LA PRESENCIA DE DIONISIO AREOPAGITA EN FR. JUAN DE LOS ANGELES

Enrique Rivera, en un breve pero sustancioso ensayo, estudia la influencia del neoplatonismo en la obra mística del franciscano Fr. Juan de los Angeles. Esta influencia aparece en el desarrollo de dos principios neoplatónicos importantes: el del Bien, como expansión emanatista del Uno, y el del Círculo Eterno. Según Rivera, el pensamiento cristiano desvirtuó, cambiándolos de signo, el contenido griego de estos principios, al interpretarlos desde las categorías reveladas de creación y de libertad divinas. Mientras la necesidad y la naturaleza eterna son constantes referenciales hermenéuticas del pensamiento griego, la gratitud del amor de Dios y su actividad libre creacional lo son de la filosofía cristiana. El agustiniano «quia Deus est bonus, sumus» es la expresión de la instancia desde la que los pensadores cristianos se han acercado al mundo helénico [1].

Pero el estudio del P. Rivera queda, en cierta medida, incompleto al no tratar de concretizar y determinar el quien y el cómo a través de los cuales se realiza el proceso cristianizador del fenómeno neoplatónico. En efecto, la integración y asimilación del neoplatonismo en el pensamiento cristiano fue resultado y fruto de muchos esfuerzos de los Santos Padres. Retrotrayendo la cuestión, nuestro interés se centra en descubrir el medio transmisor de las ideas neoplatónicas aplicadas a la vida espiritual por Fr. Juan de los Angeles. Tal medio trasmisor es Dionisio Areopagita. Este es, en el fondo, el tema que ha dado origen al presente estudio y que cataliza su labor investigadora. Con él, se pretende dentro de límites modestos, contribuir a una visión más completa y rica, en la dimensión de la espiritualidad cristiana, de la influencia que el neoplatonismo ejerció en uno de los autores franciscanos místicos del siglo de oro de mayor solvencia: Fr. Juan de los Angeles. Influencia que pasa necesariamente por Dionisio Areopagita.

Según este propósito y finalidad, los resultados de este estudio se exponen dentro de dos grandes apartados. En el primero se describe la asimilación que Dionisio Areopagita hace del neoplatonismo y el influjo posterior que ejerce en Fr. Juan de los Angeles [2]. A este respecto, llama

1 E. Rivera, 'Platonismo y cristianismo en la concepción del amor por Fr. Juan de los Angeles', *Revista española de Teología* 43 (1983) 137-58.

2 Al ubicarse Fr. Juan de los Angeles en la corriente que admite que el autor del *Corpus Dionysiacum* es Dionisio Areopagita, discípulo de San Pablo, no debe de extrañar que en el estudio presente se opere como si tal postura fuera correcta. La investigación queda al margen de los problemas de cronología y autenticidad del

Universidad Pontificia de Salamanca

la atención que el Diccionario de Espiritualidad, al tratar la dependencia de los grandes místicos españoles de la obra areopagítica, ignore a un autor espiritual de la talla de Fr. Juan de los Angeles, «uno de los más suaves y regalados prosistas castellanos, cuya oración es río de leche y miel», en expresión de Menndez Pelayo [3].

En el segundo apartado, se profundiza, con mayor precisión, en la experiencia mística de Dios que nos ofrece Fr. Juan de los Angeles y en sus puntos de contacto con la que nos describen los escritos areopagíticos. Las obras de Fr. Juan de los Angeles que son utilizadas en este estudio son: *Triunfos del amor de Dios, Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios, Manual de vida perfecta* y *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* [4].

I.—NEOPLATONISMO CRISTIANO DE DIONISIO EN FR. JUAN DE LOS ANGELES

Los escritos de Dionisio Areopagita aparecen como el último estadio doctrinal en el que convergen, estructurados de manera férrea, elementos cristianos y platónicos, gnósticos y bíblicos, estoicos y patrísticos. De aquí que los intérpretes nos ofrezcan una imagen dispar de este autor que afirma ser discípulo de San Pablo. A veces, se le presenta como pensador neoplatónico, asimilador del cristianismo. Otras veces, se hace gran hincapié en su originalidad cristiana. A nosotros, nos interesan los elementos neoplatónicos que en el *Corpus Dionysiacum* aparecen cristianizados y la utilización que de los mismos hace Fr. Juan de los Angeles. Por ello, vamos en este apartado a tratar del cristianismo neoplatónico de Dionisio Areopagita y a examinar, según ya se indicó más arriba, su traspolación al sistema epiritual místico del franciscano, atendiendo a las citas tanto explícitas como implícitas que del mismo hace [5].

1. El neoplatonismo cristiano de Dionisio Areopagita

El sistema doctrinal del *Corpus Dionysiacum* manifiesta un conjunto de notas y caracteres, típicos de los sistemas neoplatónicos, especialmente en las versiones de Jámblico, Plotino y Proclo. Para hacernos una idea

Corpus Dionysiacum. Una sucinta visión de dicha temática puede verse en V. Muñiz, *Significado de los Nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum* (Salamanca 1975) 21-33.

3 M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas estéticas* II (Madrid 1940) 138-43.

4 Estas obras se encuentran en el volumen I de la edición que de Fr. Juan de los Angeles fue llevada a cabo por la Nueva Biblioteca de Autores españoles. Es esta edición la que citamos. Su reseña exacta es: *Obras místicas del M. R. P. Fr. Juan de los Angeles. Anotadas y precedidas de una introducción bio-bibliográfica por el P. Fr. Jaime de Sala* I (Madrid 1912).

5 Las obras atribuidas a Dionisio Areopagita se encuentran en la colección J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* III (1857). Este tomo contiene: *De Coelesti Hierarchia*, col. 119-370; *De Ecclesiastica Hierarchia*, col. 370-584; *De Divinis Nominibus*, col. 585-996; *De Mystica Theologia*, col. 997-1064; *XI Epistolae*, col. 1065- 1112. La undécima Carta viene sólo en texto latino y es con toda certeza inauténtica. El conjunto de estas obras constituye lo que se conoce bajo el nombre de *Corpus Dionysiacum*.

Universidad Pontificia de Salamanca

aproximada de la afirmación anterior, es suficiente indicar los puntos de coincidencia más sobresalientes entre el CD y las doctrinas neoplatónicas. Entre estos puntos de coincidencia más sobresalientes merecen ser destacados: la estructura externa y orgánica del sistema, los principios motores del mismo y su lenguaje expresivo.

a) *La estructura del sistema y su cristianización.*

El problema que subyace en la organización de todos los sistemas neoplatónicos es el de la unidad y la multiplicidad. La consideración profunda que en torno al Uno hacen, importa la afirmación de su Infinitud y Necesidad, convirtiendo en cuestión de debate lo múltiple. ¿Cómo es posible la existencia de lo múltiple, si el Uno agota el ser? A este planteamiento del problema, los filósofos neoplatónicos responden con ontologías cosmológicas de estructura jerárquica, en cuya interioridad una dialéctica, muy característica, realiza la dinámica del proceso cósmico.

La estructura ontológica de estas cosmologías tiene siempre de común lo irreductible de dos categorías: la del Uno y la de lo múltiple. El Uno ocupa una esfera intangible e inmutable, más allá de todo ser. Se encuentra instalado en una suerte de supracategoría. Con todo, lo múltiple, para existir, ha de participar de algún modo del Uno. La existencia de lo múltiple procede ordinariamente por *emanación* a la vez necesaria y libre. Así, Jámblico que acentúa más que Plotino la transcendencia absoluta del Uno, multiplica hasta la saciedad una larga serie de seres intermedios que se agrupan en *tríadas* que emanan y evolucionan por fuerza de la necesidad (εἱμαρμένη). En Proclo, la multiplicidad procede del Uno de manera indirecta a través de una primera *tríada de unidades* (ἑνάδες) cada una de las cuales es, a su vez, principio de multiplicidad en su orden respectivo. La distinción primordial de dos jerarquías —inteligible y sensible— por debajo del Uno y la *emanación* de lo múltiple del Uno *de manera triádica* es algo casi consustancial a los sistemas neoplatónicos.

La estructura del pensamiento areopagítico es, por lo menos, en su forma externa eminentemente neoplatónica. También en él se dan las dos grandes categorías ontológicas: la del Uno y la de lo múltiple. Y lo múltiple se distribuye en dos grandes jerarquías —celeste y terrestre— organizadas en tríadas. El Uno está por encima de todo otro ser. Es inefable, incognoscible en su esencia, incausado, imparticipado e idéntico a sí mismo.

Este parecido fisionómico del sistema neoplatónico y el areopagítico no debe equivocarnos. Es puramente externo, porque en el *Corpus Dionysiacum* aparece una categoría cristiana que lo invade, cambiándolo de signo: la de la creación. Con ella, los contenidos significativos emanatistas y panteistas del πρόοδος neoplatónico dejan de serlo, convirtiéndose en una cosmovisión profundamente cristiana. Según Dionisio Areopagita, los seres son creados por Dios. Y para expresar este hecho, utiliza la expresión clarificadora de los Santos Padres ἐξ οὐκ ὄντων. Es decir, de la nada. Son «reflejos» e «imágenes» de Dios, que es su única Causa. Junto al término neoplatónico πρόοδος, el *Corpus Dionysiacum* emplea también

Universidad Pontificia de Salamanca

el de κτίσις de procedencia bíblica, así como el de παράγω en cuanto verbo indicador de la actividad creacional divina. Este verbo cabría interpretarlo en el sentido de que los seres proceden de Dios por línea colateral o indirecta. Sería παράγω en su semántica de «desviar». No hay que olvidar que tanto παράγω como πρόοδος encierran la antiquísima imagen del camino como símbolo de la conducta moral. Según esto, la creación (παράγω) sería un πρόοδος que se desvía de su procedencia, que «sale fuera de ella», que «se desvía». Se tratara de una «di-versión» del ser y del quehacer divinos que consiste fundamentalmente en conocerse y amarse a Sí Mismo. En el tratado *De Divinis Nominibus*, πρόοδος tiene dos vertientes semánticas: en la interioridad de la Divinidad misma y en su manifestación creacional ad extra. El contenido significativo de πρόοδος en el ámbito de la Divinidad comprende el proceso primero diferenciador en Tres Personas de la Unica y Secreta Naturaleza Divina y el del mundo paradigmático o de las ideas ejemplares identificadas con ella. Por último, πρόοδος alude a la puesta en el ser, fuera del mundo ejemplar de las ideas ejemplares, de los entes creados [6].

b) *Dialéctica neoplatónica y cristianismo dionisíaco.*

La figura del círculo es clásica para describir la dialéctica neoplatónica, dado que se trata de una salida y vuelta de lo múltiple al Uno. Los momentos decisivos de esta dialéctica, así, son: permanencia del Uno en sí mismo (μονη), dinámica descendente del Uno a lo múltiple (πρόοδος) y retorno de lo múltiple al Uno (ἐπιστροφή), Los principios rectores de esta dialéctica cobran capital importancia, porque se convierten como en ideas motrices de grandes corrientes de pensamiento medieval. Entre estos principios rectores neoplatónicos merecen destacar los siguientes:

— *Todo ser perfecto es fecundo:* y su fecundidad se traduce en otro ser que se le asemeja. Por lo tanto, «el ser que es siempre perfecto engendra *simpre*, engendra un objeto eterno, y engendra un ser inferior a sí.

— *El Uno es causa sin que se altere su unidad simplicísima y sin perder nada de su propio ser:* dos metáforas cobrarán éxito en la posteridad, para explicar la extrañación del Uno y, a la vez, su inmanencia e inmutabilidad. Se trata de las metáforas de la luz y del espejo. La primera arraigará con fuerza en el campo de la gnoseología y de la estética principalmente. La segunda servirá como expresión del pensamiento medieval ejemplarista, sobre todo, en su versión bonaventuriana.

— *La emanación de lo múltiple es, a la vez, libre y necesaria:* el carácter del libre está en relación con la máxima perfección del Uno que ni necesita producir algo ni nada puede obligarlo a ello. Pero esta dimensión se contradice con la de la necesidad que, por el contrario, guarda correspondencia con la inmutabilidad del Uno. «Si hay un se-

6 El tema se encuentra estudiado con mayor profundidad en V. Muñiz, 'Noción de «proodos» en el Corpus Dionysiacum', *Genethliakon Isidorianum* (Salamanca 1975) 389-403.

Universidad Pontificia de Salamanca

gundo término después de él, es preciso que éste exista sin que el Uno se mueva, sin que se incline, sin que lo quiera y, en una palabra, sin ningún movimiento» [7].

Jesucristo, en cuanto hijo de Dios que se encarna y que vuelve con su resurrección al Padre, se presta a homologar en su círculo salvador a neoplatonismo con cristianismo. En esta corriente de dialéctica cristiana, San Buenaventura resume su Metafísica con expresión de clara evocación neoplatónica: «In hoc ergo medio (Christo) consistit tota metaphysica, scilicet de emanatione, de exemplaritate, de consummatione: *egredi a summo, transire per summum et reduci ad summum*» [8].

Con mucha anterioridad a San Buenaventura y con mayor aproximación ideológica, Dionisio Areopagita hace evolucionar y cobrar dinamismo al Corpus Dionysiacum según los momentos de la dialéctica neoplatónica: permanencia del Uno (μονή), proceso descendente del Uno a lo múltiple (πρόοδος) y retorno de lo múltiple al Uno (ἐπιστροφή). Pero el contenido de tal dialéctica cambia radicalmente aquí de signo. En el Areopagita, no se trata de una «reducción de lo múltiple a la propia sustancia original del Uno». Se trata, más bien, de que *lo creado* vuelva al Uno y participe de su naturaleza divina, por libre gratuidad de ésta. La θεοποιεσις, tan celebrada por los Santos Padres, sería, así, el término que pueden alcanzar los hombres. La deificación es obra de la gratuidad divina y de la cooperación humana. Este retorno de la imagen, al Ser de quien es imagen, adquiere relevancia importante para el hombre, porque ha de obtenerlo a través de el camino catafático o apofático del conocimiento o el afectivo de la sabiduría mística. Las etapas de ésta, también de procedencia neoplatónica, purgativa, iluminativa y unitiva se convertirán en clásicas de toda la teología posterior espiritual cristiana.

En el tratado *De Divinis Nominibus*, Dionisio Areopagita sistematiza con mayor claridad un conjunto de ideas de corte eminentemente ejemplarista y creacional en torno al término θεότης. También aquí, el modo de ser de los entes creados es un modo de reflejar a Dios y de cómo Dios permanece en ellos. Para la intelección y expresión de su doctrina, que cambia de signo la neoplatónica, el Areopagita emplea dos metáforas. Trátase de la metáfora del punto central de una circunferencia y de la metáfora de la efigie o imagen grabada, como arquetipo, en un sello [9]. En la primera metáfora se descubre que todos los puntos de la circunferencia participan del punto central, ya que todos equidistan de él. Sin embargo, el punto central permanece «imparticipado»; no pasa a convertirse en uno de los puntos de la circunferencia ni a formar parte de él. Otro tanto sucede con la imagen del sello. La efigie del sello se multiplica y, con todo, permaneciendo en el multiplicado, ni se identifica ni queda en ello apresada. Se aprecia en estas comparaciones el distanciamiento areopagita de las posiciones netamente panteistas de

7 G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, I *Grecia y Roma*, 2ª ed. (Madrid 1965) 718-70.
8 *In Hexaëm.*, I, 17; V, 332 ab.
9 V. Muñiz, *Significado de los Nombres de Dios*, 113-24.

Universidad Pontificia de Salamanca

los neoplatónicos, aunque ellas mismas sean susceptibles de interpretación equivocada, como hizo Escoto Eriúgena en su versión del *Corpus Dionysiacum*. La sustancia del Ser divino no es la sustancia de las creaturas y la unión de éstas con su creador no supone una «identificación» de seres.

Por otra parte, junto a estas ideas de corte ejemplarista que explican la creación divina aparece la bondad como principio motor de dicha creación y de la expansión de Dios mismo en la interioridad de su Ser. Dios verifica en Sí la bondad infinita y simplicísima [10]. El «bonum est diffusivum sui» recorre toda la dialéctica de la concepción celeste y terrestre del *Corpus Dionysiacum*. De Dios, en cuanto bondad suma, no puede proceder ningún tipo de mal. Todo lo creado es bueno y bello. Por la bondad, Dios se difunde trinitariamente en su intimidad y se desborda a Sí Mismo en la creación. A la bondad pertenece la conversión de todas las cosas a Dios, unificando lo disperso y cumpliendo la aspiración de todos los entes de acercamiento a la Divinidad.

Una categoría, cuya omisión sería imperdonable en la dimensión espiritual, es la de Dios concebido como Luz-Tiniebla. El ser Luz divino es de tal calidad e infinitud que ciega el ojo del contemplativo, sumiéndole en la Tiniebla. Como este tema está unido íntimamente a la experiencia mística, lo trataremos con mayor detalle en el siguiente apartado del estudio. Bástenos aquí su referencia [11].

c) *Lenguaje neoplatónico y cristiano del Areopagita*

Las relaciones entre el vocabulario neoplatónico y el areopagítico no cabe duda que son abundantes. Un celo excesivo en su investigación sirvió a Koch y a Stiglmayr, para realizar del *Corpus Dionysiacum* una hermenéutica netamente noeplatónica. A este respecto, se destaca de manera particular la estrecha correspondencia existente entre el *De Malorum Subsistentia* de Proclo y algunos pasajes del *De Divinis Nominibus* de Dionisio. No obstante, conviene observar que algún intérprete —como Turolla— afirma que si hay dependencia es de Proclo respecto al Areopagita y no al revés, según quieren Koch y Stiglmayr [12].

Por otra lado, en el *Corpus Dionysiacum* se encuentra también abundancia de léxico litúrgico de la primitiva comunidad cristiana, así como elementos procedentes de las iniciaciones mistéricas y un rico vacabulario de origen estoico. Igualmente, el lenguaje de los Santos Padres está presente en el *Corpus Dionysiacum*, especialmente en lo que se refiere

10 *Op. cit.*, 98-100.

11 V. Muñiz, 'La doctrina de la Luz en el Pseudo-Dionisio y San Buenaventura', *Verdad y Vida* 130-31 (1975) 225-51.

12 H. Koch, 'Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen', *Philologus* 54 (1895) 438-54 y 'Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen', *Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte* I 2 und 3 Herfte (Mainz 1900); J. Stiglmayr, 'Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Ubel', *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesell Schaft* 16 (1895) 257-73 y 721-48.

Universidad Pontificia de Salamanca

al misterio trinitario y a la creación. De aquí que no puedan con facilidad sacarse conclusiones unilaterales neoplatónicas para interpretar a Dionisio Areopagita, derivadas de la utilización de un lenguaje filosófico que, por otra parte, no era monopolio exclusivo de Proclo, Jámblico o Plotino. Cuando menos, colocándonos dentro del mismo *Corpus Dionysiacum*, se observa que el uso que en él se realiza de los diversos vocabularios (mistéricos, neoplatónicos, estoicos, litúrgicos y patrísticos) adquiere una unidad férrea de signo profundamente cristiano. Atento, siempre a traducir en lenguaje humano la revelación que Dios hace de Sí Mismo en la Sagrada Escritura [13].

En efecto, en el *Corpus Dionysiacum* puede apreciarse la alta valoración de la palabra, en cuanto que de ella se afirma ser un «don divino», «expresivo e inspirado» de cosas divinas. Esto se aplica de manera especial a la Sagrada Escritura [14]. En el último capítulo del tratado *De Divinis Nominibus* se encuentra esta frase clarificadora: «aunque todo lo que precede se haya dicho rectamente, y hayamos alcanzado el verdadero sentido, según nuestra capacidad, en la explicación de los nombres divinos, todo esto se ha de referir a la Causa de todos los bienes, ya que es ella ante todo la que nos ha concedido *la facultad de decir y de decir bien*» [15].

Sin embargo, esta alta valoración de la palabra se halla sometida a las leyes del universo jerárquico areopagita, siguiendo dentro de él, un proceso anagógico. En realidad, el lenguaje es un símbolo provisional y lábil que indica, señala, hace referencia al Ser que lo transciende y que provoca no la rigidez lógico-conceptual, sino el punto de arranque de la inteligencia hacia la Tearquía que supera toda sustancia. Por ello, en este proceso analógico de la palabra se va de la riqueza y abundancia discursiva a la simplicidad de expresiones descarnadas, fuertemente pregnantes y sintéticas. El lengunaje dionisíaco expresa la participación y la distancia entre la Divinidad y la creatura. Participación, porque dice algo de Dios: lo que no es a través de lo que la creatura participa de El. Distancia, porque la mejor expresión de lo divino es *el silencio*, como reducto sintético y mínimo de la palabra. Así, del mundo de la expresión de lo múltiple se camina hacia el mundo de la expresión silenciosa de quien es *Unidad indecible e inefable* [16]. Probablemente se originan aquí las apreciaciones tan dispares que sobre el lenguaje dionisíaco han hecho sus comentadores e intérpretes. Así, José Hazzaya dijo del Areopagita: «el estilo de este santo ha debido ciertamente ser simple como el de los Apóstoles de quienes fue discípulo y para convencerse de ello no se precisa más que tomar los comentarios de su traductor (se refiere a Sergio de Resahina) en las que se encuentra la misma

13 V. Muñiz, 'El misterio trinitario en Dionisio Areopagita y su influencia en la mística española del siglo de oro', en *Trinidad y Vida mística* (Salamanca 1982) 35-76.

14 *De Divinis Nominibus* 981c. Cf. también G. Horn, 'Comment Denys intèrprete l'Ecriture, d'après la Hiérarchie céleste', *Recherches des Sciences Religieuses* 20 (1930) 45-48.

15 *De Divinis Nominibus* 981c.

16 Cf. P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita* (Milano 1967) 111-27.

Universidad Pontificia de Salamanca

belleza de estilo que en los escritos de Dionisio» [17]. Máximo el Confesor, Simeón Metafrastro y Juan de Escitópolis, por enumerar sólo algunos, pueden servir de ejemplo en la lista de los encomiastas del lenguaje areopagítico.

Otros, en cambio, han emitido juicios poco favorables. Weertz estima que el estilo del *Corpus Dionysiacum* es complicado, oscuro, difícil y artificial; Müller lo considera barroco, retorcido e innatural y lo contempla como un empeoramiento del de Proclo, debido a las repeticiones de palabras y al exceso de términos compuestos; Norden, incluso, lo califica de orgía desbordada de incontrolada fantasía mística [18].

2. Neoplatonismo cristiano areopagita y Fr. Juan de los Angeles

Diversos y variados son los influjos espirituales que recibe Fr. Juan de los Angeles, entre los cuales no son pequeños los de San Buenaventura y los de los místicos sajones [19]. A través de estos autores, Dionisio Areopagita se hace con frecuencia presente en los escritos del místico franciscano. Interesan, sin embargo, en grado mayor las alusiones concretas que Fray Juan de los Angeles realiza del que afirma ser discípulo de San Pablo. Dentro de estas obras, objeto de este estudio, se contabilizan **40**. Y se distribuyen de esta manera: en *Triunfos del Amor de Dios*, 3; en la *Conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, 7; en el *Manual de vida perfecta*, 3; y, por último, en *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, 27. Entre todas estas citas conviene subrayar dos explícitas en texto latino que corresponden a las versiones de Sarrazin una, y otra a la de Escoto Eriúgena [20].

Las doctrinas de las que Fr. Juan de los Angeles depende de Dionisio y, en consecuencia, del neoplatonismo cristianizado por éste son atendiendo sólo a sus alusiones tres: la del amor, en cuanto fundamento de la mística teología y de la docta ignorancia; la de la bondad, como fuerza dialéctica en el proceso anagógico del alma hacia Dios y, por último, la concepción que de Este tiene como Luz-Tiniebla del alma. Estos temas son traidos a colación en la medida en que Fr. Juan de los Angeles los necesita para corroborar y fundamentar sus consideraciones sobre las doctrinas espirituales que expone. Así, por ejemplo, al tratar de la experiencia mística propone la vía afectiva y no la intelectual para

17 I. Hausherr, 'Doutes au sujet du «Divin Denys»', *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 488-89.

18 H. Wertz, 'Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita. Gott als das Gute', *Theologie und Glaube* 4 (1912) 638-39; H. F. Muller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie* (Münster-West 1918) 62 y 110; E. Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlin 1923) 82.

19 J. Sanchis Alventosa, *La escuela mística alemana y sus relaciones ocn nuestros místicos del siglo de oro* (Madrid 1946) 127-82.

20 *Triunfos del amor de Dios* 8, 10, 27; *Conquista espiritual* 35, 48, 96, 100, 121, 142, 146; *Manual de vida perfecta* 217, 227, 237; *Lucha espiritual* 282, 300 (dos veces), 301 (cuatro veces), 308, 309 (tres veces), 319, 328, 341, 358, 361. Sanchis Alventosa, en su libro citado ya, indica que si se detuviera en contar las citas insertas en la Obra de Fr. Juan de los Angeles daría el primer lugar a San Agustín, el segundo a San Buenaventura y el tercero a Dionisio Areopagita. Cf. *La Escuela mística alemana* 182.

Universidad Pontificia de Salamanca

conseguir la unión del alma con Dios. Esta vía da como fruto un entender y un saber por encima de toda inteligencia, pero que no es expresable en términos humanos. Una suerte de *docta ignorancia*. De aquí, que Fr. Juan de los Angeles nos recuerde que Dionisio llama a tal ciencia «sabiduría estulta y loca, irracional e incomprensible en categorías intelectuales». El amor divino, en Fr. Juan de los Angeles como en Dionisio, es transformativo y unitivo, siendo causa del éxtasis que el alma padece en la fruición contemplativa de Dios. Es curioso observar cómo las tres vías clásicas areopagiticas de la andadura mística se convierten en cuatro dentro de la doctrina del franciscano. A la purgativa, iluminativa y unitiva, él añade la «amativa» [21].

E. Rivera indica con acierto, en el ensayo ya anteriormente citado, que la dialéctica difusiva del Bien había perdido en Dionisio Areopagita su carácter necesitario, para dar paso a la gratuidad y libertad de la acción divina. Por ello, Fr. Juan de los Angeles no encuentra dificultad alguna en hacer de la bondad divina la fuerza motriz de la creación. Porque el amor de Dios es radicalmente *bueno*, le hace salir de Sí Mismo, poner en el ser a las creaturas y hacerlas tender hacia la felicidad que sólo obtendrán, cuando logren su deificación. Cuando sin dejar de ser ellas mismas —reflejo o imagen de Dios— participen de la misma vida divina. El proceso de salida de la Divinidad, paso por el mundo y vuelta a la interioridad de Dios de la creatura es como un círculo dorado. «Hieroteo y San Dionisio, en su himno, llamaron al amor *círculo dorado* que perpetuamente se revuelve y voltea, de un bien en otro bien; porque de Dios, que es *suma Bondad*, vuelve al mismo» [22]. Es preciso, con todo, observar que Fr. Juan de los Angeles acude al mismo Platón, como referencia original de la metáfora: «Por esa llamó Platón al amor círculo infinito, porque todo lo que sale de Dios y vuelve a Dios sale y vuelve con amor» [23].

La experiencia mística de Dios va unida en Fr. Juan de los Angeles, lo mismo que en el Areopagita a las nociones de Luz y Tinieblas divinas. El místico franciscano parece recibir las doctrinas dionisíacas, en este aspecto, a través de la interpretación que de las mismas hace San Buenaventura. Vemos que Fr. Juan de los Angeles dedica todo el capítulo XI de *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* a las tiniblas divinas, donde entra el alma que camina por la vía afectiva. Dios, en Dionisio y en la interpretación que de él hace San Buenaventura, es Luz que puede ser considerada en dimensiones diversas. En la ontológica, en cuanto es causa de todo ente, cuyo constitutivo es ser «luz recibida» de la luz fontal que se expande por el universo. En la dimensión estética, toda creatura es bella, porque es luminosa y su luminosidad procede de la irradiación de la luz divina, en cuanto bondad. Por último, la di-

21 *Conquista del espiritual* 121.

22 La obra *Triunfos del amor de Dios* el P. Jaime Sala, alegando que es la misma que *Lucha espiritual* (lo cual es sólo parcialmente cierto) no la reproduce en su edición. La cita a que se alude en el texto está tomada de *Triunfos del amor de Dios*, pero en la edición llevada a cabo por Gregorio del Amo (Madrid 1901) 1ª parte, cap. 21, p. 269.

23 *Triunfos del amor de Dios* 24.

Universidad Pontificia de Salamanca

mensión gnoseológico-espiritual, en la que la «luz de la razón» que es «luz participada» contempla a Dios y lo posee por el afecto, llegando a tener una experiencia que supera todo conocimiento y sustancia[24]. A Fr. Juan de los Angeles parece importarle sóla y únicamente esta última dimensión. Y sus citas, por ello, se mueven entonces en el tratado areopagita *De Mystica Theologia*. Y pasan hermenéuticamente por el tamiz clarificador de San Buenaventura.

II.—LA EXPERIENCIA DE DIOS EN FR. JUAN DE LOS ANGELES

La experiencia es, hoy, una de las categorías más importantes que el hombre utiliza para la comprensión y el dominio del mundo. La ciencia, por ejemplo, la toma como punto de partida de sus investigaciones y termina en ella en cuanto la considera criterio corroborador de la verdad alcanzada e, incluso a veces, de su significación. No extraña, por ello, que la misma visión teológica de Dios y su expresión teórica se sientan afectados también por la dimensión empírica. El hombre actual busca más la experiencia de Dios que sus doctrinas explicativas. Y en este sentido se ha orientado, elaborado y reestructurado la Teología espiritual. Por otro lado, una de las esferas de mayor gozo fruitivo producen en el hombre es la de la Estética. La contemplación de lo bello —y Dios es máxima Belleza— conecta, así, con la Teología Espiritual y con el conocimiento científico en un dato común: el empírico, el de la experiencia.

De aquí que, en esta segunda parte del estudio, se trata en un primer momento de encuadrar la experiencia de Dios en el entorno empírico al que pertenece, señalando algunas de sus relaciones con la ciencia y con la contemplación estética. Y, en un segundo momento, las preocupaciones del estudio recaerán directamente en la experiencia que de Dios nos transmite Fr. Juan de los Angeles. Especialmente, la mística.

1. Experiencia mistica y entorno empirico

Toda experiencia mística cae dentro de otra más amplia y típicamente humana: la religiosa. De aquí que participe del núcleo central de ésta, para después configurarse autónomamente con características propias. La experiencia religiosa, según la describe la fenomenología, se constituye, en su interioridad más profunda, por el sentimiento de radical dependencia que invade en ciertas ocasiones a la persona humana y que en ella aflora a través de múltiples caminos. Particularmente, en situaciones límites de la existencia. Así, la muerte o el nacimiento, acontecimientos cósmicos de envergadura catastrófica, horas de inmensa felicidad o de inconmesurable infortunio, la contemplación misma de la belleza o de su creación artística pueden servir de piedras de toque para instalar al hombre en la vivencia de lo Sagrado. No es dueño de la vida;

24 V. Muniz, 'La doctrina de la Luz en el Pseudo-Dionisio y en San Buenaventura', *Verdad y Vida* 130-31 (1975) 238-46.

Universidad Pontificia de Salamanca

está sometido a la muerte. La felicidad y el infortunio, la belleza o las catástrofes cósmicas le acusan de su impotencia salvífica para la totalidad del ser y del obrar. Y esta vivencia le enfrenta a «Algo» que se le presenta como Absoluto, juez inapelable de la vida o de la muerte, ordenador de la sabiduría y de la belleza que escapa a las categarías con que él trata habitualmente a las cosas. A este «Algo», el hombre lo denomina de diversos modos. Es «lo Sagrado», «lo Numinoso», «lo Transcendente» y, también, dando particular énfasis a la expresión, «lo totalmente Otro». Es decir, lo que desborda toda categoría terrena y finita, situándose, revestido de un halo misterioso y fascinante, más allá del universo que circunda al hombre.

Con esta descripción fenomenológica se pretende abarcar todas las experiencias de lo Sagrado que acaecen en las diversas religiones del mundo. Por ello, se trata de una abstracción en que se ha eliminado lo diferenciador y original de cada una de ellas. De aquí que el hablar de la experiencia de lo Sagrado en su versión cristiana, se deban ir añadiendo dichas notas diferenciadoras y originales, en virtud de las cuales la «experiencia de lo Sagrado» se transforma en «experiencia cristiana». Dichas notas diferenciadoras y originales provienen, por un lado, del modo cómo lo Sagrado se manifiesta en la historia de la salvación del hombre y que nos trasmite la Biblia. De otro lado, de los módulos de comprensión y categorías racionales y culturales que reciben la presencia de lo Sagrado y que intentan explicar. Dentro de este contexto, la iniciativa pertenece siempre a Dios que sale al encuentro del hombre. Y se le presenta con rasgos personales en que derrama amor, bondad y santidad y exige a los hombres compromisos de esta misma índole. La plenitud del amor de Dios, de su bondad y santidad aparece encarnada en Jesús de Nazaret. En Cristo. Estos contenidos históricos de salvación humana, procedentes de Dios, son interpretados y leidos desde categorías y módulos diversos de comprensión: arameos, griegos o pertenecientes a las diversas culturas a las que el fenómeno de la revelación cristiana se acerca. Se entiende, así, cómo Dionisio Areopagita bautiza en su sentido más propio y genuino el pensamiento neoplatónico transformándole en una «creatura cristiana». La primera parte de este estudio pretendió describir esquemáticamente este proceso. En esta perspectiva, la Teología Espiritual, en el cristianismo, trata de dar rigor científico a la experiencia que de Dios tienen los místicos cristianos. De aquí sus relaciones con la ciencia. En ésta, el hombre opera sobre datos empíricos que se le presentan y que él intenta objetivar, dándoles explicación adecuada. El ser, la naturaleza, le son dados al científico como datos que inicialmente se le imponen, pero que después él va detallando en sus autonomías, ampliando, así, el horizonte ontológico de sus investigaciones. En este quehacer, la intersubjetividad es factor importante. Merced a ella, cualquier investigador puede provocar una experiencia igual exactamente a la que otro haya realizado, siempre que cumpla las condiciones objetivas exigidas por éste último. Y puede, además, repetirla cuantas veces quiera. De este modo, la experiencia confirma la experiencia y el investigador la tiene controlada. Por otro lado, las conquistas de la ciencia y sus procesos experimentales son

Universidad Pontificia de Salamanca

independientes del estado de ánimo del investigador y de sus actitudes frente a la vida. La persona del investigador, en cuanto tal, no queda para nada comprometida en la experiencia científica. Esto no es óbice, sin embargo, para que el investigador aborde el dato empírico desde condicionamientos epistemológicos previos. El puro y descarnado objetivismo, el fenomenológico «colocarse en las cosas mismas», no pasa de una encomiable aspiración utópica, ya que el investigador jamás podrá desprenderse de su propia perspectiva ni de sus posturas gnoseológicas.

Si se compulsa esta panorámica del quehacer científico con la que de la experiencia religioso-cristiana hace la Teología Espiritual, enseguida aparecen rasgos comunes y, a la vez, altamente diferenciados y originales. En ambas se parte de una experiencia. De datos empíricos. Pero en la Teología Espiritual, éstos no se le imponen al hombre de manera necesaria, siguiendo leyes necesarias. Lo Numinoso posee características personales, especialmente de amor y libertad. Es «Algo» que se manifiesta como «Alguien», que se da gratuitamente a quien quiere, cuando quiere y del modo que quiere. Su acción sobre el hombre no es controlable, aunque sea dato empírico, ni verificable mediante criterios cuánticos.

Lo Numinoso, además, no es simple don sin influencia alguna en el hombre. En cuanto «gracia», configura a éste con su forma, haciéndole «grato» a la Divinidad. De esta manera, se descubre el ámbito original en que la experiencia religiosa se mueve: el de la auto-implicación. El investigador, aquí, queda comprometido; no constituye parte ajena e independiente de la experiencia. Quien desee llevarla a cabo, ha de correr los riesgos que lo Sagrado le exija en su comportamiento diario. Es sabido que quien tiene experiencia de la Divinidad no se conduce en sus actitudes y obras como si nada le hubiera acaecido. El reconocimiento de la propia y radical dependencia de lo totalmente «Otro» conlleva un cambio en el ser y en el obrar. Por ello, no extraña que los científicos repudien esta experiencia como objeto de su investigación, negando la posibilidad de encuadrarla en su tarea cognoscitiva. En teoría, sin embargo, no puede negarse la intersubjetividad en la experiencia religiosa. Los grandes místicos que nos refieren «sus» experiencias indican los compromisos de vida que se exigen para repetirlas. Todos son unánimes en afirmar que quien cumpla esas exigencias de purificación y de iluminación experimentará la cercanía y vecindad de Dios.

Otra esfera, que guarda ciertas relaciones con la vivencia sagrada, aunque sea autónoma y posea connotaciones propias, es la de la contemplación estética. De hecho, las coordenadas empíricas en que ambas se mueven tienen algo en común: lo bello. Dios es por antonomasia la belleza misma. Por ello, en toda experiencia mística se da siempre una dimensión estética. Igual que en toda experiencia estética se da una apertura hacia lo infinitamente bello.

Tres son los grandes constitutivos con los que se configura la expe-

Universidad Pontificia de Salamanca

riencia contempladora de lo bello: libertad, felicidad y humanismo integral [25].

Ontológicamente bello es lo que vale en sí y por sí mismo. Su opuesto es, en esta línea, lo útil en cuanto instrumento servil en orden a alcanzar otra cosa. Más allá de lo bello, en la contemplación estética, no hay nada. Lo bello es sinónimo de «lo elegante», en el sentido más genuino etimológicamente del término. Es decir, «lo elegante» equivale a «lo elegido», «lo preferido» (del verbo «eligo»; *elegans* es igual a *eligens*, el que elige y «lo elegante» será «lo elegido»). En el origen de esta preferencia está la voluntad desinteresada y libre. Voluntad que tiene señorio sobre su propio acto, en cuanto está liberada de cualquier apremio de pasión, pobreza o riqueza. Son éstas, precisamente, las grandes ataduras que colocan al hombre en situaciones de dependencia terrena, necesitarias y menesterosas. Ataduras que impiden también en el hombre la experiencia mística. Dios y lo bello son pura gratuidad. Y es en este ámbito donde se posibilitan las experiencias estéticas y místicas.

En el aspecto psicológico, quien contempla lo bello gozándolo fruitivamente pierde momentáneamente la noción del tiempo. Lo bello enajena sus sentidos hasta el punto de que pasado y futuro se disfrutan en un instante presente que cobra caracteres de eternidad y de absoluteidad. El tiempo se para, en esta sintonía de unidad, bondad, verdad y belleza en que se encuentran el contemplador y lo contemplado. De aquí, el aspecto tipificador y sublimador de la experiencia estética. Para el que contempla todo es inferior a la estima que le merece lo contemplado. Esto se le manifiesta como modelo único, original, inigualable. No extraña, por ello, que tal idealización corra peligro de caer en una suerte de idolatría que es la depravación tanto del arte como de la experiencia religiosa.

Nunca el hombre es más hombre que cuando lo es íntegramente. Es decir, cuando realiza la satisfacción última de sus facultades de inteligencia y amor. Ya los grandes filósofos griegos pusieron en la teoría y en la contemplación el objeto de la felicidad humana. En este mismo sentido, en un humanismo integral, la vida estética se revela como la zona más privilegiada en existencia feliz del hombre. Sólo superada por la actividad deificadora de la experiencia mística.

La comunidad de aspectos entre la contemplación de lo bello y dicha experiencia mística es, así, fácil de descubrir. En ésta última, se trata también de la aprehensión y gozo fruitivo de Dios, lo Bello por antonomasia, con los múltiples y variados sentimientos psicológicos que comporta: amor, temor, fascinación, alegría, suavidad, dulzura. San Francisco de Asis expresó esta gama de afectos en una de sus más conocidas oraciones [26]. Igualmente aquí, lo mismo que en la contemplación de lo

25 José M.ª Sánchez de Muniaín, *La vida estética. Contribución al conocimiento del hombre* (Madrid 1981) 7-73.

26 «Tú eres el amor, la caridad; tú eres la sabiduría, tú eres la humildad, tú eres la paciencia, tú eres la hermosura, tú eres la mansedumbre; tú eres la seguridad, tú eres la quietud, tú eres el gozo, tú eres nuestra esperanza y alegría, tú eres la justicia, tú eres la templanza, tú eres toda nuestra riqueza a saciedad...» en *San*

Universidad Pontificia de Salamanca

bello, el éxtasis y el arrobo conducen al hombre a la pérdida de la noción del tiempo. El alma queda como «encantada». Pasado y futuro se gozan en un feliz presente, transformándose el hombre en un «pequeño Dios». Sólo cuando se rompe el encanto de la experiencia de Dios, el hombre vuelve a recuperar sus contornos temporales, su historicidad.

La experiencia cristiana de Dios queda, así, enmarcada dentro de la experiencia de lo Sagrado y guardando relaciones con la ciencia y con el vivir estético. Nuestra pregunta, ahora, contrae la cuestión al ámbito más concreto de lo personal. ¿Cómo Fr. Juan de los Angeles siente y expresa su experiencia cristiana de Dios?

2. Fr. Juan de los Angeles y su experiencia cristiana de Dios

El Dios cristiano es un Dios operante. Y accede a sus elegidos de manera múltiple y diversa. En Teología Espiritual es común afirmar que Dios no destruye la naturaleza humana, al acercarse a ella, sino que la eleva. Ahora bien, la naturaleza humana no se da químicamente pura, como la idea abstracta que, en ocasiones, forma de ella la mente. Dios no tiene nada que ver con ideas de naturaleza humana, sino con personas con apellido y nombre propio. Dios tiene que elevar y hacer partícipe de su vida a hombres concretos —Juan, Pedro, Francisco— sean judíos, griegos, indios o africanos. Y cada hombre concreto que goce de una experiencia religioso-cristiana hablará de la misma, según ya se ha indicado anteriormente, con los conceptos y lenguajes del contexto cultural en que vive. Se da como una suerte de pre-comprensión de dicha experiencia. En el caso de Fr. Juan de los Angeles, la experiencia religioso-cristiana es recibida y expresada en categorías dionisíacas y, en consecuencia de origen neoplatónico. Conviene, por ello, antes de entrar en el contenido experiencial de Dios que nuestro autor describe, indicar con brevedad el substrato antropológico físico y metafísico en que se mueve.

a) *Substrato físico-antropológico*

Fr. Juan de los Angeles explica la posibilidad de deificación humana dentro de la concepción dualista platónica. El hombre está constituido por alma o espíritu y cuerpo. Como en Santa Teresa, el espíritu está puesto por Dios en la cárcel del cuerpo. No deben, sin embargo, engañar ésta u otras expresiones similares. Porque, en el fondo, nuestro autor hablando platónicamente es un convencido aristotélico en el tema de las relaciones entre alma y cuerpo. Aquella es forma sustacial de éste y, como tal, está dotada de dos apetitos, uno de los cuales es el de unirse al cuerpo *con nudo invisible* y el otro, tender a la unión con Dios. Entre las potencias del alma —entendimiento, memoria y voluntad— y el alma misma no se da distinción real. En este punto, Fr. Juan de los Angeles es escotista: «el ánima en su substancia es simple y las virtudes della,

Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época. Edición preparada por J. A. Guerra (Madrid 1978) 25.

Universidad Pontificia de Salamanca

unidas en ella, son muchas; y por modo indivisible, adonde quiera se divierta una, se divierte toda» [27].

Lo que diferencia al hombre de las demás creaturas y le confiere estatuto original propio es el entendimeinto y la voluntad. En el entendimiento se encuentra la dimensión del intelecto agente y la del paciente, como explicativas de su actividad intelectual. Merced a ellas, el hombre conoce de tres maneras: por cogitación, meditación y contemplación. La primera tiene por objeto el pensamiento vago y vano. La segunda busca y halla la verdad con fatiga de discurso y laboriosidad racional. La tercera intuye con paz los objetos.

La voluntad debe ser considerada superior al entendimiento en dignida y riqueza ontológica. Toda la doctrina voluntarista del pensamiento franciscano queda patentizado en los escritos de Fr. Juan de los Angeles. Me atrevería a decir, incluso, que toda su teología mística no puede concebirse sin acudir a esta categoría. La voluntad es superior al entendimiento y a cualquier otra potencia, por ser la única facultad que posee dominio sobre sus actos propios y sobre los actos de las potencias restantes. Puede querer o no. Y, cuando quiere, tiene pleno señorío sobre su querer. La expresión de escuela «voluntas vult, quia vult» refleja nítidamente esta situación. La voluntad puede querer con tal intensidad o ardor que no decline jamás en su acto volitivo de lo amado. Puede, así, querer con libertad, pero inmutable e indefectiblemente. Y esto ocurre con los bienaventurados en el cielo y a esto aspiran las almas místicas, con la gracia de Dios.

b) *Substrato antropológico metafísico-teológico*

Sobre este substrato ideológico descrito, que pudiera ser considerado como explicativo de la antropología física, se levanta una visión metafísico-teológica del alma. En efecto, ésta es además de ser concebida como forma y perfección del cuerpo, tratada, de manera principal, como imagen de la Divinidad. Este ser-imagen-de-Dios no es algo accidental al hombre, sino substancial y condición necesaria para que el hombre pueda conseguir su último fin y beatificación. El ser-imagen-de-Dios admite una doble interpretación que, indistintamente, aparece en los escritos de nuestro autor. La primera define al hombre por su capacidad de poseer a Dios mediante sus dos facultades abiertas al Infinito: la voluntad y la inteligencia. La expresión «capaz de Dios», aplicada al hombre, se interpreta en sentido activo. Dios se presenta como el término de la actividad intelectual y volitiva y el alma, mediante dicha actividad, consigue poseerle. La segunda interpretación toma el significado de la expresión «capaz de Dios» en sentido pasivo. Dios es inmanente al alma como objeto naturalmente conocido y amado y es poseído en acto por el amor primariamente y, secundariamente, por el conocimiento. El punto

27 A. Torro, *Fr. Juan de los Angeles, místico-psicólogo*, II (Barcelona-Madrid 1924) 17-34, expone con mayor amplitud y minuciosidad la concepción que el místico franciscano defiende acerca del cuerpo y del alma. La cita del texto está tomada de *Triunfos*, en la edición de Gregorio del Amo en la parte segunda, cap. IV.

Universidad Pontificia de Salamanca

central de esta inmanencia divina en el alma, en donde se realiza la experiencia mística, es «el ápice de la mente».

Fr. Juan de los Angeles tiene, además, una concepción de Dios, previa a la experiencia mística y desde la cual va a descubrir y a interpretar a ésta. Su Dios es fundamentalmente concebido en la línea de Dionisio Areopagita. Y, por tanto, con evidentes resonancias neoplatónicas, según se detalló en la primera parte de este estudio.

c) *La experiencia cristiana de Dios en Fr. Juan de los Angeles*

El amor es la clave explicativa de todo el proceso experiencial cristiano de Dios. Para el autor franciscano, como para la corriente de pensamiento de la que es deudor, el sentimiento y la voluntad son los que fijan el centro de atención al alma. Toda la vida espiritual y mística consistirá en que este centro sea Dios. Se trata, en expresión de Fr. Juan de los Angeles, de cambiar el «yo-bien-me-quiero» por el «bien-querer-a-Dios». El entendimiento y la voluntad son en el hombre «como dos balanzas que el subir de la una es el bajar de la otra; si sube mucho la especulación, baja la afección» [28]. Ahora bien, en la unión con Dios, lo que prima es la afección, el amor.

En el pensamiento de nuestro autor, conviene distinguir tres puntos para tener clara idea de su doctrina: la afirmación de una propensión natural mística; el origen de ésta y su relación con la gracia y el proceso final de su actuación.

El hombre experimenta una inclinación, una propensión de su espíritu hacia algo que está en nuestro interior y le atrae con irresisteble fuerza. Es el peso del amor que conduce a Dios que habita en el alma. Es el ser-imagen-de-Dios de ésta en su instinto más puro de identificación consigo misma. Si quiere ser ella misma, sin extrañamiento alguno de su ser, tiene que estar continuamente tendiendo e imitando a Aquel de quien es imagen. Es el peso agustiniano del amor que conduce a Dios, que habita en el alma. Por ello, ésta no necesita para tener experiencia de Dios salir de sí, sino estar dentro de sí hasta el hondón o «ápice de la mente» [29]. Para que esta propensión sea eficaz, el hombre ha de ejercitarse en actividades purificativas y purgativas que desbrocen el camino, que retiren del mismo todos los impedimentos. Una vez realizada esta tarea, todo lo demás depende ya de la gracia, de la libertad divina. Dios actúa con su gracia sobre el hombre, haciéndole grato y confiriéndole participación en su vida de forma misteriosa, pero real. El hombre entra, así, en una dimensión existencial en la que goza de una ciencia que supera todo conocimiento y substancia. Ciencia que le sobreviene por el amor y que Fr. Juan de los Angeles describe con un texto explícito latino,

28 A. Torro, *Fr. Juan de los Angeles*... 160-61. Cf. también Vicente Muñiz, 'Presencia de San Francisco de Asís en Fr. Juan de los Angeles', *Naturaleza y Gracia* XXX/3 (Salamanca 1982) 608-19.

29 Enrique Rivera, 'Influjos de San Buenaventura en Fr. Juan de los Angeles. Esbozo programático', *Revista española de Teología* 36 (1976) 65-85. En las pp. 81-85 nos da una interpretación del «ápice de la mente» desde el punto de vista de Fr. Juan de los Angeles con sus relaciones con la doctrina bonaventuriana.

Universidad Pontificia de Salamanca

tomado del *De Divinis Nominibus* de Dionisio Areopagita: «Sapientia est divinissima Dei cognitio per ignorantiam cognita, secundum unitionem super mentem» [30].

Los protagonistas de esta ciencia secreta son el hombre y Dios. El primero dentro de su jerarquía, por su analogía con Dios, asciende al Mismo como cooperador suyo, reflejando según su capacidad la acción divina en lo posible. También aquí, estas ideas son expresadas mediante otro texto latino, tomado del *De Coelesti Hierarchia* areopagita y que dice: «Uniuscuiusque hierarchiam sortientium perfectio haec est, secundum propriam analogiam in Dei imitationem ascendere, et omnium divinissimum est Dei cooperatorem fieri, et ostendere in seipso divinam actionem relucentem secundum quod est possibile» [31].

El hombre espiritual que vive en gracia de Dios se hace «grato» al mismo Dios. Y vive, en proceso de crecimiento, la misma vida divina de la que participa gratuitamente. Es la nueva creatura del evangelio, nacida de lo alto. En esta situación, por lo que a nuestro estudio atañe, el problema reside en la *conciencia experiencial* que de tal vida tiene el hombre. ¿Es de ella consciente o no? ¿El no tener conciencia de esta vida infiere de hecho no tenerla? En esta dimensión, en la vida espiritual cristiana acaece algo parecido con la vida física de los niños. Estos la poseen y realmente la viven, pero no son conscientes reflejamente de la misma. Esta se manifiesta espontáneamente en sus actividades. Lo mismo el hombre en gracia. El justo vive de la fe. Y en las manifestaciones vitales de la fe, en sus vivencias sagradas, queda enmarcada esa realidad mistoriosa de la inhabitación divina en el alma. «A quien me ama, mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23). No se da la plenitud de visión cara a cara de Dios, de la que habla el apóstol y por la que seremos conscientemente semejantes a El. Tal visión es de índole escatológica. Se trata, en expresión de otro gran místico franciscano —Fr. Bernardino de Laredo— de la vida en «la pascua florida

30 Este texto explícito de Dionisio Areopagita, aducido por nuestro autor, está tomado de la versión latina de Sarrazin. Véase, para ello, Ph. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'emsemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage trés faciles*, 2 vols. (Bruges 1937). La cita se encuentra en el vol. I, p. 406. En Fr. Juan de los Angeles, en *Lucha espiritual*... 308. J. du Saint-Esprit, *Cursus Theologiae Mystico-scholasticae*, (Beyaert, Brugis 1924) en sus cuatro primeros volúmenes hace un elenco de citas dionisíacas, hechas por los místicos, tomadas de las versiones latinas. Entre ellas, ésta de Fr. Juan de los Angeles presenta elementos procedentes, en su contexto hermenéutico, de R. de Grosseteste y de una paráfrasis del Abad de Verceil, Tomás Gallo. Para un mayor detalle, *Dionysiaca*... I, XVII.

31 Este otro texto latino está tomado de la versión latina de Escoto Eriúgena. Se encuentra en el t. II de *Dionysiaca*... 791. Fr. Juan de los Angeles lo aduce en su *Conquista del espiritual*... 35. Llama la atención que estos textos hayan sido recogidos en versiones latinas tan dispares como la de Sarrazin y la de Escoto Eriúgena. Una explicación verosímil es que la haya tomado no de las versiones directas, sino de otros autores espirituales, como S. Buenaventura o los autores místicos sajones. También podría explicarse por la diversidad de tiempo en que Fr. Juan de los Angeles escribió sus libros y los diferentes lugares donde vivió, cuyas bibliotecas conventuales no tendrían todas la misma versión de Dionisio Areopagita.

Universidad Pontificia de Salamanca

del cielo». Sin embargo, de manera momentánea, por un tiempo escaso, Dios a veces permite al hombre gozar en este mundo de esa pascua florida. La vida de la gracia, por el amor, es raptada por la acción divina y padece éxtasis. También Dionisio es evocado por Fr. Juan de los Angeles, al describir esta experiencia: amor extasim faciens[32]. Es, aquí, donde debe auténticamente plantearse el problema de *la* experiencia de Dios. Basta uno de esos momentos fugaces de intuición amativa de Dios por parte del alma, para dar cuenta empírica de la trayectoria de una biografía espritual cristiana. En el éxtasis o rapto aparece el cenit de *la* experiencia de Dios en el hombre. Experiencia que es calificada de «mística». Es decir, misteriosa y secreta. Tanto en razón de su objeto que es Dios como en razón de su profundidad ontológica que empareja dificultades de expresión. Cada autor que de ella habla biográficamente, porque la ha disfrutado en sí mismo, la detalla desde afecciones amorosas diversas y objetiva el misterio de Dios según dimensiones variadas ontológicas.

Para Fr. Juan de los Angeles, se dan tres tipos de raptos o éxtasis: el de la maginación, el de la razón y el de la mente. Todos ellos tienen, como denominador común, el que acaecen sin mediación de creatura alguna y son causados por el amor. Estos tres tipos de rapto configuran un proceso ascendente en la experiencia que de Dios goza el alma.

En el rapto de la imaginación, la virtud imaginativa es tan poderosa en algunos hombres que hace en ellos lo que pudiera hacer la presencia de la misma cosa que imaginan. Este conocer imaginario produce ilusiones objetivas que mantienen en tensión la actividad psíquica. El campo de esta experiencia es el de las potencias sensibles inferiores. La «imagen de Cristo crucificado», por ejemplo, puede hacerse tan fuerte que toda el alma se centre en ella y sirva de motor en la andadura espiritual diaria.

El rapto de la razón opera dispositivamente, en el ámbito superior de la inteligencia. En él, no sólo cesan las operaciones de los sentidos exteriores, sino que también se le niega su acción a la virtud fantástica e imaginativa. La intensa meditación de una cosa —atributo divino, bondad de la Pasión etc.— revoca y abstrae a la inteligencia de cualquier otra cosa. El objeto de la meditación, así, es punto de aplicación y de atracción de la energía psíquica.

Donde la experiencia de Dios cobra su mayor altura es en el rapto de la mente. Ocurre éste en lo que los místicos llaman «hondón del alma» o «ápice de la mente». Y tiene como fundamento ontológico el ser-imagen-de-Dios que es el alma. Por el, la mente tiene capacidad natural de apreciar el Bien Infinito. Dios actúa de manera inmediata tocando al alma. Y, entonces, sobreviene el éxtasis que nos introduce de lleno en el orden sobrenatural.

Como puede observarse, el rapto, arrobo o éxtasis es un hecho relativo. Se trata de una actuación intensa de una potencia que lleva como consecuencia la debilitación o cesación del ejercicio simultáneo de otra. En nuestro caso, las potencias superiores, especialmente la del amor

32 *Conquista del espiritual...* 48.

Universidad Pontificia de Salamanca

a Dios hacen cesar en su ejercicio a las inferiores. En caso contrario, se tiene arrobo falso, pasmo o ahogamiento de espíritu.

En el éxtasis de la mente, pues, es donde el problema de la experiencia de Dios adquiere su auténtica hondura y plantea graves interrogaciones. En el éxtasis, se afirma que Dios toca el alma. ¿Se puede afirmar con toda seguridad que sea Dios y no una ficción proyectiva? ¿En ese toque, en qué dimensión ontológica se muestra el misterio divino?

Fr. Juan de los Angeles hace un conjunto de afirmaciones, dignas de analizar. En primer lugar, nos dice que el alma «siente el toque divino». Y describe de manera negativa lo que no es. De suerte, que el alma espiritual no quede enredada en los «falsos éxtasis». Y añade que el alma siente ese contacto divino de suerte que no puede comprender su modo ni puede investigar su origen. El contenido experiencial de dicho contacto despierta y eleva al entendimiento para conocer a Dios con admirable claridad, y arrebata y lleva la fuerza superior amativa para gozar de El eminentemente de manera fruitiva, gozosamente en quietud y paz [33]. El alma comprende y sabe que quien la toca es Dios, pero no acierta a saber cómo. Es la situación que Fr. Gil describe, al afirmar que en estas experiencias cesa la fe para dar paso a la visión y posesión amada de Dios. El hombre vive, así, arrebatado por Dios unos momentos de felicidad y bienaventuranza que no logra expresar en un lenguaje gramatical ordenado y coherente con la lógica cotidiana de lo temporal. De aquí que el místico exprese sus sentimentos con exclamaciones líricas, interjecciones, suspiros o se sumerja en un silencio pleno de significación pacífica y gozosa.

En segundo lugar, en el éxtasis descrito por Fr. Juan de los Angeles aparece un rasgo peculiar común a los grandes místicos franciscanos Francsco de Osuna y Bernardino de Laredo. El toque de Dios al alma se realiza sin mediación de creatura alguna. Ni creada ni increada. Y por cosas creadas se entiende toda cosa que no es Dios y por cosas increadas la potencia y la sabiduría increada y la distinción de las divinas Personas de la altísima Trinidad [34]. Todo lo cual parece conducir a la afirmación de que el término y el objeto de la experiencia mística unitiva es la «esencia inaccesible de la Divinidad». Su ser simplicísimo. El misterio trinitario se diluye en esta experiencia, en tanto en cuanto queda coimpilcado en la Divinidad Inefable. Y la persona de Cristo se convierte más que en *centro* de la vida espiritual cristiana en *camino y medio*. Camino y medio hacia la Luz Infinita de Dios que se trueca en Tiniebla cegadora para los ojos del alma contemplativa. Fr. Juan de los Angeles, en este sentido, describe como éxtasis modélico el de San Francisco de Asís en el Monte Alvernia y que se enmarca en aquellas dos preguntas: ¿Quién eres Tú y quien soy yo, pecador pobrecillo? [35].

En el centro de esta visión del éxtasis o experiencia mística de Dios transmitido por Fr. Juan de los Angeles, se manifiesta de nuevo su de-

33 A. Torro, *op. cit.*, 255-67.
34 V. Muñiz, *El misterio trinitario*... 71-73. En Fr. Juan de los Angeles, *Lucha espiritual*... 308.
35 V. Muñiz, *Presencia de San Francisco*... 619-22.

Universidad Pontificia de Salamanca

pendencia de Dionisio Areopagita. Y, con ello, retomamos el propósito inicial del estudio, para concluirlo con las siguientes consideraciones:

1ª. El neoplatonismo llega a Fr. Juan de los Angeles a través de Dionisio Areopagita, tamizado y clarificado por místicos franciscanos. Especialmente San Buenaventura, Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo.

2ª. El Dios de la experiencia mística, tanto en Donisio Areopagita como en Fr. Juan de los Angeles, es Luz-Infinita, Bondad inefable, Caridad perfecta que se pierde en el misterio insondable de la unidad simplicísima de su ser. Es éste un tema abierto para un posterior estudio.

3ª. La visión mística de Fr. Juan de los Angeles se encuentra más vecina al teocentrismo de Oriente, defendido por W. Lossky en su interpretación de Dionisio Areopagita, que el tan puesto de relieve «cristocentrismo latino».

VICENTE MUÑIZ RODRIGUEZ

Universidad Pontificia de Salamanca