

Profesionalmente, me he dedicado al estudio de la cultura portuguesa y de la Historia de la Filosofía en Portugal. Y cada vez comprendo mejor en qué consiste el patrimonio espiritual de una comunidad concebida como Patria, la razón de las diferencias específicas que justifican la individualidad de un pueblo, como el portugués. Pero al mismo tiempo, cada vez más, confirmo mi juicio de que es imposible abarcar todo el significado de ese pensamiento, sino alargarnos en horizontes más allá de las fronteras; que hoy es imprescindible estudiar e investigar en equipo, y éste debe ser construido por los especialistas de un mismo dominio científico, donde quiera que ellos se encuentren. Creo así que el intercambio cultural entre nuestros Países, se ha verificado siempre, en el pasado y continuado en el presente, no puede lograr sus objetivos, al intentar comprender el significado último y profundo de las Instituciones, de los Estudios, de las Escuelas y corrientes filosóficas, el valor de los pensadores más representativos, eliminando desde el principio una parcela integrante de esa realidad. Podría ilustrar la afirmación citando apenas algunas figuras, entre muchas más, como Pedro Hispano, Alvaro Pais, Tomás Escoto, Pedro Margallo, Serafim de Freitas, Francisco Suárez, Joao de Sao Tomás, Manuel de Cenáculo, que salieron deformadas al considerarlas con exclusivismo, en su ángulo español, o apenas en sus aspectos portugueses. En conclusión: las palabras siguientes, evidenciando influencias recíprocas de místicos peninsulares, no son más que mi modesta aportación para la demostración de la tesis aquí enunciada.

La «Asociación Española para la Filosofía Medieval», farol recién llegado, cuya luciérnaga ha tocado ya las playas lusitanas, está de enhorabuena.

Muy agradecido, le doy mi plena adhesión.

A continuación, leyó la siguiente *Comunicación*:

APORTACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO MÍSTICO DEL BTO. RAMÓN LLULL

(El Bto. Ramón Llull y la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la «Noche oscura».
Correcciones y comentarios)

I

Siguiendo una metodología poco habitual en estudios de esta naturaleza, nos proponemos, antes de abordar el problema de las fuentes del pensamiento místico de Lulio, estudiar una posible influencia suya en San Juan de la Cruz. Ya veremos como este desvío aparente, ha-

ciendo, por la distancia en que nos situamos, ampliar las perspectivas del conjunto, va a permitir un análisis más ancho a este problema de tan difícil solución.

La tentativa de abarcar, en idéntica perspectiva, las figuras de los dos grandes místicos peninsulares, pretende precisamente facilitar el acceso a las fuentes comunes de la inspiración de ambos. Limitamos, para efectos de este estudio, el análisis del pensamiento de los dos místicos, al símbolo fundamental de la «noche oscura» y a su correlativo de lá «aurora», proponiendo seguidamente algunas hipótesis explicativas de las fuentes en los dos autores.

II

El Prof. Helmut Hatzfeld, en sus «Estudios Literarios sobre Mística Española» —obra fundamental por las innúmeras pistas que abre en este campo al investigador— afirmó, como comentario a un punto del «Libre de Santa Maria» de Raimundo Lulio:

«No se encuentra *ciertamente* en la literatura mística ningún texto que se asemeje más a la estructura del símbolo de la noche oscura de San Juan de la Cruz»,¹ para proseguir:

«Podemos pues afirmar *con bastante seguridad*: toda la materia prima del símbolo, concepto, ritmo y terminología de la noche oscura, sus sinónimos y antónimos, pueden hallarse en Raimundo Lulio»² lo que le permite concluir que la doctrina luliana es «algo así como el fermento y la levadura de S. Juan».³

Para abreviar, tomamos de propósito como punto de partida las autorizadas conclusiones de Hatzfeld sobre la aproximación del pensamiento místico de nuestros dos autores. Renunciamos por ahora a un análisis más detenido de la doctrina luliana, para seguir la pista sanjuanista: ¿El doctor carmelita tuvo conocimiento de las obras de Lulio? Nada lo prueba. Ni las afirmaciones autorizadas coetáneas que se ocupan de los estudios del Doctor Místico (como el de José de Jesús María y el de Juan Evangelista), ni el resultado de las recientes investigaciones, que nosotros sepamos, permiten esa conclusión. Discordamos así del juicio de Hatzfeld de que «los paralelos que hemos encontrado son tan sorprendentes en los detalles que hay que suponer una influencia histórica y no solamente un paralelo psicológico»⁴

¹ HELMUT HATZFELD, *Estudios Literarios sobre Mística Española*, Madrid, 1955, p. 93.

² *Op. cit.*, p. 98.

³ *Op. cit.*, p. 108.

⁴ *Op. cit.*, p. 143.

Ni los paralelismos nos parecen convincentes, ni tampoco hay necesidad de establecer aquella filiación doctrinal, por la sencilla razón de que se encuentren otros fundamentos que, mejor que el de Lulio, pongan en claro los aspectos insospechados del problema de las fuentes literarias y místicas de San Juan de la Cruz.

Hasta hoy, que sepamos, nadie a hecho la demostración de que el esquema de la doctrina de San Juan de la Cruz se encontraba ya esbozado, en su parte esencial, en la obra de otro grande escritor y místico medieval, Antonio de Lisboa que entró en la Historia vinculado a la tierra italiana que le sirvió, no de cuna, sino de sepultura: San Antonio de Padua, (n. 1195 (?) — † 1231).

Pues las analogías entre el pensamiento del franciscano portugués y del Doctor carmelita español son de tal modo palpables, que todo el problema sanjuanista tendrá que ser revisado a una nueva luz.⁵

Se ha afirmado que la doctrina de la «noche oscura», es decir, de la noche mística, es «la gran creación personal de San Juan de la Cruz». Pero según los elementos ahora presentados, aunque condensados al máximo, se puede ver que, cuatro siglos antes de San Juan de la Cruz, ya San Antonio de Lisboa había expuesto la misma doctrina en términos semejantes. Desde ahora, la prevención —innecesaria para especialistas— de que esa inspiración en nada merece la gloriosa figura del Carmelo que, precisamente, se convirtió en el escritor clásico por excelencia de la Espiritualidad Cristiana. Se pretende, sencillamente, presentar una aportación esclarecedora sobre la línea inspiradora del pensamiento de San Juan de la Cruz, en el exacto momento en que España está seriamente preparando su Historia de la Espiritualidad Religiosa. Ya en 1934, el P. Diomed Scaramuzzi, O. F. M., al comentar un extenso extracto del sermón de San Antonio «*In Litanniis*» llamó la atención para el drama de las pruebas que el alma sufre, para el efecto de la «unión estática» o matrimonio espiritual, que constituyen purgación pasiva, durante la cual ella se ve inmersa en una noche oscura, en medio de gran aridez y desconsuelo, tanto en las facultades sensibles como en las facultades del espíritu, *descrito por San Antonio*, quizás antes que los otros místicos, y precediendo en esto, algunos siglos, a San Juan de la

⁵ En un libro que tenemos en preparación adelantada y que brevemente esperamos publicar, creemos haber probado, mediante comprobación sistemática de textos y por el análisis de las ideas, la influencia antoniana en el génesis de la doctrina del «Doctor Místico». Por no ser éste el momento apropiado, nos es imposible desarrollar exhaustivamente la demostración de esta tesis, que exige un estudio minucioso comparativo de lugares paralelos en las obras de los dos autores.

Cruz, como le precedió en la enseñanza de los tres signos clásicos de la purgación pasiva, *aunque no tan metódica y claramente*.⁶ En 1946, en la conferencia que dió en Roma sobre «La Teología mística di Santo Antonio», el P. Blasucci renueva los mismos puntos de vista, destacando algunos trozos de aquel sermón *In Litanniis*, para concluir que en los tres signos — denominación de *noche* al primer período de la purgación pasiva, tedio y tinieblas al segundo y desolación completa al tercero— San Antonio había precedido a San Juan de la Cruz, *no pudiendo sin embargo llevarse más lejos la comparación de las doctrinas*, no sólo porque San Antonio no se había propuesto ofrecer un cuadro de las pruebas espirituales, como más ordinariamente sucede en el camino de la perfección, pero aún también porque él, coherente con su programa, no tocó más que de paso los demás estados místicos que la noche del espíritu envuelve, como se imponía sin embargo, por la circunstancia de dirigirse a una gran masa de oyentes que no podrían aprehenderlos útilmente.⁷

Porque entonces no se llevó más lejos el estudio o la comparación de las doctrinas de los dos Santos Doctores, no llegó a notarse que ellas coinciden *no solamente en uno u otro punto, sino que en la totalidad de las líneas esenciales* del sistema, o esquema, de la doctrina juanista sobre la noche oscura e incluso mismo en pormenores de ésta muy impresionantes, pudiendo, por eso, concluirse la entera similitud de los dos puntos de vista.

Claro que no puede dejar de tenerse en cuenta que San Juan de la Cruz escribió larga y minuciosamente, para ser meditado en el íntimo recogimiento de los hogares, y principalmente de los conventos, y que, por su lado, San Antonio predicó para ser oído en en público, en voz alta, por oyentes que no tolerarían largas exposiciones doctrinales, ni de ellas podrían sacar provecho útil. Pero lo que importa aquí, no es el mayor o menor desarrollo de la doctrina, sino su esqueleto, o más precisamente, el esquema en que la doctrina desarrollada se encajó y a la cual se subordinó.

La posición de San Antonio no se ha limitado, efectivamente, a la indicación del símbolo de la noche como traducción de la lucha espiritual para el alcance de la unión con Dios; le ha indicado las tres fases, o partes, coincidentes, como en San Juan de la Cruz, con

⁶ D. SCARAMUZZI, O. F. M., *La Figura intellettuale di S. Antonio di Padova, la sua dottrina i suoi scritti*. Roma 1934 p. 284.

⁷ A. BLASUCCI, O. F. M. Conv. *La Teología Mistica di Sant'Antonio*, en *S. Antonio Dottore della Chiesa*. Atti delle Settimane Antoniane tenute a Roma e a Padova, nel 1946, Città del Vaticano, 1947, p. 197-222.

el comienzo de la noche oscura, con la media noche y con el período de aurora, antes de empezar la luz del día (Dios).

En la primera parte consiguió, innegablemente, *la lucha contra los sentidos*: «*Nox dicta quod noceat oculis; est tribulatio vel tentatio quae oculum rationis impedit*»; *nox tentationis tunc est solitaria, cum consensum in homine non invenit, nec laude digna, cum ei homo non arridet, nec applaudit*. «*Tentationi se associat et eam laudat, qui et venientem suscipit, et susceptae in mentis imaginatione alludit*». ⁸ Es a todo esto que el Santo se refiere cuando, en seguida, dice que de la gracia de la compunción pedida, «*Prima est in recordatione propriae fragilitatis vel iniquitatis*». Y explica «*... noster est anima qui quoties ad temporalia petenda evagatur, toties a nobis recedit*». ⁹

En la segunda parte («*ecce media nocte*») y hasta el final de la noche, el Santo expone y comenta la lucha que subordina el texto: «*Secunda, in consideratione praesentis exilii*». El alma suplica a Dios la gracia de que necesita, *está en las tinieblas de la conciencia*, se siente desorientada, ciega y en extrema frialdad y dureza; pero todo esto porque *está exilada en este mundo* y pretende *regresar a la patria celeste*. La lucha es predominantemente espiritual; y todo el anhelo es apenas espiritual; es, verdaderamente, *la noche del espíritu*, de San Juan de la Cruz. La tercera parte coincide con el *amanecer*, o la aurora, igual que en San Juan, y sólo entonces llega a la ambicionada unión con Dios, o, como dice San Antonio, a la *contemplación del Creador!*

Pero San Antonio no se ha limitado a la indicación de las *líneas generales* del esquema de la noche oscura o solitaria. Le dio también los pormenores más importantes: la *desnudez* del alma, indispensable para una unión con Dios; *la fe* que la conduce y anima, traducida en la confianza pertinaz con la que continúa, hasta el final, implorando la gracia de la humillación que después consigue; *el dolor* y *la angustia* con que se siente desorientada y afligida en el momento más culminante de la lucha; el símbolo místico del «Monte» y la «Escalera Espiritual» (que en ambos santos es inspirada por la de Jacob) por la cual se puede subir y bajar; *la humildad* como fuente del amor del prójimo; el camino de la *soledad*, por el que el amor lleva el alma hasta Dios, los tres estados sucesivos del alma en la vía espiritual, desde el *principio hasta la perfección*, etc., etc.

⁸ S. ANTONII PATAVINI, *Sermones Dominicales et in solemnitatibus*, ed. Antonius Maria Locatelli, Patavii, 1895, p. 879, l. Adelante señalaremos la obra por: *Sermones*.

⁹ *Sermones*, 879 b, 880 a.

No se trata, pues, de sencillos y raros puntos de contacto, aquí y allí, o de pura *levedura* de la doctrina posterior, sino de *coincidencia plena*, aunque en síntesis.

Para espíritus superiores, como el de San Juan de la Cruz, las sugerencias no necesitarían ser presentadas desarrolladamente. Además, el cumplimiento del *esquema-base* de las dos doctrinas no precisaría, ni ha necesitado, más que de la explicación de la doctrina teológica y mística ortodoxa que la Iglesia, la Sagrada Escritura y los Padres enseñaron y que San Antonio, a través de sus sermones, fue también enseñando. Ni de otra forma le hubiera sido dado el supremo y raro privilegio de doctor de la Iglesia.

Siendo pues tan idénticas las posiciones doctrinales de los dos Santos y Doctores de la Iglesia, por lo que se refiere al símbolo de la noche oscura y solitaria, ¿cómo se explicará que San Juan de la Cruz la haya formulado de este modo? Pueden haber sido muchas las posibilidades. Desde el siglo XIII había manuscritos con los Sermones del Santo y en breve aparecieron las primeras impresiones. San Juan de la Cruz vivió en el llamado «siglo de oro español», bajo el reinado de Felipe II, cuando estaban ya publicadas, por lo menos, cinco ediciones de los Sermones del Santo. Aquel monarca tuvo la preocupación de llevar para España, desde todo el mundo, que entonces era, en gran parte, español, los libros, documentos y medios de cultura que fuese posible adquirir. Los Estados que entonces constituían Italia o eran españoles o estaban bajo el mando, más o menos, declarado, del Rey español. ¿Hasta qué punto todo esto podría haber concurrido para que España, ya en aquel entonces, tuviese noticia de la obra de San Antonio y haya podido ser aprovechada allí? Todo nos inclina para la verosimilitud de esta hipótesis, que muy brevemente esperamos esclarecer de modo cabal.

* * *

En esa cumbre de Mística Española que es el «Libro de Santa María», de Lulio, en su cap. XXX (D'Alba): «dix l'ermità (a Lausor) que és alba? — Respós Lausor, e dix que alba és Començament de resplendor e fi de tenebres».¹⁰ «En l'alba (dice más adelante) comença lo sol a demostrar sa claredat e comença lo sol a donar lum a la terra, qui en la nit ha estada asombrada de tenebres».¹¹ Ahora bien, en el *Alba* se asiste al triunfo del Hijo de Dios, que viene a

¹⁰ Ramón Llull, *Obres Essencials*, Barcelona, 1957, t. I.º, p. 1238.

¹¹ *Op. cit.*, p. 1239.

iluminar al mundo y hace huirlas tinieblas de la ignorancia, del pecado y de las acciones malas, que aleja a los hombres malos y concede la alegría y la salvación a los justos y a los que llevaron una vida santa.

Esta es el *Alba*, término lógico de la noche luliana, teorizada en el *Amic e Amat*: el *alba* corresponde a la noche mística, a la muerte por amor, pero que es, al mismo tiempo, en el acto de *liberación* del Amigo por el Amado, el término del sufrimiento, el acceso a la Luz.

Ahora bien, San Antonio de Lisboa, repite esta idea, que le es grata: es en la mañana, en la aurora, que termina el pecado y llegan la contrición y la luz del Señor.¹²

La inspiración remota de este símbolo, en San Antonio seguramente, y en Lulio con probabilidad, se basa en el paso de la lucha de Jacob con el ángel, descrita en el Génesis: Jacob queda solo, en su tienda «y he aquí que un hombre luchó con él hasta por la mañana» y después de la terrible lucha, en la que sin embargo Jacob no es vencido, le dice el ángel «Suéltame, porque ya va llegando la aurora».

El Santo portugués habla del «torrente de polvo» que simboliza los deleites temporales que pasan como un torrente, que son estériles y ciegan los ojos como el polvo. Y añade: «El penitente debe pasar este torrente con todos los bienes que el Señor le ha dado y *quedarse solo*»; y explica después el profundo sentido místico de la soledad: «Queda solo aquél que nada reserva para sí y todo se lo da a Dios: somete su propia voluntad a la ajena; no recuerda la injuria que le hagan; desprecia el propio desprecio que le den. Y así de esta forma se queda solo, podrá luchar bien con el Señor y merecerá pedirle y alcanzar lo que quiera.

«Suéltame, ya viene la aurora». «La aurora es el *final de la noche* y el inicio del día. Ella es la *muerte del justo*, el final de la miseria y el ingreso en la beatitud en la que el Señor dice al varón justo: «Suéltame, ya viene la aurora»; como si dijera: «No hace falta luchar más, se terminó la miseria y empieza la gloria». Y por eso del alma del justo se dice en los Cánticos (VI, 9) «¿Quién es ésta que viene como la aurora se levanta, bella como la luna y elegida como el sol?»¹⁴ Compara así la muerte del justo a la aurora, como más tarde habría de hacerlo Lulio.

¹² *Sermones*, entre otros textos, 16 a.

¹³ *Gen.*, XXXII, 24, 46.

¹⁴ *Sermones*, 212 a.

El ser que ataca el hombre durante la solitud nocturna es, en el caso del «Alba» de Lulio, no ya otro hombre, pero una terrible serpiente, que sólo desaparece «dementre que la guaita coronava l'alba»: esta serpiente, que surge en la cárcel donde, análogamente a la caverna de la alegoría platónica, el prisionero «no podía veer claredat ne alba», acentúa más aún la oposición de la noche del sufrimiento sin esperanza, a la noche indeseable, de tinieblas y de pecado, con la aurora redentora, que liberta el Hombre por la Luz.

El *alba* Luliana tiene, pues, sentido diversa del *alba* sanjuanista: Mientras que en el carmelita ella es como que una secuencia lógica, dentro de la estructura de la *noche oscura* que supone un progreso espiritual que culmina con la aurora; Mientras que, por la estructura de la «Llama de amor viva» y del «Cántico espiritual» nos surge la unión transformante, propia de la fase pasiva de la Noche del Espíritu, como remate de una evolución espiritual, algo de «*maturidad* perfecta de la Gracia y de la caridad, de las virtudes y de los dones», como señalaba el P. Gabriel, en Lulio se destaca la oposición entre la tiniebla de la noche y la Luz de la aurora, entre el Bien y el Mal, entre el Ser y la Privación del Ser, concepto de filiación aeropagítica, quizás inspirado en el «Tratado de los Nombres Divinos» en el que Dios surge como la Bondad, la Luz, la Belleza y la Caridad.

Sin embargo las aproximaciones siempre seductoras, entre pensadores de épocas distintas, son peligrosas.

Sería ahora fácil multiplicar con argumentos procedentes, las razones por las que no sería improbable un influjo antoniano en Lulio. Más que ciertas similitudes biográficas de las dos figuras que se realizan en el mismo ideal del «Poverello» de Asís, podríamos fácilmente concluir las profundas afinidades mentales en cuanto a las tesis fundamentales del franciscanismo, las mismas tonalidades agustiniana y cisterciense, patentes en ambos. Podríamos aún evocar argumentos de conveniencia histórica, como el hecho de que Lulio haya tenido contactos plausibles con ciertos franciscanos del Sur de Francia e Italia, que mantenían bien vivo el recuerdo del «Doctor Evangélico», el «martillo de las herejías», la más célebre figura del Orden, después del Patriarca de Asís, al menos en los primeros tiempos.

Desde ahora, tendremos que renunciar, en pro de la verdad, a explicaciones simplistas resultantes de aproximaciones esquemáticas: en el Medievo, más importante aún que las directas influencias de éste sobre aquel pensador, hay que considerar el ambiente común

que imprime algunas veces similitudes desconcertantes a teorías aparentemente muy distintas.

En resumen: el acceso a los textos de la Escritura, como fuente dominante de la Mística occidental y de la Simbología medieval, el lugar destacado de San Agustín y de los místicos de la línea del neo-platonismo cristiano; el influjo del Aeropagita, cuyos escritos auténticos y espurios, asumen un relieve mucho mayor que el que le es frecuentemente atribuido: todas estas corrientes van formando, a lo largo de los siglos, un ambiente que es precisamente el que encontramos como *fondo* común a las tres figuras que procuramos ahora proyectar, simultáneamente, en la misma *pantalla*, intentando así darle su verdadero relieve.

F. DA GAMA CAEIRO
Lisboa

Preguntó el Sr. Quintela Ferreiro si se podría hablar de una influencia árabe en la mística española; en concreto, si a través del franciscanismo habría llegado un influjo real hasta S. Juan de la Cruz. Asintió a ello el Profesor Gama Caeiro. El P. Rivera de Ventosa opinaba que este influjo fue más de ambiente que de un conocimiento directo. El Sr. Cruz Hernández creía que se debían admitir las conclusiones de Gilson sobre un agustinismo aviceniciano.

El Sr. D. Fermín de Urmeneta había presentado una comunicación sobre «El Lulismo del s. XIV y el centenario de la conversión luliana», que no se leyó por ausencia del Autor.

A las 5.30 el Secretario de la Asociación, P. Salvador Gómez Nogales, leyó una crónica de las actividades sobre Filosofía Medieval en España durante el año 1962. Apareció después publicada en el «Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale».

A las 7.30 se tuvo la ponencia principal del día a cargo del Doctor Georges Vajda, profesor de la «École Pratique des Hautes Etudes» del «Institut de Recherche et d'Histoire des Textes» de París, y que había venido expresamente para asistir al establecimiento de nuestra Asociación contribuyendo a su esplendor con la siguiente conferencia:

QUELQUES ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE JUIVE D'ESPAGNE AU XIV SIECLE

En répondant à l'invitation, qui m'honore grandement, de vous entretenir aujourd'hui de la philosophie juive en Espagne au XIV^e siècle, je ne me cache pas que j'ai assumé fort présomptueusement une tâche qui est au-dessus de mes forces. Aussi bien ai-je pris le parti, afin de ne pas vous ménager une déception excessive, de me limiter aux seuls secteurs de ce champ trop vaste que je connais le moins mal. J'essaierai donc de vous exposer les principales idées que le penseur juif d'Espagne de toute obédience théologique ou philosophique pouvait trouver dans son patrimoine intellectuel à l'époque considérée et d'esquisser ensuite, à l'aide d'un petit nombre d'exemples, les attitudes qu'il a pu être amené à prendre si vous préférez