contenido del Cántico según la estructura de las tres vías místicas:

- I. Purgativa: tormento de ausencia, anhelo a la unión, Dios está escondido, la manera de buscar a Dios, la languidez del amor, sufrimientos del alma, deseo de poseer a Dios, agonía del alma, lo

---

<sup>4</sup>Sanson, op. cit., pág. 297.

<sup>5</sup>Joseph de Guibert, The Theology of the Spiritual Life, trans. Paul Barrett (New York: Sheed and Ward, 1953), pág. 331.

<sup>6</sup>Reginald Garrigou Lagrange, Christian Perfection and Contemplation, trans. Sister M. Timothea Doyle, O.P. (St. Louis: Herder, 1939), pág. 224.

Infinito no es comprensible, Dios es dueño del alma, el alma es herida de amor.

II. Iluminativa: el desposorio espiritual; éxtasis, desposorio, el alma no está por completo en paz, el demonio ya trabaja, deseo de la enajenación de los sentidos, el sufrimiento que resulta de mejor entendimiento, paz y plenitud, luz de la gloria, privilegios de la Esposa.

III. Unitiva: el matrimonio espiritual; el Esposo revela sus secretos a la Esposa, el amor ya no depende del entendimiento, el alma está embriagada de amor, sólo el amor hace bonita el alma a Dios, el alma recogida en amor, la vida contemplativa, la actividad no vale sin contemplación, Dios es conseguido por pobreza, con Dios en soledad absoluta, necesidad del sufrimiento.<sup>7</sup>

Edith Stein, en su obra Kreuzeswissenschaft (La Ciencia de la Cruz), afirma que las cinco primeras estrofas del Cántico Espiritual representan los principios de la vida espiritual, y que desde la sexta hasta el fin, tratan de la vida contemplativa. Ella arregla el desarrollo en cinco partes: un encuentro breve, el tormento de la busca, el alma unida en oración, preparativos de la unión permanente, matrimonio espiritual.<sup>8</sup> Discutiendo el Cántico, ella dice:

In the description of the Spiritual Canticle, the union comes at the beginning and at the end, governing the whole. The purgation is mentioned most frequently at the transition from betrothal to marriage. The illumination

---

<sup>7</sup>R.H.J. Steuart, Mystical Doctrine of St. John of the Cross (New York: Sheed and Ward, 1934), pág. 53.

<sup>8</sup>Edith Stein, The Science of the Cross, trans. Hilda Graef (Chicago: Regnery, 1960), pág. 181.

accompanies the union.<sup>9</sup>

Henri Sanson analiza la estructura de El Cántico Espiritual y la arregla en tres partes:

- I. Estrofas 1 - 11: diálogo entre el alma y el Amado: búsqueda impaciente de amor; el Amado ya está presente al alma, pero con la presencia de ausencia.<sup>10</sup>
- II. Estrofas 12 - 26: diálogo entre la prometida y el Prometido: ofrenda de amor heroico en la que el Prometido responde sólo por intervalos al amor de su prometida.
- III. Estrofas 27 - 39: diálogo entre la esposa y el Esposo: la transformación y la igualdad de amor.<sup>11</sup>

En San Juan de la Cruz, abundan las metáforas usuales: la herida, la lumbre, la fuente. En esta última hay muchos críticos que citan el juego de palabras cuando San Juan habla al Amado: "¡Oh, Cristalina fuente!"<sup>12</sup> llamándonos la atención el uso de la palabra crista(lina).

También el místico se refiere a la prisión, la noche (símbolo sumamente suyo), y la llama. Pero, como con los otros, la riqueza de su obra no se encuentra en las metáforas usuales, sino en su tratamiento de la cuestión entera.

En la primera canción, usa la expresión "desnudez de todas cosas";<sup>13</sup> el uso de la palabra nos interesa porque expresa de una manera tan mundana

---

<sup>9</sup>Ibid., pág. 181.

<sup>10</sup>La memoria es la facultad que posee aun en la ausencia del objeto amado.

<sup>11</sup>Sanson, op. cit., pág. 453.

<sup>12</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", estrofa 12.

<sup>13</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. i, pág. 457.

la idea más espiritual de la falta "por excelencia" de todo bien material.

En las estrofas siguientes prosigue esta idea hasta incluir en ella el retiro de toda consociación y contentamiento - aun los espirituales. Es el alma como la creó Dios en su estado natural. Hatzfeld define el desnudez así:

...el resultado de renunciar a los visiones y consuelos indirectos... es el vivir en un terrible aislamiento para el contacto puro y "desnudo" con Dios.<sup>14</sup>

San Juan se explaya mucho (como lo había hecho Lulio) en la ausencia del Amado como causa principal del sufrimiento del alma. Esto conduce a la idea de la herida. Esta herida se atribuye a los toques de amor.

...allende de otras muchas diferencias de visitas que Dios hace al alma, con que la llaga y levanta en amor, suele hacer unos escondidos toques de amor que a manera de saeta de fuego hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor, y estas propiamente se llaman heridas de amor. ...Inflaman éstas tanto la voluntad y en afición, que se está el alma abrasando en fuego y llama de amor, tanto, que parece consumirse en aquella llama, y la hace salir fuera de sí, y renovar toda, y pasar a nueva manera de ser, así como el ave fénix que se quema y renace de nuevo.<sup>15</sup>

Hablando de estos "toques", Garrigou Lagrange discute sus características:

...estos sentimientos no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad ..... a veces son tan profundas que parecen ser impresos en la sustancia del alma como un ósculo espiritual de Cristo...impreso en lo más íntimo de la voluntad, que le responde enflamada en amor, "Mi amado es para mí y yo para él". Este toque es frecuente en la unión transformante o matrimonio espiritual.<sup>16</sup>

Este toque sobrepasa el beso de amor de los Cantares: "¡Bésame con besos de su boca!" De veras, es inefable; y sin experimentarlo, es imposible saber

---

<sup>14</sup>Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 99.

<sup>15</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. i, pág. 459.

<sup>16</sup>Garrigou Lagrange, Las Tres Edades de la Vida Espiritual, II, pág. 653.

lo que es.

Es así, también, la llaga que recibe el alma. Una vez sugerida la hermosura de Dios, ya no basta la de las criaturas. El alma quiere verle a Dios directamente. De esta manera sufre la llaga de amor.

San Juan distingue tres maneras de penar por el Amado. La primera es la herida que es breve y remisa y es más bien como una enfermedad. La segunda es la llaga que hace más asiento en el alma y dura más. La herida vuelve en llaga de que sufre mucho tiempo el alma. La llaga es basada en la fe, y la herida es basada en vistas de la creación. La tercera manera es morir de llaga afistolada. A esto pertenecen los toques.<sup>17</sup> Dios llaga al alma con el amor de su noticia, pero no la sana con su presencia. Así es el alma el ciervo herido que busca bálsamo.<sup>18</sup>

San Juan de la Cruz habla detenidamente de la naturaleza del amor y la presencia de Dios. Al alma que le ama, Dios "mata" con su hermosura. (Cosa rara es que hoy día digamos cosa igual en cuanto al amor terreno sin necesidad de interpretación). Paradójicamente, el alma vive más al morar allí Dios. Pero no vive en sí, sino en él a quien ama. "...más vive el alma donde ama que donde anima."<sup>19</sup>

El amor no se satisface hasta que se unan los amados. Pero en esta unión, muere el alma al ver la hermosura de Dios. Así, el alma que desea esta muerte de unión sufre gran dolencia porque tiene poco el amor, y quiere tenerlo más. El alma así es como la cera que comenzó a recibir la impresión

---

<sup>17</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. vii, pág. 478.

<sup>18</sup>Salmos 2, 9.

<sup>19</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. xii, pág. 496. Véase el capítulo VIII, pág. 76 de esta tesis.

del sello, y no se acabó en figurar.<sup>20</sup> (Otra ocurrencia de la metáfora del sello).<sup>21</sup> "Ponme como sello sobre tu corazón, ponme en tu brazo como sello."<sup>22</sup>

Llegando a la canción XII, se halla la alusión usual a la fuente; pero en las ideas que añade San Juan, encontramos la introducción del concepto del oro y de la plata.

¡Oh, cristalina fuente  
Si en esos tus semblantes plateados...<sup>23</sup>

Discurre sobre las cualidades del oro y la plata según su sentido etimológico.

...es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contiene son comparados al oro.<sup>24</sup>

De esta manera, sólo podemos comprender las verdades por medio de la fe, bajo un velo de plata. Sólo en ver a Dios y sólo después de la muerte, veremos las verdades en su forma de oro puro.

Pero el alma se va acercando a Dios, gracias a su amor y gracia. Y lo más cercana que está el alma a Dios, lo más que quiere alcanzarle a El. Sufre la sed por la fuente viva de Dios. Como el ciervo que desea las aguas, así lo es el alma.<sup>25</sup> Sufre de tinieblas, sequedades, un fuego espiritual. Tal es el tormento que sufre el alma, que la carne ya no puede soportarlo y pide que Dios le remueva la revelación de su grandeza. El alma todavía no está lista para el nivel de transformación en que ya no sufre el cuerpo. El alma goza de

---

<sup>20</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xiv, pág. 497.

<sup>21</sup>Véase el capítulo IX de esta tesis.

<sup>22</sup>Cantar de los Cantares 8, 6.

<sup>23</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. xii, pág. 498.

<sup>24</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xii, pág. 498.

<sup>25</sup>Salmos 41, 3.

arrobamientos y parece que el alma se va escapando del cuerpo, y ella quiere no recibir los favores en el cuerpo.

Está herida de amor el alma y así comparte el Amado las heridas del alma, siendo uno los dos. (Ya hemos discutido la unión entre el que ama y el amado). Como el ciervo busca a la consorte y la cuida, así el Amado cuida y sana al alma.

En las canciones XIV-XV, el alma ya está dispuesta para el desposorio espiritual. Cesan las inquietudes, las ansias y las querellas. Comienza un estado de paz y deleite. El alma conoce las grandezas de su Amado por medio de la unión desposoria. Esta es la oración de quietud de Teresa, el silencio de conocimiento de Osuna. El alma gana de todos los favores del Amado, según los deseos de éste.

...pero no se ha de entender que a todas las que llegan a este estado se les comunica todo lo que en estas dos canciones se declara, ni en una misma manera y medida de conocimiento y sentimiento; porque a unas almas se las da más, y a otras menos; y a unas en una manera, y a otras en otra, aunque lo uno y lo otro puede ser en este estado del desposorio espiritual; más pónese aquí lo más que puede ser porque en ello se comprende todo.<sup>26</sup>

Aquí ocurre una alusión muy semejante a una teresiana. San Juan habla de Dios como los ríos sonoros que embisten y anegan todo lo que encuentran. El alma se ve embestir del torrente del espíritu de Dios y parece que vienen sobre ella todos los ríos del mundo; pero es una inundación de paz y de gloria. El sonido de estos ríos es tal que borra todo otro sonido. Pero es voz o sonido espiritual que no suena en el oído corporal sino en el espíritu. "...y oí una voz del cielo, como voz de grandes aguas, como voz de gran trueno."<sup>27</sup>

El alma duerme sobre el pecho del Amado, rodeados de sonidos y aires

---

<sup>26</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. xiv-xv, pág. 510.

<sup>27</sup>Apocalipsis 14, 2.

amorosos. Los silbos entran por el oído hasta lo íntimo del alma. El Amado revela secretos suyos al alma. Ella pasa del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural.<sup>28</sup> No es luz completa, sino ésta que, mientras no muestra todo con gran claridad, tampoco oscurece nada. El entendimiento se levanta a la divina luz.

Aun en este estado el demonio trata de turbar al alma porque tal alma ya tiene mucho que perder. Toca los apetitos, lo cual vale poco; y toca la imaginación.

Como raposas que fingen dormir para trampear a sus enemigos, así los sentidos parecen dormir hasta que crezcan las flores de la virtud. "¡Cazadnos las raposas, las raposillas pequeñas que destrozan las viñas, nuestras viñas en flor!"<sup>29</sup>

De aquí la gran necesidad de soledad y ajenación de todo. Llegada el alma a este punto, paran las operaciones naturales del cuerpo. Actuada el alma en amor, las facultades espirituales cesan de operar. La voluntad sola funciona, entregándose al Amado.

En la canción XVII, San Juan pone al alma en la tristeza de la ausencia del Amado. Es tormento gravísimo así como lo es algún trato con las criaturas.

Así como a la piedra cuando con grande ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro, cualquiera cosa en que topase y la entretuviese en aquel vacío le sería muy violenta.<sup>30</sup>

Puesto que la sequedad ya puede impedir al alma, ella, para estorbarla, debe practicar la oración y devoción con invocación al Espíritu Santo.

---

<sup>28</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. xiv-xv, pág. 521.

<sup>29</sup>Salmos 2, 15.

<sup>30</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. xvii, pág. 530.

Y tiene que impedir este cierzo que marchita las flores y plantas de virtud. El austro (que es el Espíritu Santo) viene a hacer germinar las plantas. San Juan también se vale del símbolo de la huerta por el alma, donde crecen la viña y las flores de la virtud. Estas flores dan de sí fragancia y suavidad. Aunque las flores no están muy abiertas, todavía emiten olor magnífico. El alma y su Amado juegan entre las flores. Con esto, entendemos que Dios va preparando al alma con las virtudes no todavía en plena flor. Estas flores van a ser los adornos del alma, las virtudes. Así, para Santa Teresa, las virtudes fueron las joyas del alma para hermosearla en su matrimonio.

El alma, no obstante, todavía sufre de su unión a la carne y no puede gozar de los deleites espirituales como quiere. Pide que sea conservada de los daños de sus facultades. Pide que se callen estas "ninfas" que la distraen. El alma quiere que la divinidad luzca sobre su intelecto dándole inteligencias divinas, dándole a la voluntad el amor divino, y dándole a la memoria la posesión de gloria. Busca los toques de la Divinidad.

El alma tiene que ser fuerte para soportar el abrazo del Amado en el matrimonio espiritual. Encontramos aquí dos figuras que hemos visto antes. San Juan habla del nudo estrecho y fuerte entre Dios y el alma. Además, dice que Dios abre la puerta de su voluntad. Estos dos simbolizan ciertos aspectos del matrimonio espiritual que paralelizan exactamente con éstos de Fray Luis de León y Raimundo Lulio.

En este estado el alma se encuentra en condición de armonía perfecta. Todas sus potencias y facultades se someten a la razón. Pero todavía está sujeta a las afrentas de parte de los sentidos. Simboliza los peligros con todo tipo de imagen que no vale mencionarse aquí, siendo muy usuales. El alma, cercada de "un muro" de virtudes y perfecciones, no es molestada por los intentos

de estos predadores.

En la canción XXII, el Esposo llama Esposa al alma. Ella se pierde en Dios, y forman uno. La explicación de San Juan en cuanto a esta unión es de interés, aunque aproxima mucho a ciertas teresianas.

...como cuando la luz de la estrella o de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce ni es la estrella ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces.<sup>31</sup>

Esta comunicación de Dios se difunde por toda el alma, y ésta se transforma en Dios mientras las potencias beben según su propia naturaleza. En este plano sobrenatural, la voluntad puede amar sin que comprenda el entendimiento. Dios toca directamente la voluntad, desviando el entendimiento.

El alma busca unión aun más estrecha - con todas sus facultades, potencias y sentidos vinculados con ella en el Esposo. "...la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada."<sup>32</sup>

El alma bebe del vino del amor suave. Se embriaga en el amor y recibe aun más toques de la centella de amor.

Al toque de centella con que recuerdas mi alma, y al adobado vino con que amorosamente la embriagas, ella te envía las emisiones de movimientos y actos de amor que en ella causas.<sup>33</sup>

El efecto del vino dura más que el del toque. La bodega es el último y más estrecho grado de amor del espíritu en esta vida. San Juan dice que hay siete bodegas correspondientes a los dones del Espíritu Santo. (¡Y Santa Teresa tiene siete Moradas!). El alma está en la última, a donde llegan pocos, aunque muchos entran en varias de ellas. En esta última es el matrimonio es-

---

<sup>31</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxii, pág. 555.

<sup>32</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxviii, pág. 584.

<sup>33</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxv, pág. 571.

piritual, reservado a pocos.

Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible, y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él; porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos, como si dijéramos ahora la vidriera con el rayo del sol, o el carbón con el fuego, o la luz de las estrellas con el sol.<sup>34</sup>

Es inefable esta unión, dice San Juan. Basta decir, "De mi Amado bebi."<sup>35</sup>

Vemos que San Juan se esfuerza poco a describir esta unión; la imposibilidad de hacerlo le detiene de gastar muchas palabras.

El alma no tiene ningún ser sino en Dios. Está tan fuera de sí que goza de Dios sin saberlo. Ahora tiene que perder todo lo que no es Dios y todo lo que sea ella misma.

Ahora San Juan se pierde en una descripción de suma belleza. Dios y el alma juntos hacen guirnales de las flores del jardín. El alma coge todas estas flores, que son sus virtudes, y las enlaza con el cabello que representa la voluntad. Se las presenta a su Esposo.<sup>36</sup> En esta figura, San Juan pinta un cuadro de abnegación completa. La voluntad es alejada de los amores ajenos para enlazar con ella las virtudes, las cuales así están sometidas al albedrío libre del alma - a su amor. El hilo de la voluntad o del amor no sólo laza las flores, sino ase a Dios y al alma haciéndolos uno. Dios absorbe al alma en sí como "un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana".<sup>37</sup>

Tan unidos son Dios y el alma que El mismo está preso en este amor y unión. No olvide San Juan de afirmar que sólo en dar Dios sus gracias al alma,

---

<sup>34</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxvi, pág. 574.

<sup>35</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxvi, pág. 574.

<sup>36</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxx, pág. 593 y sigs.

<sup>37</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxx, pág. 599.

la hace digna de su amor. Dios no se recuerda de los pecados pasados del alma. Ella sólo debe acordarse de ellos para no presumir, para agradecer a Dios, y para confiar más en El.

El alma quiere una cosa más, la unión perfecta por la eternidad. Ella quiere gozar siempre la dulzura del amor de Dios, y quiere hacerse más como Dios. San Juan sigue diciendo que el alma quiere la transformación en gloria por la cual ella igualará con el amor que le tiene Dios. El le enseña la manera de amar puramente. En el matrimonio se ve sólo una semblanza de la perfección del amor transformado en gloria. Habla de la Visión Beatífica. Aquí San Juan introduce otro concepto de su noche, la noche serena.

Llámalas noche, porque la contemplación es oscura, que por eso la llaman por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísimo y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo. Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprensiones de las potencias corporales, mas hácese en el entendimiento, en cuanto posible y pasivo, el cual sin recibir las tales formas, etc. sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dado sin ninguna obra ni oficio suyo activo.<sup>38</sup>

San Juan tiene hondo conocimiento de la teología y filosofía escolásticas como se revelan en este trozo. Platón no afirmó la necesidad de dos tipos de entendimiento descritos aquí. El alma entendió con un solo recurso a la realidad que fué la idea separada o el especie. Aristóteles y Santo Tomás, al contrario, insistieron en la necesidad de dos entendimientos.

But since Aristotle did not allow that forms of natural things exist apart from matter, and as forms existing in matter are not actually intelligible; it follows that the natures or forms of the sensible things which we understand are not actually intelligible. Now nothing is reduced from potentiality to act except by something in act; as the senses are made ac-

---

<sup>38</sup>Ibid., "Cántico Espiritual", c. xxxix, pág. 637.

tual by what is actually sensible . We must therefore assign on the part of the intellect some power to make things actually intelligible by abstraction of the species from material conditions. And such is the necessity for an active intellect.<sup>39</sup>

...but the human intellect, which is the lowest in the order of intelligence and most remote from the perfection of the Divine intellect, is in potentiality with regards to things intelligible and is at first like a clean tablet on which nothing is written. ...This is made clear from the fact, that at first we are only in potentiality to understand, and afterwards we are made to understand actually, and so it is evident that with us to understand is in a way passive; taking passion in the third sense. And consequently the intellect is a passive power.<sup>40</sup>

Los filósofos interpretando estas ideas han afirmado, entonces, un aspecto doble al entendimiento. El activo saca de la realidad la idea o fantasma universal y la presenta al pasivo que la comprende.

San Juan habla de un entendimiento infuso como el de los ángeles, que no tienen recurso a cosas materiales. Dios infunde el entendimiento en el alma sin acción alguna de parte de ella.

Por suave que sea la unión y a pesar de lo perfecto que es el amor que goza el alma en esta vida, sufre la pena de faltarle la satisfacción beatífica. En ésta se enciende la llama que "consume y no da pena".<sup>41</sup> Es la que transforma todo en amor suave sin que nada se eche de menos. En esta vida tal cosa es imposible. Es sólo en la transformación en gloria que se alcanza.

Es obvia la vinculación de San Juan al Cantar de los Cantares. Sigue la forma y copia el simbolismo: el ciervo herido, C. 4, 9; la herida de amor, C. 4, 9; las bodegas, C. 2, 4; el toque, C. 5, 4. Pero esto fué su intención: un comentario sobre los Cantares. Evelyn Underhill hace una pregunta en cuanto a la gran afición general al Cantar de los Cantares. ¿Emplea el místico

<sup>39</sup>Thomas Aquinas, op. cit., I Q 79, art 3.

<sup>40</sup>Ibid., I Q 79, art 2.

<sup>41</sup>Juan de la Cruz, San, op. cit., "Cántico Espiritual", c. xxxix, pág.638.

las imágenes de amor a causa de los Cantares, o emplea los Cantares porque expresan las experiencias personales de los místicos?<sup>42</sup> Hatzfeld parece responderle cuando dice que El Cántico Espiritual fue una imitación consciente de los Cantares para no apartarse de la realidad arquetípica y simbólica del texto bíblico; pero San Juan vierte esta experiencia mística en una poesía originalísima.<sup>43</sup>

Esto no se puede negarlo. Es una combinación de los dos. El místico ES Salomón y a la vez halla listas sus materias. Yo añadiría que San Juan de la Cruz escogió este tema porque se prestó perfectamente a su idea de expresión. No se halla nada forzado ni penoso en el Cántico que demuestre que él escogió de comodidad los Cantares. Fueron perfectos porque en ellos se hallaron el contento de su propia experiencia. Y no son nuevas las interpretaciones sanjuanistas. El no inventó nada en interpretarlos, a menos que fueron fingidas las experiencias que describió. Esto nadie quiere afirmarlo; tampoco yo.

---

<sup>42</sup>Underhill, Mysticism, pág. 137.

<sup>43</sup>Hatzfeld, Estudios sobre el Barroco, pág. 451.

## XI. CONCLUSION

Después de estas consideraciones, podemos preguntar, ¿Qué es la materia apropiada al misticismo? Podemos hallarla casi por completo en el Salmo 83, citado y glosado por Malón de Chaide en La Conversión de la Magdalena.

¡Cuán amables son tus moradas, o Yavé Sebaot!  
Anhela mi alma y ardientemente desea los atrios  
de Yavé; mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo.  
Halla una casa el pájaro, y la golondrina un nido donde ponen sus polluelos, yo he hallado tres altares, ¡oh Yavé Sebaot, rey mío y Dios mío!  
Bienaventurados los que moran en tu casa y continuamente te alaban.  
Bienaventurado el hombre que tiene en ti su fortaleza y anhela frecuentar tus subidas.  
Aun pasando por el árido valle de Baeá, se le hace todo fuentes, como cubierto de las bendiciones de la lluvia temprana.  
Y siguen cada vez más animosos para ver al Dios de los dioses en Sión.  
Oye mi oración, ¡oh Yavé, Dios Sebaot! atiéndela, Dios de Jacob.  
Escudo nuestro, Dios, mira, y pon los ojos en el rostro de tu ungido.  
Porque más que mil vale un día en tus atrios, y prefiero estar a la puerta de la casa de mi Dios a morar en las tiendas de la iniquidad.  
Porque sol y escudo es Yavé, Dios, y da Yavé la gracia y la gloria, y no niega sus bienes a los que caminan en la inocencia.  
¡Oh Yavé Sebaot! ¡Bienaventurado el hombre que en ti confía!

En cada línea podemos hallar imágenes que forman parte del lenguaje místico. Pero el lenguaje no basta como explicación total por la literatura mística.

The richness of content is due to vivid personal experience. The mystics

drew on the Scriptures, the Fathers, Neo-Platonism, and the medieval mystics of the low countries. To this we may add the coincidence of deep religious experience and a supreme excellence in literary expression.<sup>1</sup>

Fray Luis de Granada nos arrebató en el torrente desencadenado de su elocuencia, que arrastra a veces...algo de fango mezclado con el oro; Malón de Chaide nos deslumbra a fuerza de calor; Santa Teresa nos enamora con su profunda sencillez y su gracia femenil, ...a Juan de la Cruz apenas pueden seguirlo más que las águilas de la contemplación. En Fray Luis de León hallamos la virtud de sosiego de orden, de medida, de paz, de número y ritmo.<sup>2</sup>

Todos los místicos bebieron de la misma fuente, el amor a Dios. Claro que todos se aprovecharon de las mismas expresiones. Hemos notado que hay ciertas que se prestan naturalmente al uso místico. Pero, no obstante, lo que dijo Santa Teresa o Malón de Chaide o Fray Luis de León se distingue tanto uno del otro que nos enmudecemos frente a su elocuencia.

We cannot long read the mystics without coming across descriptions of the processes through which the self must pass. Most of these descriptions differ in detail, in the dimensions adopted, the emotions experienced, the number of "degrees" through which the subject passes, from the first painful attempt to gather up its faculties to the supreme point at which it feels itself to be "lost in God". In each there is a character of uniqueness. . . inherent in every expression of life.<sup>3</sup>

En general los españoles expresan directamente su experiencia de la unión mística con todo lo que tiene de sorprendente y arrebatadora, y utilizan para ello, con suma originalidad, materiales tradicionales.<sup>4</sup>

...el misticismo es antes que nada, no una visión intelectual, sino una unión afectiva.<sup>5</sup>

Hemos visto repetidas veces las metáforas de la chispa, la bodega, el toque, la huerta, el agua, el fuego; pero con todo lo que hay de semejanza,

---

<sup>1</sup>Peers, Mystics of Spain, pág. 30.

<sup>2</sup>Menéndez y Pelayo, op. cit., pág. 299.

<sup>3</sup>Underhill, Mysticism, pág. 305.

<sup>4</sup>Hatzfeld, Estudios Literarios sobre Mística Española, pág. 201.

<sup>5</sup>Ibid., pág. 139.

cada místico ha sabido tratarla de una manera original. También podemos atribuir a cada místico cierto aspecto bajo el cual él considera, de una manera especial, la experiencia mística. Hemos dicho que para Lulio es la ausencia y el amor. Para Luis de León es la paz junta al amor; para Osuna es el recogimiento en el amor; para Luis de Granada es el viaje por la Naturaleza hacia el amor; para Santa Teresa es el arrobamiento en el amor; para Malón de Chaide es la huida desde el pecado hasta el amor; para San Juan de la Cruz es el toque de amor.

El amor es lo que tienen todos en común. Y a causa de este amor todos han experimentado este afán a Dios, unos alcanzando alturas no conseguidas de otros. Lo que los enlaza además del amor es el lenguaje del amor que, por supuesto, tiene ciertos límites, límites que no tiene el amor. Así dentro de éstos, han labrado los místicos cada uno su propio tapiz de hermosura.

Lo que me interesa a mí es que a la superficie todos se valen de las mismas expresiones; pero eso no es lo importante en cuanto al símbolo místico. No es la palabra, sino el uso - el tratamiento. El lenguaje es el esqueleto sobre que cuelga el místico toda variedad de ropa descriptiva. Todos los místicos son limitados a ciertos conceptos así como todos los músicos son limitados por ocho notas en la escala. Pero como los músicos pueden crear armonías increíbles en su belleza con el arreglo y tono y posición de estas notas, así el místico puede crear su obra de belleza con el arreglo de los elementos que se le ofrecen.

Los místicos llevaron la elocuencia castellana al grado más alto a que puede llegar lengua humana, o sea por la profundidad de sus pensamientos o por la belleza de la expresión.

En cuanto a su valor estilístico, sólo hay que leerlo para darse cuenta

de su belleza. Con inspiración como la suya, tiene que ser de suma hermosura. En cuanto a su valor religioso, no hay que discutirlo tampoco. Estos místicos se sitúan entre los mayores pensadores del mundo de cualquier época. Los místicos son ontólogos o psicólogos o analizadores; sintéticos o armónicos, según su educación y el pueblo a que pertenezcan. A veces no podemos separar de su pensamiento la filosofía de la época. Son guías de las conciencias de cristianos y tienen los pies bien plantados en el suelo.

...no podemos identificar a estas personas en una admiración común e irracional, sino guardarnos mucho de no confundir en una sola tinta borrosa y uniforme todos aquellos venerables rostros que en vida ostentaron tanta diversidad y energía, no ya sólo como escritores sino también como pensadores...porque no hay autor, ni hay libro, ni hay sistema de teología que pueda encerrar todos los modos por donde lo divino se manifiesta al alma, ni aprisionar en secos aforismos...todas las vislumbres y centellas de la eterna y transcendental sabiduría, que va recogiendo el alma en su místico viaje.<sup>6</sup>

La teología mística es acto de las dos potencias supremas: inteligencia y afecto; porque en lo místico siempre andan juntos el conocimiento y el amor. Sugiero que la literatura mística es la verdad de hechos teológicos velada en la belleza de expresiones poéticas.

Dijo San Pablo que la caridad, el amor, es la más excelente de todas las virtudes.<sup>7</sup> Así con los místicos, la caridad, el amor, es el eje de su vida, una vida de acción. El misticismo español se calienta al fuego de la caridad, y proclama la eficacia de sus obras. Así, de ningunos de ellos podemos decir que son "como un metal que suena, o campana que retiñe".<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup>Menéndez y Pelayo, op. cit., pág. 262.

<sup>7</sup>I Corintios 1, 13.

<sup>8</sup>Ibid.,

## BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, A.H. An Introduction to Ancient Philosophy. Westminster: Newman Press, 1949.
- Ansari, Abd Allah. The Persian Mystics. London: J. Murray, 1939.
- Arintero, Juan. Cuestiones Místicas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Arintero, Juan. Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church. Translated by Jordan Aumann, O.P. St. Louis: B. Herder, 1949.
- Auber, Charles. Historie et Théorie du Symbolisme Religieux. Paris: Féchoz et Letouzey, 1884.
- Chandler, Richard, and Schwartz, Kessel. A New History of Spanish Literature. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1961.
- del Río, Angel, and de del Río, Amelia. Antología General de la Literatura Española. 2 tomos. New York: Holt and Company, 1960.
- Diez-Echarri, E., y Roca Franquesa, J.M. Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana. Madrid: Aguilar, 1960.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americana, XXXV. Madrid: 1907.
- Fitzmaurice-Kelly, James. Historia de la Literatura Española. Madrid: España Moderna, 1917.
- García-López, J. Historia de la Literatura Española. Barcelona: Teide, 1948.
- Garrigou Lagrange, Reginald. Christian Perfection and Contemplation. Translated by Sister M. Timothea Doyle, O.P. St. Louis: B. Herder, 1939.
- Garrigou Lagrange, Reginald. Las Tres Edades de la Vida Interior. 2 tomos. Traducido por P. Leandro de Sesmo, O.F.M. Buenos Aires: Desclée, 1944.
- Graef, Hilda. The Story of Mysticism. New York: Doubleday and Company, 1965.
- Guibert, Joseph de. The Theology of the Spiritual Life. Translated by Paul Barrett. New York: Sheed and Ward, 1953.
- Hatzfeld, Helmut. Estudios Literarios sobre Mística Española. Madrid: Gredos, 1955.

- Matzfeld, Helmut. Estudios sobre el Barroco. Madrid: Gredos, 1964.
- Juan de la Cruz, San. Obras de San Juan de la Cruz. Burgos: Tip. de "El Monte Carmelo", 1929-1931.
- Juan de la Cruz, San. Poesías Completas. Madrid: Aguilar, 1959.
- Le Blanc, Prosper. Traité d'Allégorie Scripturale. Nantes: E. Grimaud, 1892.
- Louismet, Savinien. Mystical Initiation. New York: Kennedy and Sons, 1923.
- Luis de Granada. Cufa de Pecadores. Paris: Hermanos Garnier, 1953.
- Luis de Granada. Introducción del Símbolo de la Fe. Argentina: Espasa-Calpe, 1947.
- Luis de Granada. Summa of the Christian Life. Translated by Jordan Aumann, O.P. St. Louis: Herder, 1954.
- Luis de León. De los Nombres de Cristo. 3 tomos. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- Luis de León. Poesías Completas. Madrid: Aguilar, 1953.
- Lulio, Raimundo. El Libro del Amigo y del Amado. Madrid: Ediciones Rialp, 1956.
- Malón de Chaide. La Conversión de la Magdalena. 3 tomos. Madrid: Espasa-Calpe, 1959.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. La Mística Española. Madrid: Aguado, 1956.
- Molinos, Miguel. Medieval Mystical Tradition and St. John of the Cross. Westminster: Newman Press, 1954.
- McKeown, Richard. (ed.) Basic Works of Aristotle. New York: Random House, 1941.
- Olabarrieta, Sister Miriam Therese. The Influence of Ramón Lull on the Style of the Early Spanish Mystics and Santa Teresa. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1963.
- Osende, Victorino. Pathways of Love. St. Louis: B. Herder, 1958.
- Osuna, Francisco de. Third Spiritual Alphabet. Translated by a Benedictine of Stanbrook. Westminster: Newman Press, 1948.
- Parente, Pascal. Ascetical Life. St. Louis: B. Herder, 1944.
- Parente, Pascal. Mystical Life. St. Louis: B. Herder, 1946.

- Peers, E. Allison. Mystics of Spain. London: Allen and Unwin, 1951.
- Peers, E. Allison. St. John of the Cross, and Other Lectures. London: Faber and Faber, 1946.
- Peers, E. Allison. Santa Teresa of Jesus, and Other Essays. London: Faber and Faber, 1953.
- Peers, E. Allison. Studies of the Spanish Mystics. 2 tomos. London: The Sheldon Press, 1927-1930.
- Pérez, Ramón. Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana. Barcelona: Sopena, 1960.
- Pond, Kathleen. The Spirit of the Spanish Mystics. New York: Kenedy and Sons, 1958.
- Pourrat, Pierre. Christian Spirituality. Westminster: Newman Press, 1953-1955.
- Reinhold, H.A. The Soul Afire. New York: Pantheon, 1944.
- Rubio, David. The Mystic Soul of Spain. New York: Cosmopolitan Science and Art Service, 1946.
- La Sagrada Biblia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Sanson, Henri. El Espíritu Humano según San Juan de la Cruz. Traducido por Cándido Cimadevilla. Madrid: Ediciones Rialp, 1962.
- Smith, George D., D.D., Ph.D. The Teachings of the Catholic Church. 2 tomos. New York: MacMillan, 1953.
- Stace, Walter. The Teachings of the Mystics. New York: New American Press, 1960.
- Stein, Edith. The Science of the Cross. Translated by Hilda Graef. Chicago: Regnery, 1960.
- Steuart, R.H.J. Mystical Doctrine of St. John of the Cross. New York: Sheed and Ward, 1934.
- Teresa de Avila, Santa. Las Moradas. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- Teresa de Jesús, Santa. Obras de Santa Teresa de Jesús. Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1957.
- Teresa of Jesus. The Complete Works of St. Teresa of Jesus. Translated by E. Allison Peers. New York: Sheed and Ward, 1946.
- Thomas, Father (ed.) St. Teresa of Avila. Westminster: Newman Press, 1963.

- Thomas Aquinas. Summa Theologica. 3 tomos. New York: Benziger, 1946.
- Tollemach, Marguerite. Spanish Mystics. London: Kegen Paul, 1886.
- Underhill, Evelyn. The Essentials of Mysticism. New York: Dutton, 1960.
- Underhill, Evelyn. Mysticism. New York: Dutton, 1961.
- Valbuena Prat, Angel. Historia de la Literatura Española. 3 tomos. Barcelona: Gili, 1956.

APPROVAL SHEET

The thesis submitted by Iram Stafanini has been read and approved by three members of the Department of Spanish.

The final copies have been examined by the director of the thesis and the signature which appears below verifies the fact that any necessary changes have been incorporated, and that the thesis is now given final approval with reference to content, form, and mechanical accuracy.

The thesis is therefore accepted in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Master of Arts.

June 2, 1966  
Date

James Graham-Taylor  
Signature of Adviser