

**LA « REENTREGA » DE AMOR
ASI EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO**

**INFLUJO DE UN OPUSCULO PSEUDOTOMISTA
EN SAN JUAN DE LA CRUZ**

Examine positivo per diversa opera Mystici Doctoris instituto, influxus opusculi « De Beatitudine », olim et ab ipso Joanne a Cruce Sancto Thomae tributi, perpenditur. Ex tali investigatione apparet Doctorem Mysticum pluries et assidue illud legisse adeo ut non paucae expressiones, ideae et argumenta doctrinalia in ejus scripta transierint. Immo totus quasi libellus ei ad supremas experientias matrimonii spiritalis describendas inservivit. Quaestiones theologicas, proinde, cum hoc statu perfectionis connexas non potest plene intellegere qui istius opusculi contentum doctrinale ignoraverit.

Desde varios años a esta parte se vienen ocupando los estudios de San Juan de la Cruz de las fuentes doctrinales de su pensamiento. Es difícil valorar sumariamente el servicio prestado con tales investigaciones a la recta interpretación de sus escritos. Quizá no ha llegado todavía la hora de recontar los frutos y hacer selecciones. Pero podemos elevar a categoría de juicio la penosa impresión que reciben muchos lectores del Santo: ¿ a qué conducen tantas y tan lejanas parentelas vendidas a buen mercado ? Muchas de las relaciones establecidas entre los escritos del Doctor Místico y una pléyade de autores no son más que vagas reminiscencias de escaso interés histórico y de casi ninguna ayuda para entender mejor su pensamiento. Ese pensamiento que, hemos de admitirlo, tantas veces nos cuesta esclarecer.

Ante la fácil verificación de este juicio, el lector reacciona muchas veces dejando a un lado cualquier clase de influjo afirmado, para embeberse en la lectura directa de los escritos sanjuanistas. Es indudable que el contacto personal con sus obras no puede ser sustituido por nada. Porque el lector constata inmediatamente que San Juan de la Cruz es incluso « muy suyo » cuando se inspira y ayuda de otros, aún cuando se trate de las palabras inspiradas por Dios. Pero la actitud tomada tiene también sus inconvenientes: fácilmente se desprecian como vanos tantos sudores ajenos y se corre el riesgo de querer ven en toda la doctrina del Doctor Místico la exclusiva impronta de su genio. Pese a la fuerte carga de experiencia subjetiva que presentan sus escritos, San Juan de la Cruz permanece un escritor espiritual a cuya talla concurre por fuerza el pensamiento heredado de sus antecesores. Y si es verdad que en sus escritos no se pueden equiparar

originalidad y dependencia, esta última se extiende bastante más de lo que sus alegaciones explícitas dejan traslucir. Las principales fuentes de su pensamiento nos las indicó él mismo y de esa forma cerró la puerta a descubrimientos sensacionales. Analizando detenidamente las citas por él resaltadas podemos encontrar en muchos casos la clave de su ideología. A nadie se le oculta que la presencia invadiente de la S. Escritura en sus escritos puede servir en muchos casos a este propósito. Esas interpretaciones tan « originales » son a veces las menos personales.

Un caso de doble interdependencia doctrinal en sus fuentes ha sido el motivo de estas páginas. El afán de fijar exactamente la recta interpretación dada por el Santo a un texto paulino (*) condujo nuestra atención al opúsculo *De Beatitudine* por él atribuido a Santo Tomás en el *Cántico Espiritual* (CB, 38,4), y del que ya había sido identificado un notable extracto en la tercera estrofa de la *Llama de amor viva*.¹ La transcendencia doctrinal de las cuestiones apoyadas en esta autoridad, tan solemnemente invocada por San Juan, nos llevó a un examen más cuidadoso del tema, visto que la atención prestada por los estudiosos no nos satisfacía.² Fruto de estos escarceos son las páginas siguientes, cuya aportación, sin pretensiones sensacionalistas, nos llevará a situaciones ventajosas para esclarecer esas delicadas cuestiones tan notablemente influenciadas por el opúsculo. La transcendencia de la doctrina que gira en torno a esta « autoridad » bien merece que se intenten todos los recursos posibles para esclarecerla.

(*) Las presentes páginas son un « excursus » de un estudio sobre la autoridad espiritual de S. Pablo en los escritos del Doctor Místico y la problemática teológica en ella implicada. En las presentes páginas seguimos la edición del Santo preparada por el P. SIMEÓN DE LA S. F. (Burgos, El Monte Carmelo, 1959) y usamos el divulgado método de citarles aunque, por no multiplicar notas, las inserimos en el texto.

¹ Lo hizo resaltar por primera vez DOM CHEVALIER, *Le Cantique Spirituel interpolé*, en la *Vie Spir. Suppl.*, Janvier 1927, p. 85. Para quien admite la autenticidad de la segunda redacción del Cántico Espiritual, donde explícitamente es alegado, no verá en ello nada sensacional. Quien por el contrario no la admite tenía que pensar en el lógico argumento que de esta constatación se sigue y reexaminar sinceramente su postura.

² Relativa importancia dan a dicha presencia MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Paris 1932, p. 898; GABRIEL DE S. MARIE MADELEINE, *Les Sommets de la vie d'amour*, en *Angelicum*, 20 (1937) p. 266; CLEMENS M. TÖNNESMANN, *Die Einwohnung des dreipersonlichen Gottes in der Seele nach der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, (tesis multicopiada) Würzburg 1958, pp. 111 y 164.

El P. JOSÉ VICENTE DE LA E., en su edición de las obras del Santo (Madrid, edit. de Espir., 1957) p. 1093, anota al propósito: « Es realmente digno de un estudio detenido el influjo de este y otros opúsculos de Santo Tomás, o atribuidos a él, en los escritos de S. Juan de la Cruz ».

No hemos pretendido ventilar todas las cuestiones a la luz exclusiva de estos resultados. Ni siquiera es intención nuestra tirar las conclusiones que de ellos se deducirían. Se trata de una problemática enojosa, por ser en demasía delicada, y en la que varios han tropezado ya por falta de visión panorámica o sobra de métodos preconcebidos. A la vuelta de nuestro trabajo somos los primeros en recomendar una lectura directa del opúsculo.

El método adoptado es de sencillez elemental: partiendo de lo evidente haremos resaltar la influencia del opúsculo en las diversas obras (positivamente constatada en la mayoría de los casos por reminiscencias de inconfundible origen) y después examinaremos con un poco más de detención el núcleo principal de dicho influjo que coincide con la delicada cuestión de la « reentrega » de amor por el alma a Dios en las supremas experiencias del matrimonio espiritual.

I. - ENCUENTRO DE SAN JUAN DE LA CRUZ CON LOS OPÚSCULOS DE SANTO TOMÁS

Entre las veces que el Doctor Místico invoca en sus escritos la autoridad de Santo Tomás, dos tienen marcada importancia en su doctrina: el resumen hecho al final de la *Noche Oscura* de los diez grados del amor según San Bernardo y Santo Tomás (N. II, 18-20) y la solemne invocación de su autoridad en el *Cántico Espiritual* (CB, 38,4). En ambos lugares se trata de dos opúsculos que el Santo encontraba editados con los restantes del Aquinate: *De decem gradibus amoris, secundum Bernardum* —unas páginas insertadas a modo de cuña dentro del opúsculo « De dilectione Dei et proximi »— y *De Beatitudine*, que es del que nos ocupamos en estas páginas. Ambos casos acusan una deuda doctrinal por parte sanjuanista sólo comparable al influjo ejercido en sus escritos por la S. Escritura. Ni siquiera, a nuestro ver, la autoridad del Pseudoareopagita, con ser tanta, la aventaja.³ Esta afirmación no se apoya en una ponderación exagerada del tomismo sanjuanista sino en el simple cotejo de las fuentes halladas en sus escritos. Al período de estudiante, en que por primera vez tomó contacto con la doctrina tomista, siguió otro en el que, al menos parcialmente, San Juan de la Cruz utilizó los escritos del Aquinate como lectura formativa de sus sentimientos espirituales. Y, llegado el momento crítico, acudió también a dicha fuente para mejor expresarlos. En una palabra: San Juan de la Cruz estimaba mucho la doctrina autorizada del Doctor Angélico.

³ EULOGIO DE LA V. DEL C., en *Dictionnaire de Spiritualité* [Denys l'Aréopagite], col. 399-408.

Este hecho no palidece ante la constatación de que precisamente los lugares antes señalados correspondan a dos opúsculos espurios del Aquinate. La distinción entre tomismo genuino y apócrifo no tiene aquí tanta importancia. Incluso una comprobación directa presenta al Santo aún más declaradamente tomista que los supuestos autores de estas dos obras, aunque no menos libre que ellos en afirmar sus puntos de vista personales cuando así cuadraba mejor a la índole de sus explicaciones. Que por otra parte haya influido en la mayor asimilación doctrinal el error de su pertenencia a Santo Tomás, nadie lo niega. De haber conocido la verdad, quizá San Juan de la Cruz no hubiese descansado tan tranquilo arropándose en un anonimato, allí donde el apoyo doctrinal de otro le era tan valioso. Otro tanto cabría decir del Pseudo-Dionisio. Sin embargo en uno y otro caso hubiera aprobado sin dificultad su sana doctrina espiritual.

Si lo que acabamos de decir no sabe a exageración, sólo nos queda ahora certificar ese patronato doctrinal de los opúsculos de Santo Tomás. Sobre el opúsculo *De decem gradibus amoris*—caso más claro y clamoroso— el trabajo ya está hecho.⁴ Se podrá juzgar un tanto exagerado el querer hacer convergir en torno a esos diez grados toda la doctrina sanjuanista del amor; pero tampoco se debe creer que el influjo del opúsculo se reduzca materialmente a esos dos capítulos de *Noche*. La terminología del amor era bastante común en el medioevo y por lo mismo no es evidente que cuando el Santo habla v. gr.: del « amor impaciente », se trate de un residuo indivisible de dicho opúsculo. ¿ Cuándo leyó este opúsculo San Juan de la Cruz ? Según dejaría entender el estudio citado, antes de comenzar a declarar las estrofas del *Cántico Espiritual*. Falta aún una prueba definitiva, aunque quizá se haga más probable este supuesto con la determinación cronológica que daremos adelante para nuestro caso.

1 - El opúsculo « De Beatitudine »

Antes de pasar a individuar las huellas en las obras de San Juan de la Cruz hagamos la presentación protocolaria de este breve escrito, registrando al mismo tiempo su contenido doctrinal.

En la edición que nos ha servido de base para redactar estas páginas⁵ hace el n° 63 de los opúsculos del Doctor Angélico. De los sondeos históricos realizados entresacamos algunas indicacio-

⁴ Cfr. el estudio de P. DE SURGY, *La source de l'échelle d'amour de Saint Jean de la Croix*, en *Rev. d'Asc. et de Myst.* 27 (1951) pp. 19-40/237-258/327-346.

⁵ Manejamos la edición llamada « piana » (Roma, 1570-73) tom. XVII, que con toda probabilidad usó el Santo. Damos además la paginación de la de L. Vivès (Paris, 1889) tom. XXVIII, que es la más divulgada, aunque no ofrece un texto crítico tan bueno como la anterior.

nes sobre el historial del opúsculo, que en ciertos puntos no son tan precisas como fuera de desear.⁶

Nuestro reducido escrito —cuenta apenas cinco hojas en la edición que seguimos— corría manuscrito por los países de la devoción moderna ya en la primera mitad del siglo XV. De este tiempo datan los mas antiguos códices que han llegado hasta nosotros. En casi todas las copias se atribuye, junto con otro opúsculo de exigua extensión titulado *De divinis moribus*, a la pluma de Santo Tomás.⁷ Se imprimió por primera vez entre sus opúsculos auténticos en 1473 (Utrecht). También lo dieron como perteneciente al Aquinate, con ligeros reparos sobre su autenticidad, las ediciones milanesas (1485 y 1488) y venecianas (1490, 1498, 1509). La edición *piana* (Roma 1570-73) lo imprimió entre otros 33 opúsculos en una especie de apéndice, con caracteres más diminutos y nueva paginación, con el fin de distinguirlos de los seguramente genuinos « ne laude hujus nominis [Thomae], imperitos aliquos ornaremus ». ⁸ Si San Juan de la Cruz usó, como creemos, esta edición, no reparó en dicha advertencia preliminar ni en el hecho de que su lectura resultase un tanto trabajosa. En realidad la advertencia de la edición es de un valor crítico muy reducido desde el momento en que deja a la pericia del lector la última distinción de lo genuino, cosa que en la mayoría de los casos no está en condición de hacer. Tampoco faltan algunos opúsculos editados dentro del apéndice con tipos mayores.

Podemos con bastante seguridad señalar esta edición como la manejada por el Santo en Granada por los años 1583-87. Aunque la cosa en sí no es de suma trascendencia, conviene presentar los argumentos que la apoyan.

— El escaso número de citas explícitas « tomistas » en sus escritos da a entender que el Santo conoció una edición completa de las obras del Doctor Angélico: además de los dos opúsculos mencionados, él manejó la *Suma Teológica* (cfr. N. II, 17, 2) y los *Quodlibetos* (cfr. S. II, 24, 1). Las cuestiones quodlibetales en la

⁶ Noticias de rigor se encuentran en GRABMANN, M., *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, Münster Westfal. 1949, p. 398; MANDONNET, P., *Des Ecrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2 ed., Fribourg 1910, p. 152; SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, Ed. critica leonina, Tom. I, Roma 1882, p. CCXLIV. — El P. G. MEERSSEMAN consagró al presente opúsculo unas páginas que son la principal fuente de información sobre dicho escrito: *A propos de deux écrits de Spiritualité attribués a S. Thomas*, en *Rev. Thom.*, 13 (1930) pp. 560-570. No me consta que haya insistido más sobre el tema, como prometía.

⁷ Téngase presente para esto la recensión al artículo del P. MEERSSEMAN en *Bull. Thomiste*, 4 (1934-36) pp. 157-158, donde el P. AXTERS le corrige la plana.

⁸ D. THOMAE AQUINATIS *Opuscula Omnia* (Tom. XVII), Romae 1570, nota preliminar al apéndice entre las pp. 267-1.

edición piana —la única completa en tiempos del Santo— se hallan en el tomo octavo y la forma de alegrarlas en *Subida* trasluce una confrontación directa. Ni el hecho de su más o menos reciente publicación obsta nada para que poseyera el convento granadino un ejemplar. Diez años son margen suficiente para que se divulgase aun en aquellos tiempos.

— El P. Eliseo de los Mártires, en su declaración jurada para los procesos de canonización, pone en boca del Santo un comentario a otro tercer opúsculo, esta vez auténtico, del Aquinate.⁹ El examen crítico de esta adjudicación convence de su autenticidad sanjuanista. Consta además que el Santo conocía este opúsculo¹⁰ y sólo una estudiada maniobra del P. Eliseo pudo poner en su boca tal « dictamen ». Su disimulo equivaldría a treta demasiado audaz.

— El manuscrito del Sacro Monte de Granada, que pertenece al tiempo y ambiente vecinos del Santo, nos ofrece, a propósito de LIB, 3, 72, la siguiente anotación marginal: « esa doctrina se halla en S. Thomas opúsculo 63 ».¹¹ Ese número corresponde en la edi-

⁹ ELISEO DE LOS MÁRTIRES (Dictamen 11º en la ed. del P. Simeón): « según lo significó Santo Tomás en el opúsculo vigésimo *De Regimine principis*, capítulo 3, diciendo: « *Naturale est enim ut homines sub timore nutriti in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum* » (*De Regimine principum*, l. Iº, c. 3). Seguramente el P. Eliseo refiere en estos dictámenes ideas oídas en una plática en que el Santo trató de las relaciones entre súbditos y superiores. Tal vez se trataba de alguna toma de posesión de sus cargos granadinos. El P. Eliseo, entonces súbdito suyo, bien pudo tomar algún que otro apunte por escrito. Aunque parezca otra cosa, la referencia del opúsculo no es tan exacta ni tan completa; y ello nos indica que no lo confrontó directamente. Así, por ejemplo, pone en boca del Santo un texto paulino, que se halla en el mismo pasaje del opúsculo; y de haberlo copiado, no habría incurrido en tan claro error de audición: « *ne pusillanimes fiant* » por « *ne pusillo animo fiant* » de Colos. 3, 21.

Sobre los dictámenes del P. Eliseo aún falta luz. Para una idea de su problemática crítica cfr. SIMEÓN DE LA S. F., *Tríptico sanjuanista*, en *Ephem. Carm.* 11 (1960) pp. 215 ss.

¹⁰ Al menos dio una ojeada a sus títulos. Es inconfundible la huella dejada en S. III, 27, 3: « los filósofos y sabios y antiguos principes las estimaron [a las virtudes morales] y alabaron y procuraron tener y ejercitar; ...y demás de esto... Dios... les aumentaba la vida, honra y señorío y paz, como hizo con los romanos porque usaban de justas leyes; que casi les sujetó todo el mundo, pagando temporalmente, a los que por su infidelidad eran incapaces de premio eterno, las buenas costumbres ». Cfr., además del capítulo siguiente a la cita del P. Eliseo, los capítulos 5º (*Quomodo Romani meruerunt dominium propter leges sanctissimas quas tradiderunt*) y 6º del L. III: (« *Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam* »).

¹¹ Que la anotación sea de la misma mano del copista parece evidente. No lo es tanto el que S. Juan de la Cruz la viese o mandase poner, pues,

ción piana al *De Beatitudine* y sería un argumento decisivo de no coincidir con la numeración de alguna edición veneciana de los *Opúsculos*. No descartamos por lo tanto la posibilidad de que un ejemplar de esa edición fuese precisamente el usado por San Juan de la Cruz.

Más importancia tiene el determinar quién fue el autor del opúsculo pseudotomista. Pero aquí, por desgracia, las posibilidades abundan demasiado y tampoco podemos en estas páginas desviar la atención de nuestro propósito. Se debe dar por cierto —y en esto todos los críticos concuerdan¹²— que no pertenece al Doctor Angélico, pues se encuentran en él afirmaciones incompatibles con la doctrina tomista.¹³ Así como también que su autor es poco posterior al Aquinate. Según el P. Meersseman, pertenece a uno de los autores que preludiaron la « devotio moderna », a juzgar por la difusión de los manuscritos en el noroeste de Europa.¹⁴ Probablemente fue religioso (¿ dominico ?)¹⁵ y escribió, a finales del s. XIII o principios del XIV, no sólo éste sino otros varios opúsculos. Fundados en argumentos convincentes de crítica interna, se le adjudica al mismo autor el opúsculo « De divinis moribus », que precede al nuestro inmediatamente en casi todas las ediciones y con el que corre parejo en muchos códices ms. Puestos a hacer un nombre, por nuestra parte —y a pesar de no contar con el favor de la crítica externa¹⁶— nos fijaríamos en el propio Helwic Theutonicus, autor del opúsculo *De dilectione Dei et proximi*. Ciertamente el autor de los opúsculos 62-63 no está lejos

según parecer de peritos, este manuscrito es una de las copias hechas con intenciones recensionales por alguno que quiere dárselas de entendido. — La anotación se halla en el folio 447 y corresponde a Ll, 3, 72, en su primera redacción. No es ésta la única indicación de las fuentes sanjuanistas. Tanto para el *Cántico* como para la *Llama* alguien posterior al copista se entretuvo en indicar algunas autoridades extrínsecas que confirmarían puntos de doctrina sanjuanista; tal vez con fines apologistas. Figuran entre las autoridades: Sto. Tomás, fol. 139; Ps. Buenaventura, fol. 130 y 147; Sta. Teresa, fol. 140 y 385; Gersón, fol. 406, 410, y 450; Harphius, fol. 385; Suárez, fol. 410. — Cfr. breve historial del Códice en B. M. C., vol. 12, p. XXVII: « La copia es muy antigua. Por la letra pudo ser hecha viviendo el Santo ».

¹² Cfr. GRABMANN, o. c. en la nota 6, p. 398.

¹³ Véanse en el P. MEERSSEMAN (o. c. en la nota 6, pp. 562 y 566) las concordancias y discrepancias.

¹⁴ MEERSSEMAN, o. c. pp. 566 y 569.

¹⁵ Cfr. la opinión seguida por el crítico de la ed. leonina, vol. I, p. CCXLIV.

¹⁶ GRABMANN, M., *Helwicus Theutonicus (Helwic von Gernar?) der Verfasser der pseudothomistischen Schrift « De dilectione Dei et proximi »*, en *Mittelalterliches Geistesleben Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Band II, pp. 576-585.

de su ambiente y tiempo, ni faltan varios indicios doctrinales que emparentan los tres opúsculos.

El contenido doctrinal, como se trasluce del mismo título, versa sobre el cielo. En siete capítulos de simétrica composición (cada uno consta de tres motivos, o « primores », que diría San Juan de la Cruz) considera el autor los siete actos humanos en que desintegra la vida beatífica del alma: inteligencia, amor, fruición, unión, alabanza, agradecimiento y congratulación *de Dios*, *por Dios* y *a Dios*. Caprichosa un tanto, si se quiere, esta distribución, que más obedece a una configuración simbólica de la casa de Dios edificada sobre siete columnas¹⁷ que a formal distinción de los dichos actos entre sí, v. gr. amor-unión, agradecimiento-congratulación. A media que examina esos siete actos considera, bajo distintos aspectos, la reacción producida en el alma al unirse con el objeto de la bienaventuranza. No interesa que se repitan las ideas, pues siempre es nueva la luz que las ilumina: *conocer* los misterios divinos o *alabar* al Señor por ellos o *gozarse* en ellos etc. Se da cierto orden lógico entre estos actos (al menos en la terna « inteligencia-amor-fruición ») y es fácil ver en él un residuo de esquematización escolástica. Por lo general el complejo psicológico se resuelve en el « gozo o deleite » (« beatitudo ») del alma.

Como puntos típicos de su contenido doctrinal podemos notar la constante apelación a los atributos divinos, una magnífica página sobre la hermosura de la faz gloriosa de Cristo y las enigmáticas fórmulas introductorias « *cognoscere Deum per Deum, Deum ad Deum* », « *amare Deum per Deum, Deum ad Deum* », « *uniri Deo ad Deum* », etc., sobre las que tendremos ocasión de volver enseñuida.

Este procedimiento de desgranar las consideraciones sobre la bienaventuranza no da al opúsculo el rigor sistemático de un tratado escolástico. Se descuida, entre otras cosas, la determinación del constitutivo metafísico de la gloria. Pero sería inexacto tener a su autor por un teólogo improvisado. Si prescinde de ciertas « consignas de escuela » es porque se prefirió al escribir estas páginas un fin más bien apostólico: presentar el cielo, eterna ocupación de los predestinados, de una manera atrayente y de efectividad espiritual aquí en la tierra. Por eso cuida poco de argumentos racionales, cuestiones disputadas y precisión de fór-

¹⁷ El prólogo y epílogo del opúsculo dan razón del origen bíblico de la comparación: « *Beati qui habitant in domo tua Domine. Domus Dei est aeterna beatitudo* ». « *De his septem potest intelligi illud Salomonis Prov. 9, [1]: Sapientia divina aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Domus est caeli empyrei creatio: septem columnarum excisio est septiformis praedicta gratia, in qua consistit plenissima vera beatitudo* ». (pp. 404^a y 425^b de Vivès).

mulas. Sabe que esto ayuda poco a la almas. Tal vez se muestre en este sentido demasiado escéptico, como deja entender con ese « moderni aliter sentiunt, tene quod placet »¹⁸ aludiendo a la actuación del Espíritu Santo en el alma y propósito de lo cual él *seguiría* la sentencia del Maestro de las Sentencias atacada por algunos « moderni ».¹⁹

El nervio teológico que compagina la doctrina del opúsculo radica en la extensión a la vida beatífica de la teología de la gracia santificante. El autor sabe, porque así lo encuentra revelado en los sagrados textos, que el eterno convite no será otra cosa que la consumación de la intimidad con Dios ya aquí abajo incoada. Así se han expresado también todos los santos. Sólo prolongando la teología de la gracia, con las diferenciales necesarias por supuesto, se obtiene la idea menos borrosa de « aquello ». Veremos adelante cómo San Juan de la Cruz juega invirtiendo las dos visuales.

Quede, pues, seguro que en las breves páginas del opúsculo no hay cavilaciones imaginarias ni sicologismos exagerados: apenas un barrunto razonable basado en la analogía de la fe. Por lo que aquí nos es dado vivir en fe (o, con mayor privilegio, pregonar en contemplación) podemos entrever cómo reaccionará allá el alma al descansar en Dios (Trinidad, Redentor, Cuerpo físico y místico de Cristo, etc.). Aun el análisis psicológico de sus actos (el autor considera nada menos que *siete*) apenas puede dar a entender veladamente lo que se experimentará en aquel encuentro cara a cara.

De ahí las cálidas aspiraciones, las expresiones admirativas en que prorrumpe el autor a lo largo de su escrito y que tanta vitalidad le confieren. No se puede menos de admitir que pregonar algo de ello, experimentando místicamente en alguna manera esa misma actividad del alma gloriosa.²⁰ San Juan de la Cruz no se

¹⁸ *De Beat.*, c. II, 2; p. 408b.

¹⁹ El P. MEERSSEMAN (o. c., p. 562) entrevé aquí una oposición del opúsculo y el Aquinate, a quien se aludiría implícitamente. El autor del opúsculo se refiere ciertamente a la célebre sentencia de Pedro Lombardo, y no es menos cierto que Santo Tomás la rechace de lleno (*S. Th.*, I, 25, 6 in c.). Creemos sin embargo que no habría puesto ningún reparo a la sentencia tal como elementalmente se refiere en el opúsculo. Con relación a S. Juan de la Cruz la cosa tiene más interés que el meramente histórico. Sin duda conoció en Salamanca la discordancia de los dos Maestros. A su vez adoptó en sus escritos una postura sobria y teológicamente irremovible: aunque el alma ame con toda la caridad creada que le es posible, necesita la ayuda del Espíritu Santo para amar a Dios como conviene. Para eso mora la Tercera Persona en ella: para potenciar sus fuerzas y suplir su flaqueza. — Queda siempre el interrogante de si el opúsculo y S. Juan de la Cruz reflejan fielmente la postura del Maestro de las Sentencias. Volveremos sobre ello más adelante.

²⁰ Cfr. *De Beat.* c. III, 2; p. 416b: « O quanta iucunditas ex Dei praesen-

librará del impacto que esas exclamaciones y arrebatos producen en cualquier lector. El estilo literario está acorde con la finalidad que el autor se propuso al escribirlo. Detalle que se debe tener en cuenta para valorar doctrinalmente esas expresiones. Quien pretenda determinar la pureza tomista de sus afirmaciones encontrará a no dudarlo hiperbólicas ciertas pretensiones del alma.²¹ Pero San Juan de la Cruz no tendría ningún reparo en hacer suyos esos deseos de penetrar en los misterios del Amado (CA, 35-36), especialmente el conocer la relación entre justicia y misericordia en la predestinación y *presciencia* de los hombres, cómo « *justitia semper misericorditer punit, et misericordia semper secundum justitiam parcit. O quam occulta sunt in praesenti divina judicial* », ²²

Bástenos por ahora esta sumaria idea del contenido del opúsculo. Su doctrina es una conjugación entre el objeto-motivo-acto de la bienaventuranza. Combinando estos aspectos obtenemos una idea del éxtasis beatífico, que es en sí una realidad muy simple, pero que no puede menos de ser declarado por etapas sucesivas. En especial volveremos a considerar los diversos actos en que el alma prorrumpe, pues de ellos se aprovechó bien San Juan de la Cruz.

2 - Un lector cara al cielo

Quizá en todo su historial el opúsculo no haya tenido otro lector que tanto lo honre como San Juan de la Cruz. Nos será posible determinar cómo lo degustó en asiduas lecturas, repetidas a distancia de años. ¿Cuál era el móvil que determinaba ese contacto con el opúsculo *De Beatitudine*? ¿Una de tantas lecturas subsidiarias para redactar sus escritos? Sin duda alguna ése era un motivo, pero no el único. Con seguridad podemos creer que el presente opúsculo fue uno de los escritos que más decían al alma de Fr. Juan, el que más cuadraba a las necesidades de su estado espiritual. Se admitirá lo fundado de esta suposición apenas nos acerquemos a la *persona* del Santo en aquellos últimos diez años de su vida. ¿Cuál era su estado de ánimo por aquél entonces? Sin necesidad de fatigarnos buscando testimonios exter-

tia, ubi tanta ex Dei memoria in hac vita! »; y un poco más adelante, c. III, 3; p. 417^b: « quia modicum et momentaneum [gaudium] quod hic percipitur... ».

²¹ Así el crítico de la leonina (p. CCXLIV): « Nisi et illud evidens sit argumentum contra ipsum quod doceat: Beatos ipsa quoque secretissima Dei iudicia contemplari, v. gr. quare Deus Jacob dilexerit, Esau autem odio habuerit: quare ex duobus parvulis unum baptismo subtraxerit ex fidei natum, alterum sacramentum fuerit dignatus. Quae certe hyperbolem quamdam habent ».

²² *De Beat.*, c. I, 3; p. 406^a.

nos nos bastará asomarnos a su intimidad al trasluz de sus mismos escritos. Sólo estos, al fin y al cabo, pueden darnos la plena inteligencia de su vida, sea cual fuere el peligro de exageración al relacionarlos.²³ Por escaso valor autobiográfico que se conceda a sus escritos, quien habla para otros desde la meta debe reflejar por fuerza sus propios sentimientos. No es el caso de ceder a idealismos; mas no otra cosa se deduce de ese deseo constantemente manifestado en sus escritos de que se rompa la tela del definitivo encuentro con Dios. En la última etapa de su vida Fr. Juan de la Cruz es un hombre que vive cara al cielo, habiéndose trocado su memoria « en aprensiones de vida eterna » (N, II, 7, 2). El recuerdo del cielo, al par que su deseo —último gemido de la esperanza—, fue indudablemente azuzado por la lectura de nuestro opúsculo. Sólo la palabra inspirada de Dios le podía hablar con más calor de aquello a donde él ya « conversaba ».

Es fácil reconstruir uno de los encuentros del Santo con el opúsculo. Acerquémonos al escritor y fijemos una data para sorprenderle en la tarea: invierno granadino de 1585-86. En este período podemos colocar con bastante probabilidad la quincena de días —luna llena de inspiración— en que redactó la *Llama de amor viva*. Un largo año hacía que había acabado la declaración de las « canciones de la esposa » y entregado el ejemplar a la priora de las Carmelitas de Granada a quien se dedicaba. En los meses transcurridos desde entonces se habían sacado algunas copias de lo que hoy llamaríamos 1ª redacción del *Cántico Espiritual* (CA). Una de ellas fue personalmente requerida por Fr. Juan para obsequiar a D^a Ana de Peñalosa, su hija espiritual, que tanta caridad había usado con las monjas desde el principio de la fundación. El ejemplar manuscrito, con caligrafía mimada de monja o novicio..., iba acompañado de algunas poesías: una sobre « la íntima comunicación de amor de Dios » (*Llama*, título del poema), especialmente compuesta para ella.

Sino que la « noble y devota señora », por motivos que el gesto puede denunciar, no tiene otra ocurrencia que pedirle la declaración de las mismas: « algo así como lo hecho con las *canciones entre el alma y el Esponso* (*Cántico*, título del poema) para la madre Priora... »

²³ ¿Qué pensar de las biografías del Santo escritas sin tener en cuenta sus escritos? Por lo menos el último período de su vida quedará desfigurado. Puede hacer el lector un experimento en este sentido: lea las relaciones, tan pormenorizadas en detalles, que los biógrafos dan de su estancia en la cárcel de Toledo; aprenderá muchas cosas... Pero ¿cuáles eran las penas, anhelos, esperanzas y conjuros del Santo en aquel tiempo y lugar? Nadie mejor que el propio Fray Juan lo ha manifestado. Léase el romance « Encima de las corrientes », que es la exacta autofotografía de su alma y cuerpo encarcelados...

En mala hora se le ocurrió tal cosa a la buena señora. Se ocupaba por aquel entonces el P. Fr. Juan en declarar otras canciones con las que engarzaba « grave doctrina y palabra » para las almas (N, I, 11, 1). Llevaba el escrito un poco a remolque, pues, a parte de sus muchas ocupaciones como superior, compartía su redacción con la de *Subida*, cuyo esquema cuanto más escribía más se prolongaba... Los continuos incisivos de relación que el lector encuentra en *Noche* (« como arriba dijimos », « como abajo diremos », « como queda dicho », « como diremos adelante si encontramos ocasión ») patentizan una crisis del escritor que trata de colocar su doctrina en puntos determinados de su esquema. El hecho no dice nada contra la doctrina de *Noche*, sino que a la redacción de esta obra, ya de por sí híbrido resultado de comentario-tratado, no le hubiese venido mal un retoque como los del *Cántico* y *Llama*.

Ya para entonces parece acuciarle la petición de su hija espiritual. ¿Qué hacer? ¿Dejar ambos escritos sin acabar para comenzar otro? Además « declarar » sus cosas íntimas le costaba mucho; que los versos, al fin y al cabo, « cantares » eran a los que su alma se sentía obligada. A todo esto se añadía otra dificultad no menos grave: a fuerza de escribir tan incisivamente de la noche pasiva espiritual, plugo al Señor darle nueva experiencia de su oscuridad. La « noticia y calor » gozados al componer las canciones se apagaron, y quedó con Dios en sola unión de fe, firme, sí, pero oscura. ¿Cómo hablar en estas circunstancias de la « llama de amor »? A la repugnancia que antes sentía se añade ahora la imposibilidad. Y entre tanto la declaración se difiere, por lo menos unos meses (Cfr. Ll, pról. 1).

Quizá el lector juzgue todo lo dicho pura cavilación. En realidad la argumentación en pro o en contra de lo dicho poco más evidente puede ser.²⁴ Nuestras suposiciones se apoyan en dos hechos bastante claros: 1) la relativa simultaneidad (o inmediata sucesión) entre *Noche* y *Llama*; 2) el extremo a que el Santo llega en estas dos obras extractando algunas páginas de los opúsculos pseudotomistas (N, II, 19-20 y Lla 72-75) y cuya explicación estriba en la sequía de su propia inspiración literaria; dada su capacidad asimilativa, son casi los únicos casos en que se abandona a la transcripción, aunque sin abdicar por completo a su gusto e ideas propias. Esta observación se puede comprobar fácilmente en el caso de *Llama*: transcribiendo « los primores » el Doctor Místico rinde homenaje a otro escritor, reconociéndole un

²⁴ Algunas de las afirmaciones aquí hechas se confirmarán adelante. Al presente seguimos la cronología de los escritos sanjuanistas comúnmente aceptada: Cfr. EULOGIO DE LA V. DEL CARMEN. *El « Prólogo » y la Hermenéutica del « Cántico Espiritual »*, en *El Monte Carmelo*, 66 (1958) pp. 24-35 especialmente.

arte literario que a él en dicho momento le venía a menos. El torrente de inspiración que en aquellos quince días le invadía no impidió que a cierto punto optase por ceder la palabra a otro. Y si es presumible que el contacto no se limitó a los minutos indispensables para resumir las expresiones del opúsculo, como veremos, podemos desde ahora barruntar la importancia de este encuentro.

« Y, por el poco [espíritu] que hay en mí, lo he diferido hasta ahora. Pero ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor... me he animado » (Lla, pról., 1). Tampoco con San Juan de la Cruz hizo Dios excepción. Su « noticia y calor » le llegaron a través de unas páginas iluminadas, que a modo de instrumento le deparó. Que el encuentro fuese buscado o fortuito, poco importa: todo es Providencia. Más nos importa saber que el opúsculo le era conocido de años atrás. Su doctrina la tenía ya asimilada y de ella se había también servido en sus escritos. Pero fue necesaria una segunda lectura para caldear su espíritu con el contenido y estilo de esas páginas escritas por un hombre de gemelas aspiraciones místicas: sintonía de anhelos, penetración de afectos y, naturalmente, de ideas. Las huellas ideológicas, expresiones literarias y hasta cierta semejanza estilística en algunas ocasiones, junto al callado resumen de *Llama* y la solemne invocación en *Cántico* testimonian el hecho.

Sólo la vida del cielo podía compararse a lo que el alma experimentaba en la unión mística con Dios. El impacto del opúsculo tenía por lo tanto este doble efecto: reevocar en él una experiencia y avivar el deseo de su plena consumación. Consiguientemente le ayudaba también a expresarse.

II. - HUELLAS DEL OPÚSCULO EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN

El encuentro con los opúsculos pseudotomistas, ambientado en las páginas anteriores, vale ante todo para la *Llama de amor viva*, cuya primera redacción colocamos en el invierno del 85 al 86.²⁵ Podemos tomar esta data como referencia para dividir la actividad literaria del Santo en dos períodos cronológicos que se relacionan íntimamente con nuestro opúsculo: antes y después de escribir *Llama*. La investigación cambia de aspecto según se trate de uno u otro tiempo. En el primero debemos comenzar determinando el hecho mismo de las huellas del opúsculo en las distintas obras. En cambio en el segundo período, siendo evidente su presencia por la referencia explícita en la segunda redacción del *Cántico* y por el plagio de la *Llama*, sólo es necesario determinar la extensión de dicha presencia y su naturaleza.

²⁵ B. M. C., vol. 13 p. XI.

1 - Huellas en la primera redacción del *Cántico Espiritual*

Para el año 1584 tenía Fr. Juan de la Cruz lista la declaración orgánica de las « canciones entre el alma y el Esposo » y también compuesto el poema de *Llama*.²⁶ ¿ Había leído ya entonces el opúsculo *De Beatitudine*?

Quien conoce la relación existente entre las dos redacciones del *Cántico* no tendría que extrañar una respuesta afirmativa. El recurso explícito en la segunda lo haría presumible al menos en la primera. Pero, según algunos, la cita explícita en CB, 38, 4 bien pudo ser una maña del supuesto interpolador del *Cántico*, que conocía la presencia del opúsculo en *Llama*; y por lo tanto nada se concluye de la alusión explícita en el « *Cántico interpolado* ». Este extraño modo de argumentar resulta del todo infundado apenas se constata la presencia del opúsculo ya en su primera redacción. Basta una sencilla confrontación de la doctrina extractada por el Santo en la *Llama* para percatarse de cómo muchas ideas promanan de común fuente inspiradora. Puntualicemos más el examen.

—Las huellas del opúsculo se hacen evidentes a partir de la estrofa 35. Sus resabios serpean en la mente del Santo cuando comenta los versos « Gocémonos, Amado / y vámonos a ver en tu hermosura / entremos más adentro en la espesura », aflorando alguna vez hasta la coincidencia verbal. El bello juego literario con que describe la transformación pretendida por el alma en la « divina hermosura » (35,3) no es ajeno al pasaje con que el autor del opúsculo ilustra el amor mutuo entre las divinas Personas.²⁷ Este pasaje lo leyó varias veces San Juan de la Cruz, así como páginas adelante no pudo menos de saborear los pasajes consagrados a cantar el éxtasis del alma ante la visión del « delectabilis vultus Dei ». ²⁸ La misma explicación teológica de esa transformación recoge un argumento repetido con frecuencia en el opúsculo: la participación del alma a la dignidad de Cristo:

Esta es la adopción de los hijos de Dios, que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por San Juan [17, 10] al Eterno Padre diciendo: *Omnia mea tua sunt*, que quiere decir: *Padre, todas mis cosas son tuyas y tus cosas son mías*. El por

« ... fidelis anima sic Deo conjungitur, quod omne communicabile percipit per gratiam quod Deus per naturam; quia Deus Pater dicit unicuique fideli: *fili tu mecum es, et mea omnia tua sunt* [Lc. 15, 31]. Ideoque singuli electi fiunt dii... Hanc

²⁶ EULOGIO DE LA V. DEL C., o. c. p. 34. En el ms. de Sanlúcar de Barrameda (ed. fotográfica del P. Silverio, Vol. II, Burgos 1928, p. 184) entre otras poesías revisadas por el Santo se halla también el poema de la *LLama*.

²⁷ *De Beat.*, II, 1; p. 409a). El inciso añadido en CB, 36, 5 confirmaría esta suposición, por no hablar de CB, 11 todavía.

²⁸ *De Beat.*, III, 3; p. 481a.

esencia, por ser Hijo natural, nosotros por participación, por ser hijos adoptivos. Y así lo dijo él no sólo por sí, que era la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia » (CA, 35, 2)).

unionem impetravit Filius Dei in oratione devotissima, dicens ad Patrem: *Sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, et iterum, Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum. Ibi est consummata unio, ubi Pater et Filius existens caput Ecclesiae cum membris suis, id est cum cunctis fidelibus, ad paternam transit unionem* » (*De Beat.*, IV, 1; p. 419^b).

—La inmersión en el conocimiento de los atributos y misterios divinos, con el consiguiente « deleite inestimable » que de ello el alma experimenta (« entrar más adentro en la espesura / gustar las granadas / subir a las cavernas de la piedra »), es uno de los temas más repetidos en el opúsculo, que considera los atributos divinos como objeto de varios actos, especialmente del conocimiento, amor y fruición. Tendremos ocasión de constatar cómo al Santo no pasó desapercibida esta ilustración de la experiencia mediante la ponderación de los diversos reflejos causados en el alma al considerar las virtudes y misterios de Dios. Antes de explicarse en la tercera estrofa de la Llama ya había tomado nota de ello. Así en la estrofa 36 de CA, considera continuamente los atributos divinos como objeto de inteligencia y motivo de fruición y amor.

Aún suponiendo a la base de toda declaración un margen mínimo de experiencia personal (que no hay por qué negar tampoco al autor del opúsculo), podemos señalar dos puntos en que el Santo no queda inmune del influjo: la visión de los atributos divinos realizados en el misterio de Cristo (providencia divina en su Encarnación y predestinación nuestra en él; cfr. CA, 36, 1-6) y los efectos producidos en el alma al contacto con esos mismos atributos.²⁹

Los atributos divinos no sólo producen en el alma *noticia*, sino sobre todo *amor* y *deleite* de Dios. Diríamos que, en definitiva, este último acto es el que más atrae la atención de ambos autores. San Juan de la Cruz contempla con insistencia la *sabrosa*

²⁹ *De Beat.*, I, 3 (p. 405a): « ibi perspicue cognoscit anima quomodo divinitas et humanitas inseparabiliter unita est (*sic*) in una persona Iesu Christi, et quidquid Deus habet per naturam, habet ille homo per gratiam. Et in hac cognitione trinitatis et unitatis, divinitatis et humanitatis Christi maxima eius beatitudo consistit ». Y en el c. siguiente, a propósito del amor: « Licet anima ex singulis Dei operibus, parvis et magnis, amore Dei accendatur, specialius autem ex quibusdam Dei operibus Domini Iesu Christi vehementius inflammatur, ut est Incarnatio, Nativitas, etc. » (Ibi, II, 3; p. 401b). — Para mayor evidencia del argumento consúltese en S. Juan de la Cruz CA, 38, 7 y sobre todo LIA., 3, 73.

sabiduría, el *sabor y deleite*, el *mosto gustoso* de las granadas, la *fruición* que *absorbe y embriaga* al alma: he ahí la floración de la noticia amorosa (CA, 36, 1-7).³⁰ Hasta en el mismo acto del « amor » la penetración aguda del Doctor Místico se fija en el *deleite* experimentado por el alma. Comentando el último verso de la presente canción (« y el mosto de las granadas gustaremos ») plasma sintéticamente la idea desarrollada por extenso en la estrofa siguiente y mejor aun en la tercera canción de Llama:

« Y así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale, así de todas estas maravillas y grandezas de Dios conocidas sale y redunda una sola fruición y deleite de amor para el alma, el cual luego ella ofrece a Dios con gran ternura de voluntad ». (CA, 36, 7).

Esta expresión ha logrado captar felizmente el ritmo de la experiencia: el alma ofrece a Dios el mismo deleite que de él recibe, y en ese ofrecimiento alcanza ella *de nuevo* el mayor deleite posible.

—Este mismo tema pasa a ser central en la canción 37. Y también aquí la presencia del opúsculo es no sólo individuuable sino imprescindible para entender su comentario. Los elementos teológicos y psicológicos del « amor perfecto » dados por San Juan en este lugar (y en otros que veremos) han de explicarse a base de conjugar, a la luz del opúsculo, dos acepciones distintas del amor: como *vínculo* y como *don*. Además recibe del opúsculo otro colorido al ser considerado como « acto peculiar », uno entre tantos « primores ».

No creemos sea necesario comprobar cómo esta doctrina, en cuanto *doctrina*, la tomó el Santo del Opúsculo. Ayude por ahora al lector saber que:

—el lugar de CB donde se alude al opúsculo (38, 4) corresponde exactamente al comentario de la primera redacción, sin añadir nada de sustancia en este punto.

—las únicas citas bíblicas en esta estrofa están, asimismo, entresacadas del opúsculo.

—la igualdad de amor pretendida por el alma es uno de los temas que reaparecen en la *Llama de amor viva* (LIA, 3, 69 ss.) en el contexto que inmediatamente precede al extracto de los « actos primorosos » y que está totalmente inspirado en el opúsculo.

No se debe aislar la lectura de esta canción 37 de la siguiente, ni tampoco parcelar su comentario. De esta forma veremos cómo

³⁰ *De Beat.*, III, 1; p. 417b.

³¹ *De Beat.*, II, 1; pp. 408a-409a.

³² Esas expresiones en serie (alabanza, congratulación, fruición, amor) son para nosotros una de las más claras huellas del opúsculo, sin que por eso neguemos la libertad creadora del Santo.

el *acto del amor*, comentado en los dos primeros versos, no ha de tomarse antonomástica y simplemente por el « amor unitivo » entre el alma y Dios, ya que aquí reviste un cariz especial, derivado, ni más ni menos, de su consideración como *uno de los muchos actos* en que se desdobra la polifacética experiencia mística. La « declaración » antepuesta a la presente canción advierte al lector (nº 1, que falta en la 2ª redac.) que la pretensión del « amor perfecto » es sólo uno de los « actos e intentos » por parte del alma, « junto con las demás cosas que declara en la siguiente canción ». Y el comentario final a estos versos trae nuevamente la impropia inconfundible de donde se inspira.³¹ El siguiente párrafo, desaparecido en CB, lo atestigua:

« Y de esta manera de amor perfecto se sigue luego en el alma íntima y sustancial jubilación a Dios, porque parece, y así es, que toda la sustancia del alma bañada en gloria *engrandece* a Dios; y siente, a manera de *frucción*, íntima suavidad que la hace reverter en *alabar, reverenciar, estimar y engrandecer* a Dios con gozo grande, todo envuelto en *amor* » (CA, 37, 4).³²

Sobre este período se posó la atención del Santo más de una vez. Un día, de su pño y letra, anotó al margen de una copia, que usaba, lo siguiente: « en la *frucción* ». ³³ Releyéndolo notó que esta descripción es más propia del cielo que de la tierra, justo como en las páginas que la inspiraron. Y dos o tres años más tarde, decidiéndose a prolongar y refundir estas ideas, señaló honestamente la fuente parcial de su explicación: « como dice Santo Tomás *in opusculo De Beatitudine* » (CB, 38, 4).

Si finalmente consideramos esas « demás cosas » que declara en la siguiente canción, nos confirmaremos en lo dicho. En el « amor perfecto » pretendido por el alma se incluían todos esos actos de entusiasmo referidos. Y ahora, al detenerse morosamente en la misma « pretensión », aparecen de nuevo, concretizando al mismo tiempo los rastros del opúsculo. Traicionera en extremo es la frase « *alabanza perfecta* » (« el canto de la dulce filomena »):

« Los oídos de Dios significan aquí los deseos de Dios que tiene de que le *alabemos perfectamente*; porque la voz que aquí pide a la esposa es *alabanza perfecta* y jubilación a Dios, la cual voz para que sea perfecta, dice el Esposo que la dé y suene en las cavernas de la piedra, que son *las inteligencias amorosas de los misterios de Cristo, en que dijimos arriba estaba el alma unida con él*. Que porque en esta unión *el alma jubila y alaba a Dios con el mismo Dios, como decíamos del amor, es alabanza perfecta*, porque estando el alma en perfección, hace las obras perfectas » (CA, 38, 7).

³³ Ms. de Sanlúcar de Barrameda, ed. fotográfica, Vol. II, p. 155.

Tenemos aquí dos referencias a otros dos temas desarrollados por el Doctor Místico cuya simple confrontación acusa de nuevo su común origen: la unión pretendida con « las inteligencias amorosas de los misterios de Cristo », que encontramos ya en CA, 36, 2 y 6, y el « amor perfecto » del alma que a este punto ama a Dios « con voluntad del mismo Dios » (CA, 37, 2). *Amar, alabar a Dios con Dios* son dos expresiones exóticas para ilustrar la sublime experiencia del alma y traducen las ideas del opúsculo « amabitur Deus per Deum », « laus erit per Deum unigenitum Filium Dei » (De Beat., II, 1; p. 408b/V, 1; p. 421b).

Llegados a este punto podemos concluir, apoyados en la fuerza positiva de las pruebas: *al menos en la declaración de las últimas estrofas de CA la presencia ideológica del opúsculo, por más disimulada que se presente, es manifiesta*. El Santo leyendo el opúsculo asimiló de tal forma sus ideas y expresiones, que fluyen espontáneamente a su mente al declarar los versos. A esto achacamos el hecho de que no lo usufructúe *materialmente* ni lo cite de forma explícita. Y si no siempre que nosotros apuntamos reminiscencias del opúsculo es necesario que San Juan de la Cruz tuviese conciencia refleja de ello, no podemos admitir por otra parte que « en conjunto » le pasase inadvertida la fuente inspiradora, notablemente en las estrofas 37-38.

—¿Qué decir del resto del Cántico y del poema en sí? Respecto de las últimas canciones, tan íntimamente ligadas al comentario, no tendríamos algún reparo en afirmar también el influjo inspirador del opúsculo. Recordemos el caso de *Llama*: aunque « el Señor le ha abierto la noticia y dado algún calor » (Pról, 1) no por eso se desdeña caldear su espíritu con la lectura del mismo. ¿Por qué negar su influjo en la inspiración poética del último grupo estrófico del *Cántico Espiritual*? La posibilidad ahí queda. Las pruebas sin embargo no pueden ser perentorias, pues es fácil comprender lo costoso que resulta fijar huellas extrañas en sus declaraciones, cuánto más en sus poemas. Tendríamos que partir de datos cronológicos precisos, y sin embargo nos faltan por determinar dos puntos fundamentales de cronología: cuándo compuso orgánicamente el *Cántico Espiritual* y cuándo conoció por *primera* vez los opúsculos de Santo Tomás. Como quiera que muchas poesías datan de la cárcel toledana, la primera suposición viable sería que los hubiese leído antes. Retrotraer el encuentro con ellos a los largos ratos libres de su ministerio abulense (1572-77) nada cuesta, pero nada vale.

En cuanto a la primera incógnita, sabemos que para 1584 tenía ya pronta la composición orgánica de las declaraciones. Es casi seguro que en esa ocasión se retocaron numerosas estrofas, declaradas con antelación a las monjas. Nos consta con certeza que para ese momento ya había asimilado la temática del opúsculo.

lo. Podemos consiguientemente señalar algunas ideas o expresiones del Cántico como reminiscencias probables del mismo:

- CA, 16, 4-6: (a propósito de las « emisiones » o « enviamientos » reverberados por el alma agraciada) « enciéndese la voluntad en amar y desear y alabar y agradecer y reverenciar y estimar y rogar a Dios con sabor de amor ». Tema y expresiones en el contexto iguales a las de Llama, 3.
- CA, 23, 5: « Dios ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama ».
- CA, 25, 1: « y así es uno de los mayores deleites, que en el trato con Dios suele recibir, éste que recibe en esta manera de *don* que al Amado hace » (a propósito de oferta de sí y de sus virtudes hecha por el alma a su Amado en el desposorio espiritual).

Si a esto añadimos la posibilidad de que la terminología del amor usada en las primeras estrofas (« ansias », « enfermedad », « vehemencia » de amor) corresponda a los primeros grados de la « escala de amor », crecerían las probabilidades en nuestro caso. Somos los primeros sin embargo en percibir la poca consistencia de tal argumentación, y por eso nos contentamos con la conclusión cierta del influjo comprobado *al menos* en las últimas estrofas.

Esta simple afirmación implica que el Santo leyó el mismo opúsculo en dos ocasiones: antes de reorganizar las declaraciones del *Cántico* (1584) y a la vuelta de un año, más o menos, al declarar la *Llama de amor viva*. De pocas lecturas suyas podemos determinar otro tanto.

2 - ¿Huellas en *Subida-Noche*?

Podemos preguntarnos por el influjo del opúsculo también en estas dos obras, al menos para la parte de ellas cronológicamente posterior a la primera redacción del Cántico.

—Después de haber leído el opúsculo (con bastante probabilidad a mediados del año 84) escribió todavía casi la mitad de la *Subida del Monte Carmelo*.³⁴ Ya para entonces tenía Fray Juan de la Cruz experiencia de las altas cumbres místicas y sabía también a dónde encaminaba a otros. En S, II, 26, a propósito de « las inteligencias de verdades desnudas » que el alma recibe en la contemplación unitiva, brotan algunas ideas que ocupaban su mente, afines a las desarrolladas en Cántico y Llama: sentimiento altísimo de los atributos divinos (n. 3), ilustración con el ejemplo

³⁴ El P. Eulogio (o. c., p. 35) señala como límite divisorio (« grosso modo ») el c. 29 del segundo libro de *Subida*.

de Moisés (n. 4), comparación con el conocimiento glorioso (n. 5), recurso al sermón del Señor en la última cena para defender su posibilidad dentro del desarrollo de la caridad (n. 10), etc. Pero se podría tomar este pasaje como pura coincidencia doctrinal con algunos temas del opúsculo y nada más. De hecho tampoco en el resto de la obra se puede señalar con seguridad reminiscencia alguna.

Y no debemos extrañarnos de ello. El esquema adoptado en este tratado por San Juan de la Cruz era tan orgánico y extenso que hacía incompatible con su desarrollo la misma declaración del poema. Y sólo en esta última posibilidad podíamos haber esperado que el Santo tratase, ex profeso, los efectos positivos de la unión. En cierto momento él mismo se dio cuenta de lo desmesurado que resultaba el panorama a desarrollar siguiendo las diferentes pasiones y ni siquiera trató todos los objetos de la primera. En realidad ya había expuesto la postura que el alma debía adoptar en todo caso.

—Por lo que se refiere a la *Noche Oscura* tenemos varios puntos de referencia para instituir el análisis, pero todos ellos no fructifican mucho en concreto. Ignoramos si al acabar la reorganización de las canciones para la priora de Sevilla (1584) había comenzado o en qué punto tenía este escrito. Su contenido doctrinal lo había pensado, en núcleo, desde que concibió el más elemental esquema de las noches purificativas; pero no sabemos cuándo comenzó a declararlo, y por lo tanto, la primera lectura del opúsculo registrada en Cántico nos ayuda muy poco al caso. Es cierto que su doctrina le quedó bien grabada; ¿pero se prestaba el poema de *Noche* a encuadrarla? Nosotros creemos que sí. Y que de no haberse interpuesto la petición de D^a Ana de Peñalosa, casi de seguro el Santo habría acoplado a su aire la ilustración de muchos efectos de la contemplación declarados en *Llama* (cf. N, II, 10, 10). A este respecto es indudable, en cuanto nos es posible juzgarlo, que el poema de *Llama* le ofrecía mejor ayuda. En estos versos, brotados en momentos de sublime inspiración, se recoge la suprema experiencia ya cantada al final del Cántico.

Por lo que se refiere a la relación entre *Llama* y *Noche*, es de todos admitida su parentela doctrinal.³⁵ Cronológicamente la declaración de *Llama* supone escrita ya la mayor parte del se-

³⁵ Cfr. además de las apuntadas, las siguientes ideas y expresiones literarias de *Noche* que se repiten en la *Llama*: transformación del madero por la llama: N. II, 10 = LIA, próf., 3 y c. 1^a, 18 ss.; movimientos sobrenaturales, de que quiere hablar en N. II, 16, 6 = LIA, 3, 65-66; escondrijo del demonio N. II, 23 = LIA, 4, 16. Heridas de la llama en el alma, inflamación y pasión de amor, toques sustanciales, transformación de las potencias del alma en fuego, relación entre gracia y gloria, etc. etc.

gundo libro de Noche,³⁶ y a su vez éste supone, al menos en ciernes, el poema de Llama, como se desprende de algunas expresiones (« mano de Dios, tan blanda y suave »: N, II, 5, 7; « luz esquiua »: N, II, 9, 10; « sentido » del alma: N, II, 13, 1).

Si el Santo no siguió ilustrando en Noche los « peregrinos toques del divino amor » (N, II, 9, 3), se debe a la oportuna ocurrencia de D^a Ana. El lánguido fin reservado a la declaración del poema en *Noche* recibe así una explicación apoyada en las mismas sugerencias del autor (N, II, 22, y 2). No cuesta mucho, por otra parte, ver en los capítulos finales del segundo libro —a partir del 17— síntesis parciales de doctrina espiritual sanjuanista que apenas logran dar movimiento orgánico a la declaración de la segunda estrofa. Interesante es en este sentido la forma de hilvanar los grados de amor, entresacados del opúsculo sinónimo, con la doctrina por él antes propuesta o que aún bullía en su mente. La graduación del amor por sus efectos le dio ocasión para hacer un examen sinóptico de conciencia sobre lo que él había escrito a este propósito. En concreto la relación entre los dos grados supremos le recordó la distancia del cielo y la tierra; distancia que tal vez no había atendido bastante en *Cántico* al trasladar los sentimientos del más allá a las experiencias mística de esta vida.

Y en esos dos supremos grados se halla el núcleo doctrinal de Llama: « arder con suavidad » y la « total asimilación con la esencia divina » (N. II, 20, 4-6). A raíz del nono grado de amor observa el Santo:

« De los bienes y riquezas de Dios que el alma recibe en este grado, no se puede hablar, porque, si de ello escribiesen muchos libros, quedaría lo más por decir. Del cual, por esto y *porque después diremos alguna cosa*, aquí no digo más sino que de éste se sigue el décimo y el último grado de esta escala de amor, que ya no es de esta vida » (ibidem, 4).

Ese « después » no se reducía en su intención a las fugaces alusiones hechas en la declaración de los versos siguientes. El tema del « alma esclarecida con sus potencias dentro de los resplandores de Dios » (Lla, 3,10) ha sido concebido ya a estas alturas: « porque el amor es semejante al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera » (N. II, 20, 6). Falta sólo su eclosión y desarrollo en la *Llama de amor viva*. La vista del Santo volará de un opúsculo a otro, como pidiendo remedio a la sequía literaria que le acongoja. La « declaración » sumaria de la segunda estrofa de *Noche* está postulando detenerse

³⁶ El Santo cita explícitamente « *la Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo* » en LIA, 1, 21. Véanse en la ed. preparada por el P. José Vicente (pp. 995-996) los lugares a que hace referencia.

aún más en la transformación operada por la noche pasiva del espíritu, insistiendo en la « novedad » del estado adquirido. He aquí el resumen, confeccionado seguramente con expresiones del opúsculo:

« Mi entendimiento... ya no entiende por su vigor y luz natural, sino *por la divina Sabiduría con que se unió.*

Y mi voluntad... ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino *con fuerza y pureza del Espíritu Santo...*

Y, ni más ni menos, la memoria se ha *trocado en aprensiones eternas de gloria* » (N. II, 4, 2).

El opúsculo *De Beatitudine*, ya aprovechado en Cántico, le habría prestado con creces esa ayuda. Se interpone la petición de su hija espiritual. El Santo se resiste... Finalmente cede; y cede sacrificando la declaración completa de Noche...

3). - *Presencia del opúsculo en Llama y 2ª redacción del Cántico*

Tanto en la *Llama de amor viva* (3, 72-75) como en la segunda redacción del *Cántico Espiritual* (38, 4), la presencia del opúsculo es un hecho que no necesita comprobación a estas alturas. Describimos en las páginas precedentes el encuentro de un hombre « cara al cielo » con esas páginas —espejo y brújula de su alma—, allá por los acabijos del año 1585. Pero no nos consta igualmente cuál sea la extensión y naturaleza de dicha presencia. Es lo que vamos a ver ahora examinando el influjo del opúsculo en este segundo período de la actividad literaria del Santo. Podemos ya prevenir su aumento con antelación, y, en vez de enfocar nuestra investigación sobre datos cronológicos o distinción de obras sanjuanistas, lo haremos sobre una base más bien temática. Ello nos permitirá reasumir algunos de los resultados ya aireados, sin que por eso descuidemos la atención que merecen las segundas redacciones de Cántico y Llama. Al lector le interesa conocer la extensión concreta de las ideas injertadas en los escritos del Santo y su valoración desde el punto de vista doctrinal.

III. - TEMÁTICA DEL OPÚSCULO INCORPORADA AL SISTEMA SANJUANISTA

1 - *El cielo en la tierra*

Esta expresión —« cielo en la tierra »— es el mejor compendio del influjo ejercido por las lecturas del opúsculo en San Juan de la Cruz. No todo queda significado con ella, pero en la trasposición de las ideas que ilustran la vida beatífica al supremo estado místico se condensa lo mejor que el Santo libó en estas páginas. Todas las ideas asimiladas y trasfundidas, en medio de su variedad, adquieren un nuevo valor derivado de su confluencia en torno a la vida del cielo experimentado aquí abajo.

El reclamo de la vida beatífica es constante en los escritos del Doctor Místico, ya para acercar ya para distanciar de ella la experiencia en cuya explicación brega su pluma. Así como para ilustrar la tremenda purgación de las noches pasivas no encontró mejor punto de referencia que el dogma del Purgatorio (N. II, 6, 6 y LIB, 1, 24, entre otros lugares), también ahora, para declarar cómo arde y luce el alma abrasada en amor, trasladará la descripción del estado beatífico a las últimas experiencias místicas. Con una distinción: en este último caso la correspondencia no es sólo literaria sino real. El cielo no es un tópico de inspiración literaria, o un subrogado de lo que aquí nos falta (como en el caso del Purgatorio); es más bien la perseverancia en escala eterna de lo que ya el hombre posee por gracia y que, por especial obsequio de Dios, algunos privilegiados gustan aquí abajo. Es este un hecho que, en cuanto tal, escapa a nuestro control racional. No así la explicación de tal experiencia, audazmente intentada por alguno de esos privilegiados. ¿No son víctimas —San Juan de la Cruz entre ellos— de una cándida ilusión? ¡Para aclarar lo poco conocido, acudir a lo desconocido...! A decir verdad, en estas páginas no nos importa determinar lo más o menos fundado de tal recurso sanjuanista. Sólo nos atañe el hecho en cuanto apela parcialmente al opúsculo para esclarecer a su amparo la experiencia suprema del matrimonio místico, cuya completa efiabilidad por otra parte, él, antes que nadie, niega.

Indicando los resabios del opúsculo traslucidos en la primera redacción del Cántico, pudimos advertir cómo las ideas asimiladas por el Santo giran en torno a tres temas doctrinales bastante definidos: los típicos *actos* de amor, alabanza, deleite y congratulación en que prorrumpe el alma en este estado; su reacción al entrar en contacto con los *atributos* divinos; y, finalmente, la detenida consideración del *amor perfecto* como acto que mejor trasunta la naturaleza de la transformación realizada en el alma. Este último punto es el que más importancia doctrinal tiene; pero será necesario dar relieve a todos sus complejos elementos para percibirla.

Estando así las cosas, fijemos nuestra atención en la *Llama de amor viva*; la misma que nos dio pie para establecer un antes y después cronológicos, nos ayudará también ahora a ordenar ideológicamente los residuos del opúsculo.

A. - « *Primores* » y « *principalia* »: *La Llama de amor viva* es un escrito tan peculiar que cualquier intento de compendiarlo sistemáticamente, a parte de desfigurar su encanto artístico, resulta más sutil que claro y provechoso. Todas las estrofas cantan unas mismas vivencias experimentadas en idéntico estado místico; pero a su vez cada una de ellas aporta nueva luz a los diversos aspectos de la unión perfecta entre el alma y Dios. Ambientar un

tema doctrinalmente requeriría dar un repaso a esas varias síntesis en que se desenvuelve la declaración del poema, cosa que nos llevaría fuera de propósito. Para nuestro intento bastará « colocar » la presencia del opúsculo en su debido lugar.

La primera huella individuable en Llama la encontramos al final de la segunda estrofa. Declarando esta canción (« Oh cauterio suave ») su autor resalta, al par que en la primera, la obra *realizada por Dios* en el alma; obra que ésta canta encarándose ora con una ora con otra de las Personas divinas a cuya vida se siente asociada. Este aspecto activo, *genéricamente* dominante en la declaración de las dos primeras estrofas, tiene su origen en el mismo tono literario de la poesía que dirige y postula la declaración. Como en ningún otro escrito suyo, se empeña aquí San Juan de la Cruz en la vida que canta. Tanto que a veces un nuevo arrebató le distrae de reevocar lógicamente los sentimientos expresados en el poema. Tenemos un ejemplo claro entre otros (cfr. LIA, 2, 18-19) en el último verso de la segunda estrofa (« matando muerte en vida *la has trocado* ») donde en vez de atender al *actor* de la transformación del alma, como requeriría la forma gramatical, nos presenta ya la obra realizada por Dios Trino y al alma (a sí mismo, diríamos mejor) prorrumpiendo en cánticos de júbilo al experimentar lo que *es* (« Dios por participación ») y puede *obrar* (« operaciones en Dios ») (LIB, 2, 34-35). Aquí aparecen los típicos actos del opúsculo para « exagerar » su transformación, « que a vida eterna sabe »:

« Y no es de maravillar que el alma con tanta frecuencia ande en estos gozos, júbilos y fruición y atabanzas de Dios, porque, demás del conocimiento que tiene de las mercedes conocidas y recibidas, siente a Dios aquí tan solícito en regalarla con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras, y de engrandecerla con unas y otras mercedes, que le parece al alma que no tiene él otra en el mundo a quien regalar, ni otra cosa en qué se emplear, sino que todo es para ella sola » (LIB, 2, 36).

« O quam felix anima quae se absque interpolatione ex omni virtute Sanctae Trinitatis ad omne et propter omne quod ipsa sentit se amari, et Deum tanto amore circa se occupari quasi omnium creaturarum sit oblitus: cuius beatitudo augetur cum e converso amore Sanctissimae Trinitatis cum omnibus viribus suis penitus se immergit » (*De Beat.*, II, 2; p. 409^b).

En la segunda estrofa por el contrario, el movimiento poético presenta en el centro la reacción del alma: cómo actúa ella en esa unión transformante. Por extraña coincidencia lo que en la estructura poética es oración principal del período, va quedando rezagado en su declaración; da tal forma el sentido de la estrofa queda en suspenso hasta declarar la respuesta del alma al amor divino: la luz caliente, primorosamente reververada por ella a su

Amado. No le era tan fácil al Doctor Místico explicarse, como en general no lo había sido en el resto del poema, y por eso pide desde el principio de esta canción ayuda al cielo y advertencia al lector. No nos dice cómo le concedió Dios la primera pero podemos en parte adivinarlo, pues a esta sazón tenía abierto ante sus ojos el opúsculo « para declarar la profundidad de esta canción » (LIB, 3, 1). ¿Qué y cómo hace el alma en este « calificado y perfeccionado » estado de transformación?: *con extraños primores dar calor junto a su querido.*

Sin preocuparnos mucho de la inaudita inversión filosófica, comencemos por el *modo* para volver luego al hecho en sí. La distinción es de seguro más ficticia que real en nuestro caso, pues para entender la declaración de esta tercera estrofa se debe captar bien antes el sentido de esos « primores » (modales) expuestos al final de la misma.

« Primores » es un término usado ya en el poema con un significado bien definido, como se desprende de su declaración espontánea a partir de LIB, 3, 77. Responde casi exactamente a los « motivos diferentes » que en el opúsculo hacen prorrumpir al alma en los *actos* ya conocidos (« *primum principale amoris* », « *secundum principale fruitionis* », « *tertium principale laudis* », etc.). Podemos suponer, con razón, que este vocablo tuviese esa significación técnica en la mente del Santo al componer el poema de Llama. Los números finales de la tercera estrofa son una síntesis parcial del opúsculo que ya le había inspirado en las últimas canciones del Cántico, y alrededor de cuya doctrina gira también el contenido de esta estrofa. Los actos en que prorrumpe el alma vienen a ser de ese modo como la síntesis de todo lo expuesto en esta « profunda » canción. Basta leer los números que preceden al extracto del opúsculo para ver que los « primores » son el eje en torno al cual converge la doctrina de la « redamación » y el « resplandor » de los atributos divinos en el alma. Deberán por tanto ser también la clave para entender estos temas *traídos* del opúsculo.

En cuanto a los « primores » transcritos por San Juan en las páginas finales de la tercera estrofa, nos bastará hacer algunas breves observaciones para que en adelante no se subestime, ni tampoco se exagere, su valor. Una idea bastante clara de lo que el Doctor Místico entiende aquí por « primor » la podemos formar con sus mismas palabras: « son los maravillosos *modos* con que el alma unida actualmente a su Amado hace la entrega de Dios y de sí misma a Dios » (cfr. LIB, 3, 81). Como se puede ver, la noción está ya relacionada con la « reentrega » del amor a su Amado. Pero este contexto no debe simplificarse de tal forma que carezcan de sentido esos varios *modos* con los correspondientes *actos* por ellos modificados.

El número seleccionado en este epílogo de la canción es más simbólico que absoluto. Son los mismos « primores » que con ligeras variantes ocurren tres o cuatro veces a lo largo de sus escritos. Corresponden exactamente a cuatro capítulos del opúsculo, de los que son como una especie de síntesis doctrinal. El Santo los distribuye y subdivide del mismo modo que los encontraba en el original:

« Porque acerca del *amor* se ha el alma con Dios con extraños primores, y acerca de este rastro de *frucción* ni más ni menos, y acerca de la *alabanza* también, y por el semejante acerca del *agradecimiento* » (LIB, 3, 81).

Este es el texto introductorio. Por él sabemos que la *frucción* es la que influye en los primores extractados. He aquí la concordancia:

[LIB, 3, 82]: Cuanto a lo primero, tiene tres primores principales de *amor*.

1. El primero es que aquí ama el alma a Dios no por sí, sino por él mismo, lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por San Juan, diciendo: *La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos* ».

2. El segundo primor es amar a Dios en Dios, porque en esta unión vehemente se absorbe el alma en amor de Dios, y Dios con gran vehemencia se entrega al alma.

3. El tercer primor de amor principal es amarle allí por quien él es, porque no le ama sólo porque para sí misma es largo, bueno y glorioso, etc., sino mucho más fuerte[mente], porque en sí es todo esto esencialmente.

[LIB, 3, 83]. Y acerca de esta imagen de *frucción* tiene otros tres primores maravillosos, preciosos y principales.

1. El primero, que el alma goza

[Caput II]:

Primum principale dilectionis per Deum.

Ex illa cognitione beata amabitur Deus per Deum ab anima glorificata, hoc est, per Spiritum Sanctum... Istud enim impetravit Dominus Jesus fidelibus suis, cum dixit ad Patrem: « ...ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit » [p. 408^b].

Secundum principale dilectionis ad Deum.

Ibi etiam amatur Deus ad Deum. Nam amor Dei vehementer ducit Deum in animam, et animam in Deum... [p. 409^b].

Tertium principale dilectionis propter Deum.

Ibi etiam diligitur Deus propter Deum. Anima enim ibi diligit Deum non ob hoc solum quod sibi bonus est, largus et misericors, sed ob hoc multo fortius quod simpliciter in se bonus, largus et misericors est [p. 410^a].

[Caput III]

Primum principale fruitionis per Deum.

Ibi etiam fruatur anima Deum per Deum. (...) Cum etiam anima figit in-

allí a Dios porque así le goza por el mismo Dios, porque como el alma aquí une el entendimiento en la omnipotencia, sapiencia, bondad, etc., aunque no claramente como será en la otra vida, grandemente se deleita en todas estas cosas entendidas distintamente, como arriba dijimos.

2. El segundo primor principal de esta delectación es deleitarse ordenadamente sólo en Dios, sin otra mezcla de criatura.

3. El tercer deleite es gozarle sólo por quien él es, sin mezcla alguna de gusto propio.

[LIB, 3, 84] Acerca de la *alabanza* que el alma tiene a Dios en esta unión, hay otros tres primores de alabanza.

1. El primero, hacerlo de oficio, porque ve el alma que para su alabanza la crió Dios, como lo dice por Isaías, diciendo: *Este pueblo formé para mí; cantará mis alabanzas.*

2. El segundo primor de alabanza es por los bienes que recibe y deleite que tiene en alabarle.

3. El tercero es por lo que Dios es en sí, porque, aunque el alma ningún deleite recibiese, le alabaría por quién él es.

tellectum in aeternitatem, immensitatem, omnipotentiam, sapientiam, bonitatem, largitatem, caritatem, nobilitatem Dei, etc., statim affectus animae delectatur in singulis intellectis [p. 415^b].

Secundum principale fruitionis ad Deum.

Ibi anima fruatur Deo ad Deum. Omnis quippe delectatio quam percipit anima in hac vita quamplurimum elongat a Deo, quia non tota revertitur in Deum, sed haeret aliquantum in creaturis... [p. 416^a].

Tertium principale fruitionis propter Deum.

Ibi etiam anima fruatur Deo propter Deum. Hoc proprium est frui rei, amore inhaerere propter seipsam, non propter aliud commodum [p. 416^b].

[Caput V].

Primum principale laudis per Deum.

Ibi etiam anima laudat Deum ex omnibus viribus suis. Ad hoc enim creata est, ut dicit Dominus per Isa., 43: « *Populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit* » [p. 421^b].

Secundum principale laudis ad Deum.

Laus ista ducit animam incessanter propter sui detestationem in Deum et ad Deum et fidelis anima tanto est beatior quanto in laude Dei frequentior [p. 422^a].

Tertium principale laudis propter Deum.

Ibi etiam anima laudat Deum propter Deum. Licet enim anima fidelis in laude Dei sine delectatione magna nequaquam esse potest, nullatenus tamen ibi Deum desiderat laudare propter proprium commodum, sed

[LIB, 3, 85] Acerca del *agradecimiento* tiene otros tres primores.

1. El primero, agradece los bienes naturales y espirituales que ha recibido y los beneficios.

2. El segundo es la delectación grande que tiene en alabar a Dios, porque con gran vehemencia se absorbe en esta alabanza.

3. El tercero es alabanza sólo por lo que Dios es, la cual es mucho más fuerte y deleitable ».

pure et simpliciter propter Deum... [p. 422^a].

Primum principale gratiarum actionis per Deum.

Ibi anima fidelis refert gratias Deo pro singulis donis naturalibus et gratuitis animae et corporis, pro singulis spiritualibus et temporalibus, specialibus et communibus collatis et conservatis in terra et conservandis in patria [p. 423^b].

Secundum principale gratiarum actionis ad Deum.

Ista gratiarum actio vehementer ducit ad Deum. [p. 423^b].

Tertium principale gratiarum actionis propter Deum.

Ibi etiam anima gratias aget Deum. Non enim fidelis anima principaliter ad gratias agendum ibi movebitur ex eo quod ex gratiarum actione grata Deo efficitur, sed pure movebitur ex divina largitate, ex qua omnia dona effluerunt ab initio et effluent absque fine; et quanto anima minus sibi et magis Deo intendit in gratiarum actione, tanto beatior erit, licet illam beatitudinem principaliter non intendat » [p. 424^a].

Esta lista de temas puede resultar algo monótona al lector que no vea en ella más que un ordinario plagio. Sólo tras repetidas lecturas del opúsculo y del contexto sanjuanista se logra captar lo que estos encabezamientos de los capítulos dejan entrever bajo su sencilla enunciación. Para San Juan de la Cruz no se trataba de prosaica enumeración, sino ante todo de dar a entender en armoniosa síntesis toda la experiencia recibida en la actual unión con Dios, sólo parangonable a la *fruición* de la vida eterna.

Todos los *primores* apuntados aparecen explícitamente relacionados con el de la *fruición*, como es fácil observar leyendo entre líneas (Cfr. LIB, 3, 81. 83). Ello quiere decir que los demás actos primorosos se relacionan íntimamente con ese « deleite » que el Santo considera de forma especial por su carácter conclusivo de la experiencia: « *Fruitio est delectatio proveniens ex conjunctione intellectus et affectus in Deum* », dice el opúsculo al comenzar el primer « *principale* » de este acto. (Cfr. *De Beat.*, III, 1; p. 415b). El Santo omitió esta definición en las líneas que condensó (LIB, 3, 83) para evitar repeticiones; líneas antes lo había hecho: « como-

quiera que el alma goce cierta imagen de *fruición*, causada de la *unión del entendimiento y del afecto con Dios...* » (l. c., 81). Esta acepción tan escolástica de la fruición era de dominio común, pero, ante la evidencia, hay que admitir que se inspiró en el opúsculo que estaba leyendo en aquel preciso instante. Con el mismo sentido derivado del opúsculo ocurre también este término en CB, 37, 8; 39, 1 y 2; LIB, 2, 36; 3, 4 y 6. Por lo que atañe a otros lugares en que la « fruición » parece confundirse con la « visión » (CA, 13-14, 14: « porque es en el entendimiento en que consiste la fruición, como dicen los teólogos »; cfr. LIB, 3, 81) parece que equivale simplemente a « bienaventuranza = beatitudo ». ³⁷ Creemos innecesario por lo tanto que el Doctor Místico recibiese poco menos que clases especiales en Salamanca sobre este punto. ³⁸ Le bastó la elemental noción teológica, refrescada por la lectura del opúsculo que aquí como se ve, es puramente tomista.

¿ Debemos reprocharle al Santo el no haber ordenado sistemáticamente la declaración de su experiencia siguiendo la lógica trifásica de su concepto (conocimiento— amor— fruición) ? Le resultaba casi imposible, coartado, como estaba, por el esquema poético. Además reduciendo la expresión de la experiencia al ciclo de estos tres actos, empobrecía su mismo contenido, desde el momento que caeríamos en el peligro de concebir dichas gracias místicas como un todo-sucesivo-metódico, mientras que, como veremos, él la quiere presentar como percepción instantánea de un acto único-complejo-total. La denominación genérica es la que mejor cuadra: fruición, gozo, deleite; o bien: « rastro de fruición » (LIB, 3, 81), « cierta imagen de fruición » (ibidem), « a manera de fruición » (CA, 37, 1). De esta forma da a entender lo sublime de la experiencia (aquí *fruición*, como hemos dicho, equivale simplemente a « cielo ») y al mismo tiempo su distancia de la « fruición perfecta » (LIB, 3, 79), que supone la visión facial. ³⁹

Una mirada al contexto que anticipa el extracto de los primeros nos cerciora de la subordinación ideológica de todos ellos al acto de la fruición, como hemos visto. Pero hay más: esa fruición la percibe el alma « resplandeciendo » la « luz » que recibe

³⁷ Por lo que se refiere a esa alusión teológica de CA, 13 14 y 16, puede muy bien tratarse de una frase que el Santo leyó no ya en el opúsculo *De Beatitudine* sino en el *De Dilectione Dei et proximi*: « cum in visione essentiae Dei beatitudo consistat et fruitio (c. XXV).

³⁸ Ni tampoco tuvo necesidad de leer para eso la *Suma Teológica*, como cree Dom Chevalier (art. citado en la 1ª nota, p. 86).

³⁹ Lo dicho basta para justificar el sentido del término sanjuanista. Por lo demás la pusilanimidad de los primeros editores es de fácil comprensión. Pero las expresiones más avanzadas, como esa « noticia clara » de que habla en CA, 36, 1, serán suprimidas por su mismo autor en las segundas relaciones.

de Dios y « dando de nuevo » el « calor » de amor que en esa comunicación se le infunde. Son como dos caudales simultáneos que desembocan en el deleite abisal. Considerémosles por separado.

B. - « *Resplandores* » de los atributos divinos: Ya insinuamos antes cómo los atributos divinos, considerados en sí mismos o manifestados en los misterios (« operibus ») de Cristo, constituyen el nervio y relleno doctrinales del opúsculo.⁴⁰ El lector ha podido extrañar que apenas aparezcan nombrados en la lista de « primores » copiada por San Juan de la Cruz. Y, de verificarse tal impresión, no cabría ponderar tanto la presencia del opúsculo. Pero no es así: a San Juan de la Cruz le decían esos temas condensados más que a cualquiera de sus lectores. Y no le pasaron inadvertidos tampoco a la hora del resumen los atributos divinos, pues en ellos compendia lo declarado a lo largo de la tercera estrofa de la Llama.

Aparecen indicados en el tercer primor de *amor* (« amarle allí por quien él es, porque no le ama sólo porque para sí es largo, bueno y glorioso, etc. ») y en el primero de la *fruición*, que convendrá recordar por entero: « el alma goza allí a Dios porque así le goza por el mismo Dios, porque como el alma aquí une el entendimiento en la *omnipotencia, sapiencia, bondad, etc.*, aunque no claramente como será en la otra vida, *grandemente se deleita en todas cosas entendidas distintamente, COMO ARRIBA DIJIMOS* » (LIB, 3, 83).

Nos remite a un lugar donde trató de la misma doctrina. El *arriba* suena lejano; y la razón es sencilla: en los días precedentes había redactado la extensa digresión (LIB, 3, 28-68) cuya doctrina es la quintaesencia del sanjuanismo. Allí se sentía a sus anchas y no necesitaba inspirarse en ninguna clase de opúsculos. Pero cuando de nuevo reanuda la trama de la declaración suspendida, allí está presente su opúsculo. En concreto el « arriba » se refiere a la declaración del primer verso « Oh lámparas de fuego », donde se habla de « percepción distinta » de los atributos divinos.

El alma se deleita en extremo al unir su entendimiento con Dios, por quien ha renunciado a todo vano conocimiento terreno. El deleite y hartura recibidos corresponden al vacío obrado en ella por el amor divino. Las « lámparas de fuego » no son, efectivamente, otra realidad distinta de la « llama », que en las anteriores canciones se presentaba transformando con su fuego el alma. Se

⁴⁰ En el opúsculo aparecen como *objeto del conocimiento* los atributos divinos de la potencia, sabiduría, bondad y providencia (predestinación): c. I, pp. 404a-407). — Como *motivo de amor* aparecen esos mismos y algunos más, pero ya reflejados en los misterios de Cristo (desde su Encarnación hasta su venida escatológica como Juez supremo): c. II, pp. 410a-415. — También son motivo de *fruición* (c. III, p. 417b) y de *alabanza* (c. V, p. 422b).

trata siempre del mismo Dios, que, con gran admiración del alma, la abrasa en su amor sin consumirla; justo como en el cielo:

« Y es cosa admirable y digna de contar, que con ser este fuego de Dios tan vehemente y consumidor, que con mayor facilidad consumiría mil mundos que el fuego de acá una raspa de lino, no consuma y acaba el alma en quien arde de esta manera » (LIB, 2, 3).

« Et valde mirabile est, cum, teste Moyse, Deus noster ignens consumens sit, et natura ignis sit consumere omnia in se et juxta se posita, quod anima ex tanto fervore non consumitur » (*De Beat.*, II, 3; p. 410^b).

Dios —« fuego consumidor »— hace merced al alma de darle a conocer algo de su naturaleza. En esa comunicación —« que es a mi ver la mayor que le puede hacer en esta vida » (LIB, 3, 3)— tiene ella noticia de los infinitos atributos divinos, que se le presentan como destellos que irradian del mismo fuego. Todos juntos y cada uno de ellos le aparecen también tripersonificados. Y si el Santo no insiste mucho en el aspecto *personal* de esta experiencia como lo había hecho en *Cántico* (cfr. CA, 35-36), se debe a que había considerado esta faceta en las precedentes canciones de *Llama*. Ahora, apuntada la identidad real entre Personas y atributos (entre le « fuego » y las « lámparas »), pasa a ilustrar detenidamente estos atributos que lucen y resplandecen en el alma.

Para declarar esta merced tan alta, San Juan de la Cruz se aprovechó de las páginas del opúsculo. Lo acusan la relativa coincidencia en el número de los atributos, el modo de explicar la naturaleza de dicha noticia y hasta el estilo literario en su conjunto.

El número de los atributos contemplados lo leyó detenidamente en el segundo y tercer capítulo. No hemos de esperar sin embargo una coincidencia matemática. Muchos de los enumerados por ambos autores son los que vienen a la mente de cualquiera: Dios es bueno, sabio, potente, misericordioso... La muestra dada por el Santo en LIB, 3, 82-83 es, no obstante, muy significativa. Pero debemos contar a este respecto con su personal experiencia y la libertad de elección literario-doctrinal. Dos en particular parece que impresionaron más al Santo leyendo el opúsculo, tal vez por coincidir con su experiencia: la « liberalidad del amor divino » y la « divina humildad » (LIB, 3, 6 = *De Beat.* II, 3; p. 410a). Sobre todo esta última la ponderará más tarde casi con las mismas palabras leídas:

« ...llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regale y engrandece a esta humilde y amorosa alma, ¡ oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admi-

« Est ibi aliud inflamans animam ad amandum Deum, scilicet, divina humilitas, de qua nimis admiratur anima: nam Deus omnipotens singularis sanctisque animabus in tantum se

ración!, que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, *como si él fuera su siervo y ella fuese su Señor*. Y está tan solícito en la regalar, como si él fuese su esclavo y ella fuese su Dios: ¡tan profunda es la humildad y dulzura de Dios! Porque él en esta comunicación de amor en alguna manera ejercita aquel servicio que dice él en el Evangelio que hará a sus escogidos en el cielo, es a saber, que *ciñéndose, pasando de uno en otro, lo servirá*» (CB, 27, 1).

Más importancia tiene la influencia del opúsculo en el modo de concretar la naturaleza de esa experiencia. Para ambos autores se trata de un experiencia *simultánea y distinta* de los atributos divinos.

La simultaneidad se refiere tanto a los diferentes *actos* como a la percepción de infinitos atributos en uno: al mismo tiempo que Dios *ilumina* al alma con la noticia de su sér, la *enamora* y *deshace en deleite* (LIB, 3, 4).⁴¹ Y percibiendo el reflejo de un atributo los conoce todos a una, y en cada uno de ellos las Tres Personas y en cada Persona todos los atributos:

« Y por cuanto en un sólo acto de esta unión recibe el alma las noticias de estos atributos, juntamente le es al alma muchas lámparas, que distintamente le lucen y dan calor... y así todas estas lámparas son una lámpara que, según sus virtudes y atributos, luce y arde como muchas lámparas por lo cual el alma en un sólo acto de al noticia de estas lámparas ama por cada una, y en eso ama por todas juntas, llevando en aquel acto calidad de amor por cada una, y de cada una, y de todas juntas, y por todas juntas » (LIB, 3, 3).

subjicit quasi sit servus emptibus singulorum, quilibet vero ipsorum sit Deus. Ad innuendum « transiens ministrabit illis » dicens in Psalm. LXXXI: « *Ego dixi dii estis* ». (De Beat., II, 3; p. 410b).

« Ibi laudabit anima singula quae sunt in Deo per naturam, scilicet potentiam, sapientiam, bonitatem, etc... Similiter laudabit singula in omnibus simul... Et sic singula in omnibus conjunctim. Item laudabit omnia simul in singulis singillatim... Ibi non laudabit anima omnia quae in Deo sunt successive, scilicet modo potentiam, modo bonitatem, et sic de aliis: quia ibi non est successio temporis, et quia ibi omnia videt simul et fruitur, ideo etiam simul laudabit » (De Beat., V, 3; p. 422b).

Se dirá que la doctrina contenida en el fragmento citado es común patrimonio de la teología y que en el opúsculo se contemplan los atributos más bien como motivo de « alabanza » que como objeto de « conocimiento ». A esto respondemos invitando a

⁴¹ Lo dice más claro todavía en CB, 38, 1: « Conviene aquí notar que, aunque estos bienes [conocer, amar, gozar, aspirar, etc.] del alma los va diciendo por partes *sucesivamente*, todos ellos se contienen en una gloria esencial del alma ».

leer los primeros números de esta estrofa. Se notará incluso cierta dependencia literaria en la enumeración de los atributos.

La percepción *distinta* de todos los atributos en uno ha de entenderse no como si fuese « clara=evidente » —pues él mismo lo niega en LIB, 3, 83— sino como « diferente=variada ». Y aún aquí conviene notar la delusoria desproporción entre experiencia mística y su efabilidad: ¿cómo declarar esos « infinitos atributos que no conocemos » (LIB, 3, 2) y de los cuales el alma tiene noticia « distinta »? A San Juan de la Cruz no le queda más remedio que cerrar así la declaración del verso « Oh lámparas de fuego »:

« Todo lo que se puede decir en esta canción es menos de lo que hay, porque la transformación del alma en Dios es indecible. Todo se dice en esta palabra: *que el alma está hecha Dios de Dios por participación de él y de sus atributos* » (LIB, 3, 8).

Además de estas dos modalidades, comunes a ambos autores para declarar la naturaleza de la experiencia (habida o barruntada según se trate del cielo o de la tierra), podemos preguntarnos si la percepción de los atributos divinos es *inmediata* o no. Que en el cielo así sea, es una verdad de fe.⁴² San Juan de la Cruz, comparando la « luz » reverberada (recibida y dada) por el alma a Dios en esta vida con la que recibirá en la otra « por medio de la lumbre de gloria » (LIB, 3, 80; cfr. CB, 39, 12-13), parece indicar que también lo es la experiencia recibida aquí.⁴³ Por su parte el autor del opúsculo no mienta para nada el « lumen gloriae », y esto significa que el Doctor Místico pensó la cosa por propia cuenta. Pero leyendo el primer capítulo —que traducido en lenguaje sanjuanista correspondería al « primor de inteligencia »— le quedaron grabadas algunas expresiones con que se significa la inmediatez de dicha percepción:

— « Tunc oculo ad oculum Deus manifestabitur in omni divina natura sua, scilicet potentia, sapientia, bonitate, etc. »

— « cognoscitur Deus facie ad faciem, hoc est Deus per Deum »

— « cognoscitur Deus non per creaturam sed per se Deum ».

— « solum Filius Dei operabitur in quolibet angelo vel homine illam cognitionem » (*De Beat.* I, 1; 404a).

Fórmulas del mismo corte literario que éstas, se encuentran varias veces en los escritos del Doctor Místico⁴⁴ con el fin de dar

⁴² El Magisterio eclesiástico *define* las expresiones « intuición clara » (D. 693), « visión manifiesta » (D. 574a), « visión facial y dilección » (D. 570a), « visión intuitiva, inmediata, clara y abierta » (D. 530).

⁴³ Su intención en este lugar es de *acercar* la experiencia contemplativa a la del cielo. Todo depende de entenderse en torno a la naturaleza de la contemplación. Cfr. *infra* la « distancia » entre el cielo y la tierra.

⁴⁴ « Entiende *por* la Sabiduría con que se unió » (N. II, 4, 2); « agra-

a entender cómo la iluminación del alma por la luz divina es inmediata y dignísima. Lo notamos aquí para evitar sutiles problemas teológicos sobre la primacía entre la inteligencia de los atributos y la noticia de las divinas Personas.⁴⁵

A medida que vamos encontrando reminiscencias ideológicas del opúsculo se evidencia lo acertado que estuvo San Juan de la Cruz recurriendo a la experiencia del cielo para ilustrar la de la tierra.

Cuando el alma llega al estado de matrimonio espiritual ningún otro deseo la invade que no sea de su Amado. Las mercedes que de él recibe (como la de ser iluminada por los resplandores de sus atributos divinos) aumentan más en ella el apetito de sentir, ya sin velos, la presencia de Dios (LIB, 3, 19-20; CB, 36, 11) y apenas logran calmar momentáneamente su « hambre » y « sed » de poseerle plenamente y por siempre. En este alternarse de posesión y deseo se sucede la vida del alma en el estado de amor perfecto, « calificado y perfeccionado », hasta que una visita de su Esposo, más vehemente que las ordinarias, la mata de amor. Su hambre y hartura, extrañamente conjugadas, traducen el ritmo de sus experiencias místicas, cuya altura sólo se puede ilustrar comparándolas con el éxtasis beatífico:

« Pero, ¡ válgame Dios!, pues que es verdad que, *cuando el alma desea a Dios con entera verdad, tiene ya al que ama*, como dice San Gregorio sobre San Juan: ¿ cómo pena por lo que ya tiene? Porque *en el deseo*, que dice San Pedro, *tienen los ángeles de ver al Hijo de Dios* [1ª P. 1, 12], no hay alguna pena o ansia, porque ya le poseen; y así parece que, si el alma cuanto más desea a Dios más le posee y la posesión de Dios da deleite y hartura al alma (como los ángeles, que, estando cumpliendo su deseo en la posesión, se deleitan estando siempre hartando su alma con el apetito, sin fastidio de hartura, —por lo cual, porque no hay fastidio, siempre desean, y porque hay posesión, no penan—), tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo, cuanto

« Similiter nimis delectatur in vultu corporeo Jesu Christi, *in quem*, teste beato Petro, *Angeli desiderant prospicere*. Ibi causa desiderii ponit Glossa dicens: « Tanta est ejus qui pro nobis passus est hominis gloria posterior, ut etiam angelicae virtutes in caelo, cum sint aeterna felicitate perfectae, non solum immoralitatis magnificentiam, sed assumptae ejus humanitatis claritatem semper aspicere gaudeant ». Sed cur cernere ejus faciem desiderant et nunquam cernere cessant? nisi quod contemplatio divinae praesentiae adeo angelos laetificat, ut semper ejus dulcedinem quasi novam insatiabiliter esuriunt. Ibi ergo angelicae virtutes et beatae animae semper esuriunt et semper satiantur. De qua satietate Gregorius: Ne in desiderio sit anxietas, satiantur; ne autem in satietate sit fasti-

deciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite *por* su Hijo Jesucristo » (CB, 37, 6); « ilustrándole el entendimiento divinamente *en* la sabiduría del Hijo » (LIB, 1, 15; cfr. CB, 39, 14).

⁴⁵ De hecho en LIA, 3, 3 —de acuerdo con Cántico (CB, 37, 2-4)— el mosto *es uno* y las lámparas *son* una Lámpara: El Verbo.

mayor es el deseo, pues tanto más tiene a Dios, y no de dolor y pena ». (LIB, 3, 23).

dium, satiari desiderant. Desiderant ergo sine labore, quia desiderium satietas comitatur; et satiantur sine fastidio, quia satietas ex desiderio semper accenditur ». (*De Beat.*, III, 3; p. 418^a).

San Juan de la Cruz acusa en estas líneas un esfuerzo por asimilar tres influencias ajenas: San Pedro, San Gregorio y el opúsculo que se las ofrecía juntas y aplicadas ya al ritmo del éxtasis beatífico. El intento no cuajó literariamente por completo; es necesario suplir un inciso gramatical o ayudarse de doble paréntesis para reconstruir la oración principal del período medio traducido del latín. La doctrina del opúsculo no es aquí tan original, pero tiene el mérito de haber acertado con las expresiones de San Gregorio Magno (a quien refiere libremente) y haberlas aplicado plenamente al cielo.⁴⁶ La conclusión es por sí misma elocuente: el juego entre *deseo-gozo-deseo*, que tan al vivo nos pinta la vida beatífica, es la mejor ilustración de su experiencia anticipada aquí abajo.

⁴⁶ La cita explícita que aquí ocurre de « San Gregorio sobre San Juan » la pudo muy fácilmente anotar al leerla en el breviario (1^a lec., 3er noct. de la dominica de Pentecostés). En este mismo lugar refrescó la que ya conocía por el opúsculo *De los diez grados de amor* (N. II, 20, 4) y que cita en LI, 2, 3. La tercera y última alegación explícita de S. Gregorio, a juzgar por el contexto de S. III, 31, 8, es casi seguro que la tomó también del breviario (Dom. in Albis, 3er noct., 1^a lección). Con esto no se excluye forzosamente un contacto directo con las obras de este Padre de la Iglesia, aunque se puede seriamente creer que esta y otras ideas las asimiló el Santo en la cárcel de Toledo, cuando su único alivio y lectura eran los tomos del breviario.

El mismo juego entre « deseo y posesión », que ocurre en el pasaje citado por el opúsculo, lo pudo hallar también en otra lección del breviario (1^a, 3er, noct., dom. III^a de Pentecostés). Pero el sentido que tiene en el opúsculo y en el Santo no coincide del todo con el original, (aparte de que el ejemplo de los ángeles es por demás acusador), como puede constatar el lector: « Hoc distare, fratres carissimi, inter delicias corporis et cordis solet: quod corporales deliciae, cum non habentur grave in se desiderium accendunt, cum vero avideduntur, comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt. At contra, spirituales deliciae, cum non habentur in fastidio sunt; cum vero habentur, in desiderio: tantoque a comedente amplius esuriuntur, quanto et ab esauriente amplius comeduntur. In illis appetitus placet, experientia displicet; in istis appetitus vilis est, et experientia magis placet. In illis appetitus saturitatem, saturitas fastidium generat; in istis autem appetitus saturitatem, saturitas appetitum parit. Augent enim spirituales deliciae desiderium in mente, dum satiant: quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius conoscitur quod avidius ametur; et idcirco non habitae amari non possunt, quia earum sapor ignoratur » (Homil. 36 in Evangelia; PL. 76, 1266).

C. - « Reentrega » de amor por el Espíritu Santo: Hemos visto cómo el alma desea ser rescalada por la luz de esas « lámparas de fuego » que Dios le comunica. Pero la sublime experiencia de esa comunicación no acaba en el deleite *recibido* en esas « noticias amorosas ». El *recibir* no es más que el comienzo. El deleite derivado al alma de la comunicación divina, único e indivisible en sí, presenta a la introspección analítica del Doctor Místico dos motivos bien distintos que lo causan: el recibir, ser amada, la iniciativa de Dios, etc., por una parte, y por otra el reverter, dar, amar, la colaboración del alma con Dios en la meta de la perfección. Declarar este último motivo es el intento principal del Santo en la tercera estrofa de Llama: cómo reacciona el alma (siente, hace, desea) ante el gesto inaudito de amor por parte del Amado. Esta es sin duda alguna la preocupación que lo agobia desde el principio de la declaración; el tema « profundo » que le inspira pedir de nuevo ayuda al cielo.

Como ya creo advertimos antes, el sentido de esta estrofa culmina y se centra en el último verso, que es también el que rige el movimiento de la composición lírica: « las profundas cavernas del sentido... calor y luz *dan* junto a su Querido ». Este es el *hecho*, cuya *modalidad* ya conocemos. Los « primores » famosos no tienen otra explicación que la de calificar lo que el alma hace: « dar luz y calor al que la esclareció y enamoró » (LlB, 3, 1).

La « réplica » del alma, implicada en la composición poética, tiene a su vez otra declaración en prosa cuyo alcance doctrinal sobrepasa con mucho lo que estos versos podrían por sí solos traslucir. Encontramos su núcleo en la declaración de los mismos (LlB, 77-83) y su correspondencia en las canciones finales del Cántico (CA, 37-38). De la complejidad de esta cuestión puede dar idea (a parte del título enigmático que la prelude) el número de elementos doctrinales barajados en ella: sicología del amor, teología de la caridad, nuestras relaciones con la Tres divinas Personas, relación entre experiencia mística y explicación de la naturaleza de la deificación, correspondencia entre gracia y gloria, etc. Pocas cuestiones doctrinales como la presente han atraído tanto la atención de los teólogos, desde los primeros « apuntamientos y advertencias »⁴⁶ hasta nuestros días. En tan extensa bibliografía no es de extrañar que abunden interpretaciones menos acertadas del genuino pensamiento del Santo. A nuestro intento bastará dar relieve a los puntos del opúsculo que configuran muchas aserciones del Doctor Místico, condicionándolas a su sentido.

Podemos hacer convergir todos los elementos absorbidos por el Doctor Místico (simples ideas, expresiones literarias y argumentos doctrinales) en torno a la « reentrega » hecha por el alma

⁴⁷ Así comienza la 1ª apología del Santo, a raíz de la 1ª impresión de sus obras y que se debe al P. Diego de Jesús. (Cfr. B. M. C., vol. 10, p. 344).

a Dios de todo lo que de él recibe. Lo que más deleite causa al alma agraciada con esa merced es la experiencia no tanto de los resplandores que *recibe* cuanto de los que *da* ella misma. Parecerá extraño, pero es su protagonista quien nos lo dice: « Y de eso se goza aquí el alma, porque de los resplandores y amor que recibe pueda ella resplandecer delante de su Amado y amarle » (LIB, 3, 1). Este es el punto álgido de la « profunda » doctrina en torno a la cual giraban los « primores », cuyo fin no era otro que el de calificar esa « dádiva del alma » a su Amado. Entre ellos hay uno que compendia muy bien tanto el *hecho* como su *manera*: el primor del amor (LIB, 3, 82, 1º). Y quien dice « amor » en la doctrina de San Juan de la Cruz debe saber que lo dice todo y no dice nada. Se puede, efectivamente, considerar bajo diversos aspectos a cual más rico de pormenores y alcance doctrinal. Será preciso resaltar aquí brevemente el aspecto *donativo* del amor. Es el que prevalece en la última etapa de la vida mística y puede darnos mucha luz para entender la declaración de su experiencia. No que se prescinda de la fuerza « unitiva » del amor, sino que se trata de mercedes que el alma recibe en el estado de *matrimonio* y por lo mismo en el sistema sanjuanista se supone que las virtudes del alma ya dan frutos y que en todo se deja mover por Dios. Sólo en este caso tiene razón de ser una pretensión como la manifestada por el alma a raíz de la velada experiencia —*fruto* temprano del amor perfecto— que Dios le hace: resplandecer la misma luz, dar el mismo calor recibidos (LIA, 3, 77).

Se impone pues conocer el aspecto *amor-don* para saber cómo ama en este sentido Dios al alma y luego el alma a Dios. Sólo así se logra dar realce a las ideas del opúsculo asimiladas por San Juan de la Cruz.

—Es propiedad de *todo amor* dar y no recibir (CB, 38, 5), y cuanto mayor es el don, más deleite recibe el amante al darlo (LIB, 3, 1; 78-80); por eso el verdadero amante nada quiere para sí (CB, 32, 2). No obsta a esta propiedad el deseo que el amante tiene de escudriñar los bienes del amado (CB, 36, 3; LIB, 2, 4) o de recibir la paga de su amor, porque en el mutuo amor perfecto el amante no sabe tener encubierto al amado (CB, 23, 1), y desear ser pagado con amor significa tener a uno mayor amor, puesto que el amor no se paga sino consigo mismo (CB, 9, 7; 13, 12). El deseo de *darse* llega a tanto que el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado (CB, 38, 3).

Esta propiedad la afirma San Juan de la Cruz ante todo del amor natural, aplicándola en segundo término al amor entre el alma y Dios. Podemos preguntarnos si tal transferencia al amor sobrenatural, hecha sin previa ponderación, no sea causa de exageraciones o antropomorfismos. A esto se puede responder cómodamente diciendo que él no pretende en sus escritos hacer teología sino más bien desahogarse. Pero nada se soluciona con tal

respuesta, pues son muchos los elementos que no se pueden relegar al campo psicológico; y por otra parte pocos han escrito con tanta profundidad del amor de Dios a los hombres.

—Dios, que toma la iniciativa de todo amor entre él y la creatura (CB, 31, 8; LIB, 4, 9), amando, da ciertamente sus dones y bienes (CB, 14, 29); pero sobre todo *se da* a sí mismo (CB, 27, 6; LIB, 3, 78), bien se trate de la primera gracia bien de las sucesivas comunicaciones que hace al alma. Y ¿en qué consiste ese amor-donación de Dios al alma? San Juan de la Cruz no pudo lograr mejor la respuesta: « *amar Dios al alma —dice— es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo con el mismo Amor que él se ama* » (CB, 32, 5). El Doctor Místico sabía de sobra que Dios no nos ama por nosotros mismos, que su amor hacia nosotros era libérrimo, que la distancia entre Creador y creatura es infinita... Pero puesto el hecho del amor divino —¡y qué amor!—, no tendrá reparo alguno en afirmar otro tanto del amor suyo hacia Dios, apenas experimentado pero plenamente pretendido.

—¿Cómo ama el alma a Dios? En el mismo hecho del amor divino a las creaturas racionales va implicada la respuesta; el destino de éstas será el amor: para eso nos creó (amó) Dios (CB, 29, 3; Carta 28). El alma se debe a Dios porque todo lo que ella es y vale a él se lo debe (LIB, 4, 9). Si sólo con amor Dios se contenta (CB, 28, 1; 27, 8), puede desde un principio comenzar el alma a pagarle. El primer paso consistirá en aceptar ese amor infinito que le ofrece el Amado (CB, 30, 9) no para hipotecarlo sino para « trabajar » adquiriendo virtudes y bienes (CB, 16, 8-11) que ella pueda más adelante ofrecerle como obsequio y prenda de amor (CB, 25, 11). No cabe duda que en este ofrecimiento también se siente empeñada personalmente el alma, pero viendo cómo todos sus bienes los posee gracias a la ayuda divina no le queda ya más salida que « entregarse » sin reservas, como lo estaba exigiendo el amor de quien por ella se había antes entregado. Y en esta autoentrega recibe en paga el gozo de experimentar cuán sabroso es *dar* (CB, 16, 1; 9, 7). Pero... en esa misma experiencia ve que aun dándose toda a Dios no hace gran cosa: *se debía* a él. En cambio Dios la ama a ella « pura y desinteresadamente ». Y entonces sólo queda un modo de alcanzar la *igualdad* de amor: amarle con Amor increado, pagarle consigo mismo. Esto es lo que quiere decir esta lapidaria expresión sanjuanista: « *Dios nos ama para que le amemos mediante el amor que nos tiene* » (Carta 60).

En este rápido esbozo, que incluso traza borrosamente la progresión del amor, será ahora fácil situar la influencia del opúsculo. Por de pronto tenemos que distinguir ya dos aspectos que integran la problemática doctrinal de la « reentrega » de amor: uno de tipo psicológico, del que parte el aspecto del amor como *don*, y otro de cariz teológico, que es el que resuelve el proble-

ma: amar a Dios por el Espíritu Santo (por adelantar una de las fórmulas).

Ahora plantearemos una confrontación sistemática de los elementos comunes a ambos escritores. En San Juan de la Cruz los hallamos diseminados en casi todos sus escritos, pero los principales se encuentran en dos pasajes que describen la misma experiencia: las cuatro canciones penúltimas del Cántico y la tercera estrofa de la Llama. No seguimos la trayectoria de los comentarios por no caer en repeticiones inevitables.

a) *La igualdad de amor entre Dios y el alma*: Esta es la realidad pregustada « en alguna manera » por el alma en las comunicaciones del matrimonio místico; pero todavía, más que realidad, es deseo y « pretensión ». La expresión aparece en los escritos de San Juan de la Cruz como « tesis » que debe ser aclarada y probada, y a su base hemos de poner un *mínimum* de experiencia personal. Pero para ilustrar tal experiencia no encontró mejor modo que aplicarse los sentimientos propios de un alma glorificada, formulados diversamente en el opúsculo:

- « amabitur Deus per Deum » (*De Beat.*, II, 1! p. 408b) = « amar a Dios por Dios » (LIB, 82, 2)
- « amare per Spiritum Sanctum » (*Ibidem*) = « amar por el Espíritu Santo » (*Ibid.*)
- « per eandem (dilectionem) diligitur et diligit anima » (*Ibidem*) = « igualdad de amor con Dios » (CB, 38, 3).

La terminología es bastante clara, pero ¿no es también desorbitado su alcance? Contentémonos por ahora constatando una ligera variante entre ambos autores: las afirmaciones se proponen en el opúsculo como verificables en la vida futura, mientras que en la Llama y 1ª redacción del Cántico aparecen ya parcialmente realizadas y su pleno cumplimiento es objeto de deseo para *aquí abajo*. Cualquiera que sea la explicación e interpretación de estas expresiones, debe quedar en pie su uso intencionado en los escritos del Doctor Místico. Sustituir « igualdad » (CB, 38, 3) por otro término literario (« semejanza », por ejemplo) es malograr todo el contexto doctrinal que esa palabra sincopa.

b) *El deseo natural de amar cuanto se es amado*: Entre otras propiedades por el Doctor Místico experimentadas u observadas en los « amores bajos » (es decir « humanos ») nos interesa notar el deseo natural de todo hombre de amar cuanto se es amado. Fundado, a lo que creemos, más en la psicología que en la teología del amor, San Juan de la Cruz traslada esta propiedad al amor de Dios: « Esta pretensión es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella *natural y sobrenaturalmente* apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado » (CB, 38, 3). No le era necesario al Doctor Místico partir de

esa declaración para apoyar las *pretensiones* del alma; podía haberlo hecho partiendo inmediatamente de su experiencia mística. Pero prefiere ilustrar lo pregustado o pretendido por el alma poniendo de relieve el deseo natural de *satisfacerse amando*, que, según él, es una propiedad común a todo amor.

También la argumentación del opúsculo para propugnar « el amor del alma a Dios por Dios » arranca del deseo natural de descansar sólo en Dios: « anima, teste Augustino, quae non quiescit nisi in Deo ad quem facta est, nunquam vere et perfecte quiesceret nisi Creatori suo in amore vicem rependeret ». ⁴⁸ El descanso perfecto en el amor, consiste en percibir no ya que *se es amado* de Dios, sino que se *ama* a Dios. Y aunque en el opúsculo no se insiste tanto en la igualdad de amor por las dos partes, esto se supone en la misma tesis que se intenta probar: *la misma* dilección entre Dios y el alma:

« Hasta llegar a esto no está el alma contenta, ni en la otra vida lo estaría, si, como dice Santo Tomás *in opusculo De Beatitudine*, no sintiese que ama a Dios cuanto de él es amada » (CB, 38, 4).

Las premisas necesarias para solucionar el problema de tal deseo consisten en saber cómo Dios ame al alma y si es posible responderle en la misma medida. San Juan de la Cruz lo sabe por experiencia. Pero la inspiración en el opúsculo es innegable:

« Cum Deus animam amet, aeternitas amat, *immensitas amat*, cujus magnitudinis non est finis, cujus sapientia non est numerus » (*De Beat.*, II, II, 1; p. 408^b).

« *Necesse est animam Deum im-mense et aeternaliter reamare, si debet in Deo perfecte quiescere* » (*Ibidem*, p. 409^a).

« Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad » (LLB, 3, 78).

« Y como ve el alma la verdad de la *immensidad del amor con que Dios la ama*, no quiere amarle menos altamente y perfectamente » (CA, 37, 2).

La conclusión del opúsculo no puede menos de cumplirse puesto que el alma está en el cielo:

« Eia quantae jucunditatis animae nascitur quando *Creatori vicem rependit in sinceritate amoris*, quem nulla sanctitas vel bonitas in

⁴⁸ *De Beat.*, II, 1; p. 408^b. El texto agustiniano a que alude se halla en las *Confesiones* (I, I, c. 1; PL 32, 661): « Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te ». Notamos, de paso, que S. Agustín, con S. Gregorio y S. Bernardo, es una de las fuentes doctrinales del opúsculo. De este mismo tema del amor tenemos frases que inspiraron a su autor en este punto concreto: « quid erat quod me delectabat nisi amare et amari? » (*Confess.*, I, II, c. 2); « Nondum amabam, et amare amabam... Quarebam quod amarem, amans amare... Amare et amari dulce mihi erat » (*ib.*, I, III, c. 1).

anima, vel utilitas traxit ad amorem animae, sed innata bonitas, ut communicaret animae aeternam beatitudinem in seipso, pro qua conferenda cum diligentia maxima laboravit » (*De Beat.* II, 3; p. 410a).⁴⁹

También San Juan de la Cruz reserva la plena realización de este *deseo sobrenatural* (que en su *origen y término* supera la capacidad natural del alma, según su noción de « sobrenatural », cfr. LIB, 3, 75) para el cielo. Pero la dificultad permanece idéntica en ambos *estados*, y, consiguientemente, en ambos autores. Hasta ahora no tenemos más que un silogismo con solución provisional:

—el alma sólo puede *descansar plenamente* en Dios, si le ama como es de él amada (« quies in amando »)

—Dios ama eterna, *inmensamente y sin interés* (« dilectio divina »)

—luego el alma *deberá* (« oportet »), quiere y *pretende* amar también de ese modo...

La conclusión del argumento depende de encontrar un medio que haga posible « teológicamente » el cumplimiento de esos deseos o necesidad de amar inmensamente como es amada el alma...

c) *Amar a Dios por el Espíritu Santo*: Esta es la sencilla respuesta al agónico postulado. Nada de sensacional en ello, ningún dogma nuevo, ni misterio, ni exageración o desvarío... (como se ha dicho). La solución hubiera ganado en efectividad si, en vez de ser propuesta desde un principio en forma categórica, apareciese gradualmente a medida que se asientan sus premisas. Pero este procedimiento no congenia con el estilo de nuestros autores, que seguramente reirían del recurso a silogismos para ver una cosa « tan clara ».

En el bosquejo antes dado del amor-don, se engrana fácilmente su argumentación. El hombre puede y debe amar a Dios mediante la virtud de la caridad infusa, sin duda alguna. Pero, aún en la suposición de que llegue a ser este hábito heroicamente ejercitado, no basta: « *Hoc* [reamar a Dios inmensamente] *non fit nisi per Spiritum Sanctum* ». Y ello por dos razones:

1ª - porque amándole sólo con *amor creado*, su acción dista todavía infinitamente de la deuda contraída con Dios que el alma desea liquidar: « Y porque, en esta dádiva que hace el alma a Dios, le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que él y en él se ame como merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque da ella a Dios cosa suya propia

⁴⁹ Las expresiones « reamare », « vicem rependere in amore » tienen la siguiente correspondencia en el lenguaje sanjuanista: « reflejo » (de hermosura y atributos: CB, 36, 5 y 37); « dádiva », « amor recíproco » « *reentrega* », « dar como de nuevo » (LIB, 3, 79-80); « envío », « resplandecer » (LLB, 3, 77); « *pagar en esto la vez* » (CB, 38, 2), etc.

que cuadra a Dios según su infinito ser » (LIB, 3, 79). Y el opúsculo a este mismo propósito apoya: « *quidquid creatura facit sub nomine creaturae imperfectum est* » (ibid., p. 408b). De lo cual se concluye parcialmente que para amar el alma en la misma medida debe ser *potenciada hasta el infinito* su capacidad de amor: así como Dios no sólo le da su amor creado (caridad y demás dones) sino que la ama infinitamente dándole su Espíritu de Amor, del mismo modo el alma deberá corresponder con igual « *enviamento* ».

2ª - porque no otra es la razón de ser del don que Dios nos ha hecho en la Persona del Espíritu Santo: « *ad hoc dedit Spiritum Sanctum, ut anima beati ipsi [Deo] vicem rependeret in amore et sic in ipso quietem omnimodam reperiret* ». Paulatinamente hemos pasado de un deseo en apariencia sólo psicológico a un hecho dogmático: el misterio de la inhabitación trinitaria en el alma, (de la *misión* del Espíritu Santo, en concreto). Y no se descuidan en aducir argumentos bíblicos. Notamos dos básicos, atendiendo primero a su explicación en el opúsculo:

« *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* » [Rom. 5, 5]. *Caritas Dei* —comenta después con palabras de la Glosa nuestro autor— *et Deus est et donum Dei* » (ibidem, p. 409a).

Ninguna sorpresa por la afirmación paulina ni por su exégesis, —corriente en el medioevo⁵⁰— que en esto no hacía más que seguir fundadamente a San Agustín. Apoyado en ella rearguye el autor del opúsculo:

« *Si autem in caritate, quae virtus est, in illa beatitudine Deum diligere, superflue dedisset nobis sapientissimus Deus Spiritum Sanctum. Haec fuit olim opinio Magistri in Sententiis. Moderni autem aliter sentiunt: tene quod placet* » (Ibidem).

El Espíritu de Amor que *vive* en el alma es el « espíritu del Hijo », por Cristo impetrado del Padre para sus fieles y *por ambos enviado al venir los Tres*:

« *Istud impetravit Dominus Jesus fidelibus suis cum dixit ad Patrem: « Notum feci eis nomen tuum, per fidem, et notum faciam, per speciem, ut dilectio qua me dilexisti, in ipsis sit » [Jo, 17, 26]. Et dilectio qua Pater diligit Filium est aeterna et immensa, scilicet*

⁵⁰ En el mismo opúsculo « *De dilectione Dei et proximi* », entre otras expresiones, pudo el Santo muy bien leer las siguientes de S. Agustín: « *Restat ut intelligamus Spiritum Sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligit* » ([p. 1ª], c. 17; p. 312a); « *Item donat [Deus] et Spiritum et caritatis habitum ut possimus diligere...* » [p. IIª] c. 7; p. 382b).

per Spiritum Sanctum, qui est nexus utriusque. Eadem dilectio, dicit Glossa, qua Pater diligit Filium, est in omnibus justis: *per eamdem enim anima glorificata diligit Deum et diligitur a Deo* » (Ibidem, p. 408b).

Ambos argumentos convienen en lo mismo. Una pena que no haya explicitado cómo esa *misma dilección* del Padre y del Hijo es « nuestra » por participación y analogía. Sin insistir más en la explicación del hecho misterioso (no olvidemos la índole literaria del opúsculo), nuestro autor concluye:

« Haec [dilectio] est cujus unio animam sibi unitam vere beatam facit: haec est gaudium de quo dicitur (Jo, 15, [11]): *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur*. Quod est gaudium Patris et Filii nisi amare et amari, et taliter amari? Quomodo anima famelica saturabitur nisi huic gaudio uniatur, ut ipsa in hoc gaudio, et gaudium hoc in ipsa sit, et ejus sic gaudium impleatur cum amanti ita unita fuerit et amato, quod se in tam felicissima unione amare sentiat et amari? (Ibidem, p. 409a).

Esta es la sobria argumentación teológica del opúsculo. Como se ve, su fuerza radica en la distinción, bien hecha, del Amor in-creado y del hábito de la caridad. La función de esta última no se disminuye ni sofoca (mucho menos se suprime, como en la genuina sentencia de Pedro Lombardo); se propone sencillamente la necesidad de que el Espíritu Santo accione « personalmente » en el alma, transformándola en su amor divino. Los lugares bíblicos aducidos valen tanto para la transformación beatífica como para la vida de gracia. Y ya observamos cómo el aplicar los argumentos de un estado a otro, lejos de constituir un parangón desapropiado, es la única forma de barruntar seriamente algo de « aquello ». La problemática en sustancia es la misma, lo cual no quita (como se verá obligado a hacerlo San Juan de la Cruz) que se deban tener en cuenta las particularidades de ambos estados. Podemos finalmente conjeturar por la explicación dada al constitutivo de la bienaventuranza, que el autor del opúsculo habría sido en nuestros días un acérrimo propugnador de la causa « quasi-formalis » para ilustrar el misterio de nuestra deiformidad aquí en la tierra: « *Ipse [Deus-Trinus] —dice— est causa formalis informans animam qualiter se habere debeat in Dei cognitione, amore, etc.* » (*De Beat.*, epílogo; p. 425).

Si atendemos ahora a las « sudorosas páginas »⁵¹ de San Juan de la Cruz constataremos cómo casi todos los argumentos del opúsculo aparecen en ellas. Pero a su lado encontramos otros tratados por propia iniciativa, lo que indica que fue éste uno de los temas doctrinales más pensados personalmente. No sabemos hasta

⁵¹ La expresión es del P. RONDET en *N. Rev. Theol.*, 71 (1949) p. 462.

qué punto los mismos lugares bíblicos del opúsculo le dieron la pauta para aducir otros del mismo ambiente (del sermón de la última cena, por ejemplo). Deslindar con claridad su pensamiento es, en todo caso, empresa nada fácil. A la dificultad intrínseca de las cuestiones implicadas se añade la proveniente del « género literario » de sus comentarios poéticos, que, por muy bien que reflejen su mente, distan sin embargo de tener la precisión formularia requerida en estos casos.

En el mismo exordio del deseo de « amar a Dios como el alma es amada » nos topamos ya con puntos en qué cuestionar. ¿ Pretende el alma amar cuanto *ella es* amada por Dios o cuanto *él se ama*? La distinción tiene su importancia desde el punto de vista teológico, pues no es lo mismo lo uno que lo otro. San Juan de la Cruz vio la sutileza y protesta su buena intención,⁵² pero incurre a pesar de ello en la segunda expresión literaria. Desde el punto de vista psicológico nada tendría de particular; significaría incluso *mayor* amor. La dificultad estaba en defender después con argumentos teológicos tal igualdad: ¿ puede amar Dios a una criatura (darle su Amor) lo mismo que El se ama? La interrogación no se la ponen nuestros autores tan explícitamente. Su atención es llevada precisamente por el aspecto contrario: defender la igualdad ya supuesta. La respuesta, en el opúsculo, falta por eso mismo. No así del todo en el Doctor Místico, como veremos.⁵³

Otra dificultad parece venir del sentido final de la misma pretensión del alma: si el alma desea *amar cuanto es amada* para « pagar en esto la vez » (CB, 38, 4) (« vicem rependere in amore »), no se debería incoar la argumentación por un deseo tan egoísta como es la « satisfacción » (« quies ») del alma al sentir *amar* (en activa) cuanto es amada (CB, 38, 2). Esta sutil contradicción es sólo aparente; porque tanto el deseo como su realización están implicados en la noción de « amor perfecto » que ella *pide* a su Amado (CB, 38, 4) y « el gozo y sabor del amor » son fruto de la *paga* que a su vez ella quiere hacerle.

⁵² « Y no quiero decir que amaré a Dios cuanto él se ama, que esto no puede ser, sino cuanto de él es amada » (CA, 37, 2). En la 2ª redacción trata de corregir la expresión « como él se ama », pero aún se le escapa una vez: « que es mostrarla a amar con la perfección que él se ama » (CB, 38, 2).

⁵³ Firme el valor del término « igualdad », ¿ qué alcance filosófico-teológico tiene en la mente de S. Juan de la Cruz? Creemos que el Santo lo usa intencionadamente. Se trata de la « igualdad dentro de la analogía metafísica » (dissimilitudo essentialis et similitudo essentialis —secundum quid— in eadem re). Es la « similitud total del alma con Dios », de que habla en N. II. 20, 5 Y qué signifique allí la « asimilación total » ha de saberse leyendo el último grado de amor (*De dilectione Dei et proximi*) (pp. 361-365, de Vivès), donde, a nuestro ver, se inspira el Santo. — Se consultará con provecho: *Juan de Jesús María*, « *Le amaré tanto como es amada* » en *Ephem. Carm.* 6 (1955) pp. 94-100, especialmente.

La «reentrega» de amor aparece, en el fondo, como «una dádiva» que el alma hace «de Dios (don) a Dios» (término). Esto es lo que corresponde en el opúsculo al «amare Deum per Deum». Pero hallamos en San Juan de la Cruz un formulario riquísimo para significar lo mismo,⁵⁴ cuya propiedad literaria debe sin duda respetarse (en cuando lo pide el contexto), aunque sería demasiada sutileza pretender encontrar en cada matiz suyo distintas cuestiones teológicas. Podemos seriamente retener como idénticas (quoad substantiam) las soluciones de la «igualdad de amor» ilustradas mediante el reflejo de los resplandores («luz y calor» = LIB, 3, 77-78), mediante la «aspiración del Espíritu Santo» (LIB, 4, 7; CB, 39, 3-6) y mediante el amor *por* el Espíritu Santo.⁵⁵ Deten-

⁵⁴ Entregar Dios a Dios (LLB, 3, 81); dar el Espíritu Santo a Dios (LLB, 3, 79); dar a Dios al mismo Dios (LLB, 3, 78); enviar a Dios en Dios (LLB, 3, 77); aspirar en Dios a Dios (CB, 39, 3); aspirar al Espíritu Santo (LLB, 4, 17); aspiración del Espíritu Santo en Dios (LLB, 4, 16); amar con fuerza y pureza del Espíritu Santo (N. II, 4, 2); amar por el Espíritu Santo (CB, 38, 3); amar con la fuerza que él la ama transformándola en su amor (CB, 38, 4), etc.

⁵⁵ Declarando el verso «El aspirar del aire», San Juan de la Cruz recoge de nuevo el tema desarrollado a propósito de la «pretensión» del alma en la precedente canción: al amor perfecto (Cfr. CA, 37, 1 y 38, 1). Aquí es donde aparecen algunos de los argumentos bíblicos ya conocidos. Hay una expresión que ha suscitado no pocos comentarios: «El cual Espíritu Santo, a manera de aspirar... muy subidamente levanta al alma y la informa, para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspiran en la dicha transformación» (CA, 38, 2). Este texto, ligeramente retocado en la segunda redacción, y las últimas líneas de la Llama han hecho preguntarse a algunos: «¿participa el alma activamente a la eterna procesión del Espíritu Santo?» No es este el lugar de discutir la respuesta, y de no tratarlo bien es mejor no menearlo... Pero como quiera que hasta esta cuestión se extiende la sombra del opúsculo, nos creemos obligados a hacer alguna observación, dejando para otro lugar su razonamiento.

—Tal cuestión no la pone nunca el Santo claramente en sus escritos.

—Las expresiones en torno a la «aspiración» son gramaticalmente imperfectas y oscuras en el Doctor Místico, como puede confrontarse en el original (sea cual fuere la fidelidad de las traducciones), tanto en las dos redacciones del Cántico como en el final apofático de Llama; obsérvense los términos directos e indirectos, activos, plurales, etc. de la construcción gramatical («la aspiran, la aspira *al* Espíritu Santo, *en el* Espíritu Santo, *el* Espíritu Santo *al* alma», etc.). A estas se añadan otras expresiones misteriosas cortadas por el patrón de las del opúsculo: «aspira a Dios en Dios», «aspiración del Espíritu Santo en Dios», «dar a Dios al mismo Dios», «amar a Dios en Dios» (Cfr. CB, 39, 3; LI, B, 4, 17; S, II, 5, 7).

—No se puede concebir (y el Santo lo excluye claramente) una acción privativa del Padre y del Hijo («dilectio communis», «aspiratio activa») que comunique «ad extra» absolutamente nada en que no intervenga, por necesidad, la Tercera Persona Divina. (Recuérdense la distinción virtual entre

gámonos en esta última modalidad por ser la que más literaria y doctrinalmente se inspira en el opúsculo.

Una de las citas escriturísticas alegadas por el Santo como argumento nos plantea el mismo problema de la igualdad de amor pretendida por el alma. Se trata del texto paulino que ocasionó estas páginas: « el alma conocerá en el cielo [o en su relativa experiencia terrestre] a Dios como de él es conocida » (I Cor, 13, 12 = CA, 37, 3). La dificultad inherente a las dos comparaciones (salvando la diferencial entre amor e inteligencia) espera idéntica solución. A nuestros actuales intentos baste anotar cómo la intención del Doctor Místico no se debe desglosar sin contar en ambos casos con la presencia latente del opúsculo:

« De isto [actu cognitionis] dicit Apostolus I Cor. XIII: *Tunc cognoscam sicut cognitus sum*. Deus enim cognoscit nos non per creaturam, sed per se Deum: ita et Ipsum similiter cognoscemus... Solum Filius Dei operabitur... illam cognitionem » (*De Beat.* I, 1; p. 404).

El « entender por el Verbo » (cfr. N, II, 4, 2) como el « dar gracias por el Verbo Encarnado a Dios » (cfr. CB, 37, 6) significan la dignificación e inmediatez de los actos del alma. Es decir que el alma no conocerá a Dios por medio de ninguna cosa creada sino por Dios mismo; del mismo modo que, para satisfacer sus deseos de amar perfectamente a Dios y pagarle así la vez, sólo pretende amar « por el Espíritu Santo »:

amor esencial y amor nocional, y el « omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio », del Florentino).

—La eficiencia de nuestra deificación, común a las Tres Divinas Personas, y que tan claramente ilustra él en la segunda estrofa de la Llama (cfr. « declaración »), no obsta en absoluto para que se pueda ver en la explicación de este « aspirar del Espíritu Santo en el alma » un *tentativo por parte del Santo* de dilucidar las relaciones especiales con la tercera Persona Divina. Si el lector observa atentamente, verá cómo tienen un aspecto casi siempre activo: el Espíritu Santo mueve, guía a la soledad, aspira, provoca, *enamora*, etc., al alma. A nuestro ver, esta actividad divina no la reduce el Místico Doctor a la sola causalidad eficiente, común a las Tres Personas, sino que supone en su intención un esfuerzo por hacer luz (independientemente de la precisión formularia que nosotros hubiéramos deseado) sobre la participación del alma a « la obra de la Santísima Trinidad » que vive en ella, especialmente sobre la acción del Espíritu Santo, que es la que más se hace sentir.

Proponer al Espíritu Santo como causa eficiente principal (con las demás personas) y como término al mismo tiempo de la acción del alma, lejos de constituir una contradicción, indica el intento del santo por declarar, a su modo, la transformación del alma en Dios; ese *obrar juntamente con Dios* la misma « obra » que las Tres Divinas Personas eternamente obran y, morando en ella, le participan.

« Y así amaré a Dios tanto como es amada, pues le ama con voluntad del mismo Dios, en el mismo amor con que él a ella la ama, que es el Espíritu Santo que es dado al alma, según lo dice el Apóstol [Rom. 5, 5], diciendo: *Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* »... (CA, 37, 2).⁵⁶

El lector no extraña a estas alturas la presencia de este argumento bíblico. Otro, paralelo al del opúsculo, lo tenemos incluido textualmente en uno de los primores:

« El [primor] primero es que aquí ama el alma a Dios no por sí, sino por él mismo, lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por San Juan [17, 26], diciendo: *La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos* » (LIB, 3, 82, 1ª).

La dependencia del opúsculo en estos argumentos no era un injerto exótico de ideas en la mente del Doctor Místico. Este tema tan « profundo » fue durante largos años objeto de meditación, además de experiencia contemplativa. Para cuando en vísperas de su tránsito a la eternidad escribía a una religiosa el texto ya antes visto (cfr. Carta 60), hacía al menos doce años que había cantado la misteriosa realidad en sus *maravillosos* romances. Encarcelado en Toledo y sin haber *quizás* leído para nada el opúsculo, se expresaba así:

« Al que a tí te amare, Hijo,
a mí mismo le daría,
y el amor que yo en tí tengo,
ese mismo en él pondría,
en razón de haber amado
a quien yo tanto quería ».
(Poesía 9, Romance 2º)

« a la esposa que me dieres
yo mi claridad daría
para que por ella vea
cuánto mi Padre valía »
(Romance 3º)

Porque él era la cabeza
de la esposa que tenía,
a la cual todos los miembros
de los justos juntaría,
que son cuerpo de la esposa,
a la cual él tomaría
en sus brazos tiernamente,
y allí su amor le daría;
y que así, juntos en uno,
al Padre la llevaría,
donde del mismo deleite
que Dios goza, gozaría »
(Romance 4º)⁵⁷

⁵⁶ Este texto pierde su referencia explícita en la segunda redacción al ser asimilado por el contexto (« en alguna manera *ama por el Espíritu Santo, que le es dado* », CB, 38, 3). Hacen bien por lo tanto algunos editores señalando en él una cita implícita paulina, que, según lo dicho, lo es también del opúsculo.

⁵⁷ Lo de « maravilloso » está dicho con intención. Hay que redimir estos romances de dos infundadas calificaciones. Ni literariamente tienen tanta « rusticidad » como se viene afirmando, ni doctrinalmente adolecen para nada del antropomorfismo visto en ellos por un teólogo actual. Los primeros admitirán que los « romances » son el triunfo de la musa castellana en S. Juan

Las ideas contenidas en estos versos hacen referencia sin disimulo a las expresiones del Señor en su última cena: « para que la dilección con que me amaste esté en ellos », « para que vean mi claridad », « para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo se colme »... Aún admitiendo sólo una mera concordancia temática entre estas frases y los argumentos desarrollados en el opúsculo, podemos imaginar la impresión que le haría a San Juan el leerlos de nuevo en un contexto tan incandescente para su espíritu. No hay por qué extrañar el que recurra después con profusión al discurso de despedida, donde Cristo nos dejó, con su mandamiento nuevo, la herencia de su Amor:

« Y así lo pidió al Padre, por el mismo San Juan (17, 24), diciendo: *Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste*; es a saber: que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo » (CB, 39, 5).⁵⁸

« Ver la claridad de Cristo » es la suprema prerrogativa derivada al alma de su unión con él, una particularidad de aquel « omnia mea tua sunt » que es asimismo nuestra herencia de hijos adoptivos (cfr. LIB, 3, 79 = *De Beat.* III, 3; p. 417b).

La participación a la dignidad de Cristo es uno de los aspectos de la deiformidad que más hace resaltar el Doctor Místico. Todas las gracias hechas al alma antes del matrimonio espiritual tienen en cierto sentido este único fin: dignificarla para que parezca sin confusión ante su Esposo. Dios pone en el alma su gracia « para hacerla digna y capaz de su amor » (CB, 32, 5), la arrea de gracias y virtudes « para parecer dignamente delante de la cara del Rey » (CB, 30, 6). Ella sabe que de sí nada puede y nada vale, pero al mismo tiempo conoce « las prendas y precio que de su Amado tiene » (CB, 33, 9) y, « viéndose puesta junto al Esposo con tanta dignidad », se anima a repagarle con todas sus fuerzas en la misma moneda. Vimos cómo Dios no se paga sino consigo mismo (LIB, 3, 79: « que con menos no se pagaría ») y de ahí concluimos,

de la Cruz; sin los adornos y riqueza de la poesía italianizante, pero de forma límpida y profundo contenido; que no necesitan ser declarados para entenderse. Respecto a la 2ª causa preguntáramos más bien cómo en los libros sagrados se nos revela la vida Trinitaria: ¿ no es acaso un *diálogo de Amor entre Padre e Hijo* ?.

⁵⁸ « Ibi etiam unitur in beatitudine; nam quidquid beatitudinis habet Deus per naturam, ipse habet per gratiam. Hoc impetravit Dominus Iesus dicens: « Fratres quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi et dedi eis ». Claritas a Patre Filio collata est beatitudo quam dedit singulis electis suis » (*De Beat.*, IV, 3, p. 421a).

con ambos autores, que esta suprema muestra de amor será también una habilidad realizable sólo cuando el alma ame con el mismo Amor que Dios la ama. *Amor* divino (con mayúscula) significa que el don *héchose* por Dios al hombre no se puede entender como cualquiera otra operación « ad extra Trinitatis ». La forma más trivial de vaciar el contenido de estas preciosas páginas sanjuanistas es no dar valor doctrinal a sus expresiones simbólicas: relegar su intención a uno de tantos *dislates* como profiere el alma embriagada de amor...

Se ha visto en esta herencia de hijos adoptivos y en esta dignificación del hombre en Cristo un puente para defender nuestra participación a la eterna procesión del Espíritu Santo. Sopesando pros y contras en la ya conocida contienda, confesamos sinceramente que todo el misterio está en el término « participación ». Y también la poca luz perceptible. Por lo que se refiere al pensamiento sanjuanista (sólo « ocasional » en la contienda, al parecer) todo depende de cómo se explique la expresión « amar por el Espíritu Santo ». No creemos, en efecto, que el mero hecho de hallarse algunos argumentos escriturísticos en la declaración del verso « El aspirar del aire » signifique una cuestión distinta de la anterior. En CB, 39, 3 habla ciertamente de una « misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que *a ella la* aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación ». Pero en esta expresión lo único claro es que el propio Espíritu Santo es quien personalmente actúa enamorando al alma (sin excluir el amor de las otras dos Personas!). Ni sabemos de otra expresión más clara... Todo el contexto está indicando por otra parte que la atención del Santo se centra sobre la justificación teológica del juego « recibir-dar » = « ser aspirado-aspirar », que, a nuestro ver, no es sino una variante de la fórmula « amar como es amada » o « amar por el Espíritu Santo ».⁵⁹

¿Qué significa finalmente esta fórmula en la intención del Doctor Místico? A la luz de nuestra perquisición, expresa una *habilidad, fuerza y potenciación del alma por el Amor increado para que mediante él sea capaz de saciar sus deseos de amar cuanto es amada*. (LIB, 3, 78-79; CB, 38, 2-4; 39, 1-6). Por la experiencia velada que el Santo tenía de la acción propia del Espíritu Santo, pudo poner en el alma un tal deseo. En esta fórmula se dan la mano la sicología y la teología del amor. La primera justifica el deseo del alma y la segunda prueba el modo de saciarlo. Como punto más seguro queda el misterio de la inhabitación del Espíritu de Amor en el alma, el cual (« viniendo ») le *es dado* para que supla en ella la distancia entre su amor y el amor (esencial y personal) de Dios.

⁵⁹ Compárense LIB, 3, 78 y CB, 39, 3.

Volviendo a examinar la sombra del opúsculo proyectada sobre todo este conjunto doctrinal, constatamos cómo « el amor perfecto » en esta vida corresponde al « amor glorioso » (CB, 38, 4) y que la explicación del mismo no pasa de ser uno de los *bienes* gozados por el alma en este estado. Probada teológicamente su posibilidad, San Juan de la Cruz considera de nuevo el deleite que experimenta el alma en esta « reentrega » y que colmará su deseo de amar « otro tanto »: « Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da a Dios más que ella en sí es capaz y vale » (LIB, 3, 80). « Haec [dilectio] est cujus unio animam sibi unitam vere beatam facit: haec est gaudium de quo dicitur: *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur* » (*De Beat.*, II, 1; p. 409a).

2 - El cielo de San Juan de la Cruz

La transposición de las experiencias propias del cielo (según el opúsculo) no obceca de tal forma al Doctor Místico que llegue a olvidar la distancia entre ambos estados. Esta, en las supremas experiencias *actuales* del estado del unión, se achica y reduce a una « leve tela ». Pero aquí es imposible recoger todos los frutos del amor. Será necesario advertir que pone lo más que (según él) puede un alma recibir (CB, 14, 2) para que no todos sus lectores se encariñen ingenuamente con las mismas gracias contadas. La experiencia mística entraña como elemento esencial el deseo de su « consumación », que, explicitado, denuncia su limitación y relatividad aquí en la tierra. El deseo del cielo es por eso mismo consecuencia necesaria de la plenitud no alcanzada en la suprema experiencia espiritual de esta vida.

Es necesario notar también aquí brevemente la presencia del opúsculo, pues tenemos que explicar un factor nuevo para el que no sirven plenamente las constataciones hechas hasta ahora: el cambio de perspectiva en las estrofas finales de CB. La presencia del opúsculo tanto en la segunda redacción del *Cántico* como de *Llama* aumenta ligeramente (Cfr. CB, 27, 1; 37, 6; 38, 1-4; LIB, 3, 4, etc.). Esto, si no postula necesariamente una nueva lectura del opúsculo, —como creemos⁶⁰— patentiza que las dos precedentes fueron atentas y concienzudas. El dilema se impone. A la vuelta de más de un año, apenas releía las páginas de *Cántico* y *Llama*, a floraban las reminiscencias a su pluma. Tenemos además otro hecho de no menor importancia: la explícita alusión al opúsculo en la estrofa 38 de CB. ¿A qué se debió? La doctrina que apoya

⁶⁰ Seguimos la ponderada postura del P. Silverio (B. M. C., vol. 12, p. 470), que tenía « por muy cierto que el Santo hizo la segunda redacción del *Cántico* después de la primera... » (!), es decir, « después de la *Llama*, y que podía estar arreglado para el mes de Agosto de 1586 », B. M. C., vol. 13, p. XI.

se encuentra en la primera redacción sin variantes sustanciales; no era, pues, ningún elemento ideológico nuevo lo que reclamaba la revelación de tal fuente. Tampoco parece ser cuestión de un mero escrúpulo de metodología crítica, después del tácito usufructo en la *Llama*. Se trata más bien de una invocación de autoridad extraña (Sto. Tomás) en un punto doctrinal bastante delicado y en el que al parecer no bastaba refugiarse en la propia experiencia para convencer al lector. La idea salvaguardada (el alma no se contenta ni en la otra vida, si no siente que ama a Dios como de él es amada) era también central en otros lugares de sus escritos, a los cuales, por lo tanto, podía el lector extender el apoyo de la autoridad alegada.

Preguntemos todavía por qué la perspectiva de las últimas canciones de CB se acerca más al tono del opúsculo, desde el momento que proyecta en futuro escatológico la plenitud de experiencias pedidas para esta vida en la primera redacción. Se puede explicar el hecho atendiendo a diversos puntos de referencia. A nosotros se nos presenta el cambio de las últimas estrofas como un paso adelante en la configuración del sistema sanjuanista, dado conscientemente por su autor. El final de la primera redacción desconcierta a cualquiera que considere serenamente su contenido y lo relacione después con el tono de las primeras canciones: pese a sus claras protestas por distanciar la experiencia habida de la del cielo (« en cuanto se sufre en esta vida », CA, 37, 1; cfr. 36, 7, 3, etc.) y prevenciones contra posibles pasmos del lector (« Y no hay que maravillar... », CA, 38, 3), se tiene la impresión de que exagera. Muchas de las expresiones suenan efectivamente a la experiencia de la otra vida: « noticia clara » (CA, 36, 1), « noticia matutinal » (CA, 35, 4), « fruición » (CA, 36, 7). Tampoco el desnivel entre los deseos iniciales del alma (« la presencia y clara visión de su esencia », CA, 1, 2; cfr. n. 12) y su cumplimiento parcial (« en alguna manera », CA, 37, 3) logra otro efecto que el de acusar la desproporción entre el problema y su solución (aún contando con que sea su Amado quien la hace *acomodar* a la posesión más baja, CA, 12, 7).

Entre las dos redacciones del Cántico, San Juan de la Cruz tuvo ocasión de comparar más de una vez las experiencias del cielo y de la tierra. Leyendo el opúsculo *De decem gradibus amoris* se vio forzado a carear los dos últimos grados del amor con sus correspondientes efectos: « pero hasta este día [de la eternidad] todavía, aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, y tanto cuanto le falta para la asimilación total con la divina esencia » (N, II, 20, 6). Al declarar más tarde el poema de *Llama*, las relaciones entre ambas experiencias se codifican, acercándose al mismo tiempo que se hace resaltar su distancia. La tela que separa ambos estados será levísima, pero lo suficiente

para que el alma sienta « infinita gana de que se le acabe la vida [terrena] para consumarla en gloria » (LIA, 1, 1 y 12).

Toda la experiencia de aquí abajo, por más que asemeje a la del cielo, no es más que un « entretener » la sed del alma: apenas un *rastro*, un *viso*, una *asomada* de la vida eterna. Ni el amor es aquí tan encendido (LIB, 1, 16) ni la experiencia de sus propiedades tan *alta y fuerte* (LIB, 1, 31), tan *estable, perfecta y continua* (LIB, 3, 23 y 78-81), tan *clara* (LIB, 3, 83; CB, 36, 5; 39, 13 y 14). Ni es tan *cierta* (CB, 2, 6) y *satisfactoria* (CB, 1, 14), ni *manifiesta y descubierta* (CB, 36, 2; 12, 4) ni, en fin, tan *continua y acabada* (CB, 26, 6). Por eso el alma no se harta con ella (LIB, 1, 27) y suspira por ser « glorificada esencialmente » (LIB, 1, 1).

Esta última expresión aparece en la segunda redacción del Cántico con un significado bastante concreto. Por una parte es el elemento que da la tónica a la nueva perspectiva de las canciones finales y equivale *genéricamente* al « estado beatífico » (CB, 36, 2). En él se comprenden los mismos bienes o actos pretendidos en la primera redacción para la experiencia terrestre: *conocer* los misterios de Cristo (CB, 36-37), ejercitar las propiedades del *amor perfecto* (CB, 38, 2-5; 39, 3-6) y la « jubilación a Dios en la fruición de Dios » (CB, 39, 8-11). Como elemento nuevo tenemos la equiparación *específica y explícitamente* entre « la gloria esencial » y la « visión beatífica: « pues la gloria esencial consiste en ver a Dios y no en amar... » (CB, 38, 5-8). Esto no contradice la acepción genérica precedente, antes bien indica que el Santo reflexionó sobre el orden lógico de los actos o aspectos de la experiencia única e indivisible. Además patentiza una vez más la disparidad entre ambas experiencias, la de la tierra y la del cielo; una es *visión* mientras que la otra es sólo « noche serena » (CB, 39, 13). Esta observación se confirma por esa búsqueda sin disimulo de expresiones bíblicas (Apocalipsis y salterio) que declaren algo de « aquello ». Pero la fuente principal de inspiración para expresar su experiencia contemplativa sigue siendo todavía el opúsculo. Lo mismo que en la primera redacción y aún más; porque ahora la consonancia de perspectivas era perfecta. Ambos tentaban decirnos algo de « aquella fruición que entonces gozará en la beatífica vista... en cuanto... es posible » (CB, 39, 1).

CONCLUSIÓN

Resumamos ahora los resultados positivos de las precedentes páginas:

1) En su período de mayor actividad literaria (Granada 1583-86), San Juan de la Cruz leyó dos veces, al menos, el opúsculo pseudotomista *De Beatitudine*, editado entre los auténticos del Aquinate.

2) Quedan rastros inconfundibles de su primera lectura en CA, especialmente en las estrofas 35-38 donde se declaran las supremas experiencias del matrimonio espiritual. Aunque no lo cita, el influjo del opúsculo es *patente* (expresiones literarias y grupos de ideas) y de enorme *importancia* para entender el sentido de las mismas (sicología y teología del « amor perfecto », actos que ejercita el alma en este estado).

3) También en la *Noche Oscura* se hallan reminiscencias esporádicas y de haber continuado la declaración del poema es presumible que el influjo hubiera cristalizado notablemente.

4) La segunda lectura fue contemporánea a la composición de la *Llama de amor viva*. Retoñan sus ideas progresivamente en la 1ª y 2ª canción. La declaración de la tercera, sobre todo, está sustancialmente condicionada por el influjo del opúsculo: percepción simultánea, distinta e inmediata de los atributos divinos; actos primorosos ejercitados por el alma en la unión actual del estado matrimonial; reflejo y reentrega de cuanto recibe de su Amado, especialmente del Amor. En una palabra: la tierra *casi* como el cielo.

5) Con las segundas redacciones la trasposición de la experiencia celeste a esta vida se atenúa, al par que las distancias entre ambos estados aumentan. En CB se proyectan las pretensiones del alma en futuro (presente eterno: la plenitud de amor que *conseguirá* « allí ») y con ello la dependencia, intencionalmente, se acerca al sentido original de su fuente. Digna de atención es la cita explícita del opúsculo hecha en la estrofa 38 y cuya razón de ser explicamos como autodefensa.

6) El opúsculo forzó al Doctor Místico a pensar en el cielo —cielo de verdad—, y a precisar por lo tanto la relación entre ambos estados de perfección (la tercera « tela del dulce encuentro ») y hasta el orden lógico entre los aspectos de la experiencia vital: visión, amor, fruición...

La importancia del influjo estudiado no radica tanto en la solapada extensión del mismo en casi todas sus obras, cuanto en el hecho de condicionar el alcance doctrinal de las supremas experiencias místicas declaradas por San Juan de la Cruz. Su ideal del amor se avaloró sicológica y teológicamente con la explicación del « amor perfecto » dada por el autor del opúsculo y que tan plenamente se acoplaba a su experiencia.

Por lo demás nuestro caso no hace excepción a otros influjos padecidos por el Doctor Místico: San Juan de la Cruz se deja influir *asimilando*. De ahí el disimulo con que aparecen las reminiscencias, y la dificultad de concretizarlas. Ahorrando en gran parte este trabajo al lector, invitaríamos antes del punto final a no ver en este influjo merma alguna de originalidad en la obra sanjuanista. La capacidad asimilativa es nota imprescindible de todo

escritor. « Sin influencias no hay obras », dice Azorín.⁶¹ Y otra voz no menos autorizada, a propósito de San Juan de la Cruz: « Los antecedentes de una gran hazaña ayudan a entenderla y a situarla en la historia, mas no deben eximirnos de admirarla; y gran hazaña es en la historia del espíritu humano, pese a cuantos antecedentes suyos se descubran y certifiquen, la obra mística de San Juan de la Cruz ». ⁶²

Ratisbona, verano de 1962

FR. MIGUEL ANGEL DIEZ DE S. TERESA, O.C.D.

⁶¹ Citado por MARTÍN ALONSO, *Ciencia del lenguaje y Arte del estilo*, 4ª ed., (Madrid, Aguilar, 1955) p. 366.

⁶² LAÍN ENTRALGO, P., *La Espera y la Esperanza*, 2ª ed. (Madrid, 1958), p. 116. La editorial « El Monte Carmelo », de Burgos, publicará a no tardar éste opúsculo *De Beatitudine y otros escritos espirituales cuya lectura tanto aprovechó a San Juan de la Cruz y que tanto éxito han tenido modernamente en otros idiomas. Estamos seguros de que el público español sabrá degustar su lección.*