Análisis de la *mirada* como cadena cohesiva léxica en el conjunto estrofa-comentario de las liras 10, 11 y 12 de *Cántico Espiritual «B»* de San Juan de la Cruz

«Seeing» as lexical cohesive chain in lyres 10, 11 and 12 and their commentaries in St. John of the Cross' Spiritual Canticle second redaction

Fabio Samuel Esquenazi
Universidad de Buenos Aires
ISER – Instituto Superior de Estudios Religiosos
esquenazi@filo.uba.ar

CC BY NC SA

Received: 20.III.2014
Accepted: 14.X.2014

Abstract

This paper was written in the context of our PhD research, in which we postulate the similar symbolization of «seeing» in both the mystical language of John of the Cross and the central corpus of Jewish mysticism, the Sefer Ha-Zohar. The article strives to demonstrate the relevance of the choice of functionalist theoretical model of Halliday to analyse the «mirada» as a lexical cohesive chain in lyres 10, 11 and 12 and their commentaries of the second redaction of Spiritual Canticle of St. John de la Cruz, addressing, firstly, the specific characteristics of mystical language and, secondly, the central tenets of Systemic Functional Linguistics.

Key words: Canticle, seeing, Halliday, lexical cohesive chain.

Resumen

El presente trabajo se inscribe en el contexto de la investigación doctoral que llevamos adelante, en la que postulamos la semejanza en el modo de configuración simbólica de la *mirada* en el lenguaje místico de Juan de la Cruz y en el corpus central de la mística judía, el Sefer Ha-Zohar. El artículo intenta demostrar la pertinencia de la elección del modelo teórico funcionalista de

Ianua. Revista Philologica Romanica
Vol. 14, issue 1 (2014): 41–68
ISSN 1616-413X
http://www.romaniaminor.net/ianua/

© Romania Minor

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Halliday como herramienta de análisis de dicho símbolo, en términos de una cadena cohesiva léxica para el conjunto estrofa–comentario de las liras 10, 11 y 12 de la segunda redacción de *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, abordando, en primer lugar, las características específicas del *lenguaje místico* y, luego, los postulados centrales de la Lingüística Sistémico Funcional.

Palabras clave: Cántico, mirada, Halliday, cadena cohesiva léxica.

Índice

1 Consideraciones preliminares
2 Nueva contextualización y esquema referencial
3 Aplicación del enfoque de la LSF al corpus seleccionado. Esquema
4 Paradigma *mirada* y serie discursiva por conjuntos estrofa/comentario
5 Cadenas cohesivas léxicas para *mirada*
6 Reconstrucción de opciones realizadas por conjuntos estrofa/comentario
7 Justificación de las opciones, características que adquieren y recursos cohesivos empleados
8 Observaciones
9 Conclusiones
Referencias
Anexo: Corpus Declaraciones Canciones X, XI y XII, con referencias sintagmáticas

1 Consideraciones preliminares: Pertinencia de un abordaje del lenguaje místico sanjuanista desde los parámetros de la Gramática Sistémico-Funcional de Michael Halliday y Ruqaiya Hasan

El presente trabajo se inscribe en el contexto de la investigación doctoral que llevamos adelante, en la que postulamos la semejanza en el modo de configuración de la *mirada* en el lenguaje místico de Juan de la Cruz y en el corpus central de la mística judía.[1] Para comprender la pertinencia de la elección del modelo teórico funcionalista de Halliday como herramienta posible de análisis para el conjunto textual que nos ocupa, es necesaria una doble —aunque breve— contextualización, como intentaremos a continuación. En primer lugar, la vinculada con las características específicas del *lenguaje místico*; luego, la referida a los postulados centrales de la Lingüística Sistémico Funcional o LSF.

[1] Esquenazi (2007, en curso).

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

1.1 El lenguaje místico y su especificidad en Juan de la Cruz

Hablar de *lenguaje místico* es hablar de una materialidad escrita que excede largamente las posibilidades del lenguaje asertivo, toda vez que refiere una experiencia que se halla, por definición, «fuera del lenguaje». Como sabemos, el moderno análisis filológico, a partir de los trabajos vinculados con la inefabilidad de la experiencia mística aparecidos en la década de los '60, como los de Guillén (1962, 95–142) o Yndurain (1969, 11–21), y muy particularmente con la bibliografía crítica publicada con ocasión del cuarto centenario de la muerte de Juan de la Cruz (1991),[2] vio enriquecido su campo de trabajo al enfrentarse con la necesidad de profundizar en la paradójica realidad de un lenguaje técnicamente definido como «místico» o «apofático», característico de los antiguos tratados de teología negativa, utilizado por los místicos como única alternativa posible para comunicar una experiencia (y el conocimiento vinculado con dicha experiencia), por definición, inefables.

En el caso específico del Reformador del Carmelo, y en el contexto de la especial atención que ha despertado su figura,[3] debe rescatarse el hecho de que su obra salió fortalecida y enriquecida luego del asedio a que fuera sometida por un sinnúmero de análisis intertextuales, lingüísticos, retórico-estilísticos, estructuralistas, comparatistas, ecdóticos y genológicos. A los fines de nuestro proyecto —y del presente trabajo—, entre los resultados de mayor interés que han surgido como consecuencia de dicho encuentro, figuran:

1. La aceptación, compartida por los especialistas más sólidos, de Juan de la Cruz como un escritor equiparable en lo esencial a sus contemporáneos, con una obra pasible de ser analizada metodológicamente desde presupuestos científicos (Sesé 1992, 47–76).

2. Su final reconocimiento como modelo de escritor místico (Mancho Duque 1992, 525–530), es decir, como un autor que, habiendo experimentado un estado teopático, y tras superar la afasia propia de la *unio mystica* (entendida en la tradición cristiana como *cognitio Dei experimentalis*),[4] procura y consigue comunicar al menos parcialmente su experiencia, en un posterior momento de recuperación hermenéutica, recurriendo a una fina elaboración de su instrumento comunicativo —su poesía y sus comentarios—, mediante el uso de un lenguaje específico[5] y con una creatividad propia de su conciencia de aislamiento (Rossi 1996, 39–48). En este sentido,

[2] Véase Diego Sánchez (1993).

[3] Baste recordar lo que Diego Sánchez expresa en la «Introducción» de su *Bibliografía Sistemática de San Juan de la Cruz*, obra que, por lo demás, cuenta con más de seis mil trescientas entradas: «No es una exageración decir que [nuestro autor]... constituye hoy un caso de efervescencia bibliográfica. Lo que un estudioso [refiriéndose a Cristóbal Cuevas García] afirma de Cervantes, [en el sentido de que] "sufre una desmesura bibliográfica", con no menor veracidad se puede decir del místico castellano» (Diego Sánchez 2000, 19).

[4] Para el estudio de la estructura y tipología de los fenómenos místicos, la mística en las grandes religiones orientales y proféticas, y las formas no religiosas de mística, véase particularmente Velasco (1999, 83–249).

[5] Para la especificidad del lenguaje «apofático» o «místico», véase de Certeau (1964, 267–291 y 1982, 179–208). Asimismo, Baldini (1990). En nuestro idioma —y en relación con el fontivereño—,

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

la moderna crítica literaria ha abandonado la perspectiva de una poesía compuesta en momentos de éxtasis o arrobamiento místico, y ha insistido en la voluntad de estilo apreciable en todo el proceso compositivo de Juan de la Cruz (Cuevas García 1993b y 1993c; García de la Concha 1970, 371–408).

3. Una adecuada profundización de las ideas esbozadas ya en 1924 por Jean Baruzi[6] en cuanto a la polisemia, al carácter fundacional, al dinamismo y la raíz afectiva que tiene el símbolo en la obra del fontivereño. Esto se ha traducido en la convicción —apreciable en la crítica académica moderna— de que no es sólo el sistema metafísico, ni son los temas o los símbolos que elige este carmelita los que confieren valor, cohesividad y autonomía a su obra, sino la experiencia única de la que nacen. De tal modo, los acercamientos filológicos más recientes han logrado superar finalmente, en palabras de Vilanova (1995, 52) «el error de los lectores "sistemáticos" [de] tratar en términos de ideas las cuestiones sugeridas por el texto, [así como la tentación] de los lectores "simbólicos" [de] tratarlas en términos de contenido, [acentuando] más el símbolo que la experiencia que lo justifica». Se ha entendido, en definitiva, que Juan de la Cruz, como todos los místicos, «habla de modo diverso, porque habla de experiencia» (Vilanova 1995, 49).

4. Finalmente, la certeza de que para entender en este autor el uso místico de la lengua debe atenderse, quizá como en ningún otro, a la jerarquización simbólico-sensorial de su escritura. En particular a partir de los trabajos de Wilhelmsen (1986; 1993, 175–212), comprendemos mejor en él la profunda vinculación entre percepción espiritual e imagen poética, inscripta en el más amplio marco de relaciones entre experiencia y expresión, particularmente la preeminencia que este «doctor de las nadas» otorga al sentido del oído en el plano natural y en el plano místico.

Ahora bien, a pesar de lo expresado hasta la fecha no sólo no se ha prestado suficiente atención a la centralidad, equiparable con la del oído, que a nuestro juicio ocupa la *mirada* en la doctrina sanjuanista de los sentidos espirituales, sino tampoco a la simultaneidad del proceso de configuración de su «mirar» de contemplativo con la sutil transformación amorosa que experimenta —en términos de B. Sesé— el «sujeto místico» (Sesé 1995, 81) en su escritura, algunas de cuyas «marcas» procuramos identificar en nuestra investigación.

Cuevas García (1993a); Valente (1991, 60–70 y 76–84); Lledó (1995, 99–122); Sánchez Robayna (1995, 153–160); y Pacho (1995, 197–219).

[6] Baruzi (2001).

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

1.2 Pertinencia del funcionalismo de Halliday para nuestro acercamiento

Para el trabajo de identificación señalado, los postulados del modelo integrador de descripción lingüística de Halliday[7] se presentan, a nuestro juicio y por varios motivos, como los más adecuados. En primer lugar, porque para esta escuela resulta fundamental el estudio de *corpora* concretos, es decir, de auténticas muestras de lenguaje en contexto, pues, según sostiene, las funciones que la lengua cumple en un contexto sociocultural determinan su estructura fonológica, gramatical y semántica. En segundo lugar, porque, de acuerdo con el modelo teórico funcionalista, el análisis contextual, si es detallado, permite comprender los usos de la lengua y explicar las elecciones lingüísticas de un texto. Así, el marco teórico y las herramientas provistas por la LSF permiten explicar no sólo ciertas características internas de un lenguaje a partir de su diversidad funcional, sino también cómo construye y expresa significado un texto, al comprender en su análisis niveles abstractos, como el ideológico, y aquellos más concretos, como las palabras o las estructuras del entramado textual. Todas estas particularidades resultan por demás convenientes si se tienen en cuenta la *excepcionalidad* del lenguaje místico —vinculado con una experiencia por demás excepcional— y, en el caso de Juan de la Cruz, la *propedéutica* propia de su función de director espiritual, que también animó su escritura. En sus palabras:

> Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas —por habérmelo ellos pedido a quien Dios hace merced de meter en la senda de este Monte—, los cuales, como ya están bien desnudos de las cosas temporales deste siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu.
>
> (*Subida del Monte Carmelo*, Prólogo, § 9. *Obras*, 91)

De este modo, si, como sostienen Halliday y Hasan, el texto es una forma de comportamiento social y es portador de ideología y de un contexto cultural, la relación que el modelo funcionalista establece entre *características contextuales* (ideología, situación tipo, contexto de cultura y contexto de situación) y *tipos de significados* presentes en un texto, proporciona un modo de aproximación sólido para explicar —desde la perspectiva parcial de las *elecciones lingüísticas*— un lenguaje específico y complejo como el de Juan de la Cruz, resultado de la recuperación hermenéutica que procura luego de una experiencia que lo excede y de la intención mistagógica propia de su vocación de maestro de espíritus.

Es necesario aquí dejar en claro otros presupuestos del funcionalismo y el recorte que practicaremos en nuestro enfoque. De las posibles aplicaciones de la teoría que Halliday propone en su *Introduction to Functional Grammar* (1994: xxix–xxx), rescatamos tres: la comprensión del texto poético y la naturaleza del arte verbal; el estudio de la relación entre lenguaje y situación; y, particularmente, el papel del lenguaje en la vida de un individuo como sujeto de experiencia,

[7] Para los postulados fundamentales y los principales desarrollos de la teoría, Halliday (1976; 1994; 2005; 2006), Hasan (1995), Halliday & Matthiessen (2004) y Halliday & Hasan (1976; 1989).

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

aspectos estos últimos que tendrán un especial desarrollo en *Construing Experience through Meaning: A Language-based Approach to Cognition* (1999). Asimismo, entendemos por *texto* —con Halliday— una unidad gramatical que representa el conjunto de opciones realizadas, es decir, de recursos que un escritor —o un hablante— utilizan de manera efectiva. Tales recursos dependen del *sistema de opciones* que ese escritor o ese hablante desarrollan por su condición de usuarios de una lengua en una comunidad determinada. Dicho sistema de opciones constituye no sólo el potencial de significado que permite caracterizar un lenguaje, sino una *gramática* que hace posible mostrar cómo los usuarios interactúan con su contexto sociocultural mediante la combinación de diferentes tipos de recursos. La combinación específica de éstos dará lugar a las *estrategias discursivas* puestas en juego por aquellos (Menéndez 2000; 2005). En definitiva, como claramente señala este último autor:

> La tarea [...] del analista del discurso es la reconstrucción analítica de las estrategias discursivas que el hablante/escritor pone en funcionamiento, produciendo un discurso en una situación determinada dentro de una comunidad y cultura específicas.
>
> (Menéndez 2007, 2)

Pues bien, este tipo de aproximación es el que nos interesa conceptualmente, sin perder de vista los enfoques o perspectivas a partir de los cuales el modelo mayor del *Análisis Pragmático del Discurso* entiende la síntesis entre recursos presentes en el sistema de la lengua y géneros presentes en el sistema social, con sus respectivos dominios y unidades de análisis: el *gramatical*, el *discursivo* y el *crítico*. Recordemos que la característica dominante del primero es la *variabilidad*, entendida como sistema de opciones lingüísticas disponibles; que para el segundo lo es la *negociabilidad*, en cuanto combinación de opciones realizadas como estrategias discursivas; y que la perspectiva crítica reconoce en la *adaptabilidad* la inscripción sociocultural del texto a partir de la interpretación crítica que el analista pone en práctica. De igual modo, tres son las disciplinas —complementarias— que abordan los objetos privilegiados por cada perspectiva: la gramática —que *describe* el sistema—, el análisis del discurso —que *explica* cómo operan las estrategias—, y, por último, el análisis crítico del discurso —que *interpreta* los efectos de las series discursivas en el interior de la sociedad— (Fairclough 2003). De los tres enfoques señalados nos centraremos, por conveniencia metodológica, sólo en el gramatical y el discursivo, y, de modo más restringido, en la cadena cohesiva léxica del sintagma *mirada*, según la peculiar configuración que adquiere en la escritura de Juan de la Cruz. Nuestro presupuesto de base es que la *cohesividad léxica* es clave central de interpretación lingüística para comprender no sólo la especificidad del lenguaje místico, ese «langage dont la réthorique même se vent pratique spirituelle» (Harl 1977, 34), sino también la conformación de la *mirada* en la obra sanjuanista, en cuanto símbolo de centralidad análoga a la del oído.

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

2 Nueva contextualización y esquema referencial

La peculiaridad e importancia de la *mirada* como cadena cohesiva léxica, tal como se aprecia en las liras 10, 11 y 12 de la segunda redacción de las *Canciones entre el alma y el Esposo*, se vincula no sólo con la construcción dual, tan rica y polémica del conjunto estrofa-comentario —común a todos los *poemas mayores* del fontivereño—,[8] sino con la *oportunidad* de su aparición. Veamos.

Toda la obra poética de este místico carmelita, de modo especial las *Canciones*, está profundamente atravesada por la temática de los ojos, la visión y la mirada. J. Á. Valente, en su lúcido análisis de la canción XI, eje argumental del *Cántico* (Valente 1991, 80–81), cuyos postulados deberían ser revisitados para la hermenéutica de todo el corpus sanjuanista, nos muestra cómo en Juan de la Cruz la dinámica de la unión transformante es principalmente una dinámica de la visión:

> La canción XI, punto de cesación del movimiento [de búsqueda anhelante del Amado], es la identificación del lugar escondido, el término de la busca. El Amado ha huido hacia adentro [. . .] hacia el fondo o sustancia del alma. La Amada lo lleva en sus entrañas. Pero no lo lleva a modo de imagen —las imágenes se han extinguido— sino a modo de mirada: «los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados». La Amada se constituye en su interior —entrañas— como mirada del Amado. Está la Amada grávida de una mirada. Pide a la fuente que refleje no una imagen, sino una mirada. Pide a la fuente que la ayude en su alumbramiento, que es el alumbramiento de un mirar. El alumbramiento del mirar del otro: del otro de sí, del infinitamente otro que la constituye. **No pide ver, pide ser vista**. Porque la plenitud del ser es ser plenamente en la mirada del Amado. Y el Amado, al verla a ella, que no es más en el centro de sí —entrañas— que ojos del Amado, se ve a sí mismo. Amado y Amada se ven en una sola mirada. La unión se consuma en la visión.
>
> (Valente 1991, 81, con nuestro destacado)

Sin embargo, esta metamorfosis amorosa causada por la mirada del Amado que permite al alma convertirse en partícipe de la dimensión divina, no sólo implica una exigencia de «exclusividad en la relación entre la amante [la esposa] y el Amado, [pues] tanto el deseo erótico como el místico aspiran a la totalidad de su objeto» (Jiménez 1995, 298),[9] sino que, particularmente, trae aparejada una «transfiguración de los sentidos», apreciable en todos los poemas mayores y «declaraciones» de nuestro autor, v. gr., en *Llama*: ¡Oh lámparas de fuego, / en cuyos resplandores / las profundas cavernas del sentido, /que estaba oscuro y ciego, / con extraños primores / calor y luz dan junto a su querido! (*Llama de amor viva*, Canc. 3, 13-18. Jiménez 1995, 299). Dirá aquí Jiménez:

[8] Véase al respecto, muy especialmente y en estrecha vinculación con nuestro enfoque, Ly (1995).

[9] Véase asimismo López-Baralt (2006, 175–178), donde la autora da cuenta de que la imagen central de la estrofa XI de *Cántico «A»* [XII, en la segunda redacción] ha sido asociada también a místicos sufíes.

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

> A través de esa llama, a través de las lámparas de fuego que, al mismo tiempo llagan y causan herida, se convierten, también [dichos sentidos] en fuente luminosa, en luminosidad, [...] aunque en este caso se niegue el idealismo platónico, para plantear en cambio una reivindicación cristiana de su valor.
>
> (Jiménez 1995, 299)

Pues bien, aquel alumbramiento y esta transfiguración se dan, estructuralmente, en un doble contexto. Por un lado, como adelantamos, dentro del esquema mayor estrofa-declaración con el que Juan de la Cruz glosa en prosa su poesía por interés personal (como ejercicio de comprensión de su propia experiencia), y propedéutico (con la intención de «explicar» sus «dichos de amor» a quienes dirige espiritualmente). Por otro lado, en el caso específico de la Canción 12 de *Cántico «B»* —correspondiente a la 11 de la primera redacción—, como **apoteosis de una secuencia** a la que aplicaremos los postulados funcionalistas de Halliday, precedida por las estrofas 10 y 11 en las que se verifica más intensamente la queja de amor y su justificación, secuencia que la estrofa 12 corona identificando el lugar del encuentro final de los amantes.

3 Aplicación del enfoque de la LSF al corpus seleccionado. Esquema

3.1 Corpus

Cántico espiritual, segunda redacción (1584).

3.2 Segmentación

Canciones 10, 11 y 12, que reproducimos:

10. *Apaga mis enojos, / pues que ninguno basta a deshacellos, / y véante mis* ***ojos****, / pues eres* ***lumbre*** *dellos, / y sólo para ti quiero tenellos*. (*Obras*, 605)

11. *Descubre tu* ***presencia*** */ y máteme tu* ***vista*** *y* ***hermosura****; / mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la* ***figura***. (*Obras*, 607)

12. *¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los* ***ojos deseados*** */ que tengo en mis entrañas dibuja dos!* (*Obras*, 612)

3.3 Selección léxica y justificación

La reconstrucción de opciones lingüísticas realizadas para el sintagma *mirada*, que deviene símbolo en la escritura de Juan de la Cruz,[10] ofrece un modo de

[10] Véanse a este respecto las referencias de López-Baralt (1990, 262–266; 2006, 175–186), y Mancho Duque (1982, 176–182).

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

recuperación hermenéutica —limitado, pero privilegiado— de la experiencia a-racional por la que atravesó su autor, en el contexto de un lenguaje cercano al de la antigua tratadística de la teología negativa y particularmente permeable al refinamiento del simbolismo judío, condicionado y potenciado por el peso del segundo mandamiento bíblico que prohibía la representación pictórica.[11] Este proceso tiene especial densidad significativa en el conjunto estrófico conformado por las canciones X–XI y XII de la segunda redacción (conocida como *Cántico B* —CB—), eje argumental que condiciona toda la dinámica de las *Canciones*, de modo particular en esta reescritura de la versión original (conocida como *Cántico A* —CA—), que conserva en lo esencial, a pesar de ser una reelaboración teológica, los elementos necesarios para la reconstrucción hermenéutica que postulamos. Dicha recuperación permite apreciar, como veremos en los diagramas de § 6, cómo Juan de la Cruz privilegia el recurso cohesivo de la sinonimia para la construcción de la mirada, con un desarrollo textual muy peculiar, resultado de un complejo —por impensado— juego verbal de equivalencias, que habitualmente no responden a metáforas *esperables*,[12] propio de la retórica analógica y simbólica del lenguaje místico.

4 Paradigma *mirada* y serie discursiva por conjuntos estrofa/comentario

Canción X: *ojos*, *lumbre*.

Declaración: *ojos de su alma; luz en que ellos miran; presencia, agua fresca, fuego de amor; lumbre; clara visión de Dios, lumbre del cielo, Hijo de Dios, vista, lumbre de Dios, presencia de sí espiritual, visos de su divinidad y hermosura, presencia oscura, sumo bien, hermosura encubierta*.

Canción XI: *presencia*; *vista*, *hermosura*; *figura*.

Declaración: *gloriosa vista de su divina esencia; visos entreoscuros de su divina hermosura; gloria; rostro; salud del alma; amor de Dios; figura; Esposo; Verbo; Hijo de Dios; resplandor de su gloria; figura de su sustancia; visear; volverse a la misma fe*.

Canción XII: *ojos deseados*.

Declaración: *de su Amado luz; manifestación de gloria; ojos; rayos y verdades divinas; verse en Dios; dibujo de transformación en esta vida; parecer delante la cara de Dios*.

[11] Como sostenemos en las consideraciones preliminares de nuestra investigación doctoral Esquenazi (2007, en curso).

[12] Como cuando asocia, sin apoyatura textual, el *mirar de Dios* con *salud del alma*, *amor de Dios* y *dibujo de transformación*; lo que sí se explica intertextualmente con la cláusula central «**el mirar de Dios es amar**» y sus variantes, eje del pensamiento sanjuanista (véase CA 22,5 —aparición original—, 32,6; CB 19,6 y 31,5).

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

5 Cadenas cohesivas léxicas para *mirada*

5.1 Estrofa 10 (queja de amor)

Cadena ▽	«ojos»
	«lumbre»
	«presencia»
	«agua fresca»
	«fuego de amor»
	«Hijo de Dios»

5.2 Estrofa 11 (justificación de la queja)

Cadena ▽	«presencia»
	«vista y hermosura»
	«visos»
	«gloria»
	«rostro»
	«salud del alma»
	«amor de Dios»
	«Verbo»
	«resplandor de su gloria y figura de su sustancia»
	«visear»

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

5.3 Estrofa 12 (*locus absconditus*; término de la búsqueda)

	«ojos deseados»
	«luz [de su Amado]»
	«manifestación de gloria»
	«rayos y verdades divinas»
Cadena ▽	«unión de amor»
	«dibujo de transformación»
	«fuente viva»
	«parecer [. . .] delante la cara de Dios»

6 Reconstrucción de opciones realizadas por conjuntos estrofa/comentario

Canción X

Opción realizada (texto)	Opción potencial	Condicionamiento
ojos	Yo	Contextual
lumbre	Luz	Contextual
presencia	Figura	Intertextual
agua fresca	fuente	Intertextual
fuego de amor	Llama	Intertextual
Hijo de Dios	Amado, luz	Intertextual

Canción XI

Opción realizada (texto)	Opción potencial	Condicionamiento
presencia	figura; ser encubierto	Intertextual
vista y hermosura	visión	Intertextual
visos	vislumbres; rastros	Intertextual
gloria	figura; presencia	Intertextual
rostro	figura; tus ojos	Intertextual
salud del alma	mirar de Dios	Intertextual
amor de Dios	mirar de Dios	Intertextual
Verbo	Amado	Contextual
resplandor [. . .] y figura [. . .]	versículos para luz, mirada y presencia	Intertextual
visear	vislumbrar; reconocer	Contextual

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Canción XII

Opción realizada (texto)	Opción potencial	Condicionamiento
ojos deseados	tu mirada	Intertextual
luz [de su Amado]	mirada; ojos	Contextual
manifestación de gloria	presencia; figura	Contextual
rayos y verdades divinas	mirada; presencia	Intertextual
unión de amor	transformación	Contextual
dibujo de transformación	matrimonio espiritual	Intertextual
fuente viva	presencia; figura	Contextual
parecer [. . .] delante la cara de Dios	versículos para aparecer o dejarse ver	Intertextual

7 Justificación de las opciones, características que adquieren y recursos cohesivos empleados

Canción X

Opción realizada (texto)	Justificación	Características	Recurso
ojos	Contexto cognitivo	Convención genérica	Palabra general
lumbre	Contexto cognitivo	Convención genérica	Palabra general
presencia	Contexto cultural	Intertextualidad explícita	Repetición
agua fresca	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
fuego de amor	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
Hijo de Dios	Contexto cultural	Intertextualidad explícita	Colocación

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Canción XI

Opción realizada (texto)	**Justificación**	**Características**	**Recurso**
presencia	Contexto cultural	Intertextualidad explícita	Repetición
vista y hermosura	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
visos	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
gloria	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
rostro	Contexto cultural	Intertextualidad explícita	Sinonimia
salud del alma	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
amor de Dios	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
Verbo	Contexto cultural	Convención genérica	Palabra general
resplandor [. . .] y figura [. . .]	Contexto cultural	Intertextualidad explícita	Colocación
visear	Contexto cognitivo	Convención genérica	Palabra general

Canción XII

Opción realizada (texto)	**Justificación**	**Características**	**Recurso**
ojos deseados	Contexto cultural	Intertextual implícita	Sinonimia
luz [de su Amado]	Contexto cognitivo	Convención genérica	Sinonimia
manifestación de gloria	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
rayos y verdades divinas	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
unión de amor	Contexto cognitivo	Convención genérica	Colocación
dibujo de transformación	Contexto cultural	Intertextualidad implícita	Sinonimia
fuente viva	Contexto cognitivo	Convención genérica	Colocación
parecer [. . .] delante la cara de Dios	Contexto cultural	Intertextualidad explícita	Colocación

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

8 Observaciones

Llegados a este punto, ¿qué podemos inferir del análisis de opciones lingüísticas de la apoteosis mística del conjunto estrófico elegido? Básicamente, tres cosas:

En primer lugar, la importancia que en el proceso de construcción de la *mirada* adquiere la cohesividad, en particular el recurso a la sinonimia.

En segundo lugar, la evidencia de que esta opción privilegiada por la sinonimia —al tratarse de la reconstrucción simbólica de un *exceso*—, es el correlato de una intertextualidad tan *desbordada* como la experiencia que se procura recuperar, necesariamente, de manera casi paroxística.

Por último, una prueba —entre otras— de que el proceso de construcción/recuperación de la mirada, presente en la mayoría de los *corpora* seleccionados para nuestra investigación, se verifica en Juan de la Cruz de manera superlativa debido a su doble condición de místico experimental y poeta de sorprendente manejo de recursos. En el caso particular de la escritura de este carmelita dicho proceso tiene lugar, como sostenemos, en el contexto de una sutil transformación de todos los *sentidos espirituales*, dentro del cual la *mirada* adquiere preeminencia como consecuencia del mirar del «otro» (el «Amado»), causa y fin último de la búsqueda amorosa que da sentido a su existencia.

Ahora bien, ¿cómo llegamos a esta conclusión, y, en especial, por qué hablar de **apoteosis mística** en nuestra segmentación? Digamos aquí que, si como sostiene Menéndez (2010, 222) al ahondar en los lineamientos generales de la LSF, **discurso** no es otra cosa sino **sujeto más texto**, y si el sujeto discursivo es una construcción que se produce en el discurso al incorporar **la dimensión pragmática** o **semántico-discursiva**, no hay motivos para no considerar al sujeto místico que se construye en este corpus —un «ser desbordado por una voz [y] una presencia», en palabras de Sesé (1995, 82)— como paradigma de sujeto discursivo, atravesado, constituido y transfigurado precisamente por dicha presencia, en este caso la mirada divina. Por su parte, en el caso específico de Juan de la Cruz —como en ciertos pasajes del *Zohar*— puede hablarse de *apoteosis* por la sencilla razón de que lo que en su escritura reconstruye es la más estricta, profunda y fruitiva consumación del deseo, como se aprecia en el parágrafo 5 de la Canción XII de nuestra selección, cuando nos dice: «Y llama aquí ojos a estas verdades por la grande presencia que del Amado siente, que le parece la está ya siempre mirando».

¿No es acaso una mirada el modo más perfecto de estar presentes? Leído así entendemos sin dificultades cómo un lenguaje en teoría indecible pero *dicho* paradójicamente «a través de metáforas, alegorías, hipérboles, prosopopeyas, apóstrofes, perífrasis [...], a sabiendas de lo imposible del intento de explicar la experiencia mística» (Egido 1995, 165), encuentra en el mirar el modo más perfecto de clausurar una búsqueda que deviene, tras el fracaso racional, en **comprensión a través del ser visto o mirado**.

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

9 Conclusiones

Por lo expuesto, en particular por tratarse de un enfoque que permite reconstruir opciones con especial atención al contexto de experiencia, la LSF se presenta como una herramienta adecuada de abordaje lingüístico para el análisis del lenguaje místico, en particular para los procesos de construcción simbólica que lo caracterizan. Si Juan de la Cruz, en su intento por *reconstruir* una experiencia en principio inenarrable, recurre a la poesía (a *su* poesía personalísima) y a la prosa poética de los comentarios al enfrentarse con el *límite del lenguaje* (Ly 1995, 222 y 245), sólo nos queda apelar a un enfoque que permita, al menos, *reconstruir lo recuperado*, esto es, la trama textual de procesos cognitivos que desembocan en este carmelita —como en la exégesis mística judía del *Zohar*— en la centralidad de la mirada de Dios para la constitución como sujeto.

De este modo, el funcionalismo de Halliday resulta una herramienta eficaz para demostrar lingüísticamente no sólo la centralidad de la mirada en nuestro autor, sino también en ciertos textos capitales de la mística judía como el Sefer ha-Zohar, en el que se insiste muchas veces que quien contempla los misterios de la *Torá* es llamado por la Escritura el *maskil* («el iluminado», no simplemente «aquel que sabe»), cuya raíz *ski* tiene en hebreo igual connotación que el griego *theoria* y el latín *contemplatio*, esto es, **el entendimiento a través de la mirada** (Esquenazi 2011; 2012, 7).

Referencias

Baldini, Massimo (1990): *Il linguaggio dei mistici*. Brescia: Queriniana.

Baruzi, Jean (2001): *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León. [Tardía traducción al español de *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1924.]

Certeau, Michel de (1964): «Mystique au XVIIe siècle: le problème du langage mystique.» In: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Age au siècle des Lumières*. Paris: Aubier, tomo 2, 267–291.

Certeau, Michel de (1982): *La fable mystique. XVI-XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.

Cuevas García, Cristóbal (1993a): «San Juan de la Cruz y la trasgresión de la norma expresiva.» In: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 49–73.

Cuevas García, Cristóbal (1993b): «Estudio literario.» In: A. García Simón [dir.], *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 125–201.

Cuevas García, Cristóbal (1993c): «La poesía de San Juan de la Cruz.» In: A. García Simón [dir.], *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 283-313.

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Diego Sánchez, Manuel (1993): *San Juan de la Cruz. Bibliografía del IV Centenario de su muerte (1989–1993)*. Roma: Teresianum.

Diego Sánchez, Manuel (2000). *Bibliografía Sistemática de San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE.

Egido, Aurora (1991): «Itinerario de la mente y del lenguaje en San Juan de la Cruz.» *Voz y letra* II/2:59–103.

Egido, Aurora (1995): «El silencio místico y San Juan de la Cruz.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 161–195.

Esquenazi, Fabio Samuel (2007, en curso): *La mirada en el lenguaje místico de San Juan de la Cruz y en la Cábala hebrea*. Tesis Doctoral. Universidad de Buenos Aires.

Esquenazi, Fabio Samuel (2011): «Con los ojos en la parábola. La mirada en la fuente del Cántico sanjuanista y en el relato de la Princesa de Sefer ha-Zohar.» *Revista Chilena de Literatura* 78:223–234.

Esquenazi, Fabio Samuel (2012): «San Juan de la Cruz, un maskil o "sabio lleno de ojos".» In: María Mercedes Rodríguez Temperley, Santiago Disalvo, Virginia Bonatto, Florencia Bonfiglio, Daniela Chazarreta, Ely di Croce, Evelyn Hafter, Giselle Rodas & María Paula Salerno [ed.], *Actas IX Congreso Argentino de Hispanistas «El Hispanismo ante el Bicentenario». La Plata, Argentina: 27–30 de abril de 2010*. Online: Asociación Argentina de Hispanistas; Universidad Nacional de La Plata, 8 p. URL: <http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas/esquenazi-fabio-samuel.pdf/view>. [ISBN 978-950-34-0841-4]

Fairclough, Norman (2003): *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. London: Routledge.

García de la Concha, Víctor (1970): «Conciencia estética y voluntad de estilo en San Juan de la Cruz.» *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* 46:371–408.

Guillén, Jorge (1962): «Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico.» En: *Lenguaje y poesía. Algunos casos españoles*. Madrid: Revista de Occidente, 95–142.

Halliday, Michael A. K. (1976): *System and function in language. Selected papers*. Gunther Kress [ed.]. Oxford: OUP.

Halliday, Michael A. K. (1994): *An introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.

Halliday, Michael A. K. (2005): *On grammar*. London: Continuum.

Halliday, Michael A. K. (2006): *Linguistic studies of text and discourse*. London: Continuum.

Halliday, Michael A. K.; Hasan, Ruqaiya (1976): *Cohesion in English*. London: Longman.

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Halliday, Michael A. K.; Hasan, Ruqaiya (1989): *Language, text and context*. Oxford: UP.

Halliday, Michael A. K.; Matthiessen, Christian M. I. M. (1999): *Construing experience through meaning: A language-based approach to cognition*. London: Cassell.

Halliday, Michael A. K.; Matthiessen, Christian M. I. M. (2004): *An introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.

Harl, Marguerite (1977): «Le langage de l'experience religieux chez les Pères grecs.» In: Franco Bolgiani [ed.], *Mistica e retorica*. Firenze: Olschki, 5–34.

Hasan, Ruqaiya (1995): «The conception of context in text.» In: P. Fries & G. Michael [ed.], *Discourse in society: Systemic functional perspectives*. Norwood: Ablex, 183–296.

Jiménez, José (1995): «Luz y trasfiguración.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 293–304.

Lledó, Emilio (1995): «Juan de la Cruz: Notas hermenéuticas sobre un lenguaje que se habla a sí mismo.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 99–122.

López-Baralt, Luce (1990 [1985]): *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión.

López-Baralt, Luce (2006): «A zaga de tu huella.» In: Luce López-Baralt (en colaboración con Reem Iversen), *La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*. Madrid: Trotta.

Ly, Nadine (1995): «La poética de los Comentarios (algunos rasgos lingüísticos).» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 221–245.

Mancho Duque, María Jesús (1982): *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz, estudio léxico-semántico*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Mancho Duque, María Jesús (1992): «San Juan de la Cruz, prototipo de escritor místico.» *Iglesia Viva* 161:525–530- [Recogido en *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Madrid: FUE, 1993, p. 15–24.]

Menéndez, Salvio Martín (2000): «Estrategias discursivas: principio metodológico para el análisis pragmático del discurso.» In: J.J. de Bustos & P. Chareadeau [ed.], *Lengua, discurso, texto (I Simposio Internacional de Análisis del discurso)*. Madrid: Visor, 926–945.

Menéndez, Salvio Martín (2005): «¿Qué es una estrategia discursiva?» In: Susana Santos & Jorge Panesi [coord.], *Actas del Congreso Internacional: Debates Actuales. Las teorías críticas de la literatura y la lingüística*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. [Edición en CD.]

Menéndez, Salvio Martín (2007): «Saussure y Vossler: la lectura de Amado Alonso.» Ponencia presentada en el *Colloque International Révolutions saussuriennes*, Géneve, Université de Géneve, 19–22 junio 2007.

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Menéndez, Salvio Martín (2010): «Opción, registro y contexto: El concepto de significado en la lingüística sistémico-funcional.» *Tópicos del Seminario* 23:221–239.

Pacho, Eulogio (1995): «Lenguaje técnico y lenguaje popular en San Juan de la Cruz.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 197–219.

Rossi, Rosa (1996): *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Madrid: Trotta.

[*Obras*] = San Juan de la Cruz (1982): *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por L. Ruano de la Iglesia, OCD, 11.ª edición. Madrid: EDICA.

Sánchez Robayna, Andrés (1995): «San Juan de la Cruz: destrucción y sentido.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 153–160.

Sesé, Bernard (1992): «Jean de la Croix, écrivain.» *Carmel* 64:47–76.

Sesé, Bernard (1995): «Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 81–95. [Versión española de Soledad García Mouton.]

The Zohar. Pritzker Edition (2004–). Translation and Commentary by Daniel C. Matt. Stanford, CA: Stanford University Press [in progress].

Valente, José Ángel (1991): *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*. Barcelona: Tusquets.

Velasco, Juan Martín (1999): *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.

Vilanova, Evangelista (1995): «Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz.» In: José Ángel Valente & José Lara Garrido [ed.], *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos, 35–62.

Wilhelmsen, Elizabeth (1986): «San Juan de la Cruz: percepción espiritual e imagen poética.» *Bulletin Hispanique* 88(3/4):293–319.

Wilhelmsen, Elizabeth (1993): *Knowledge and symbolization in Saint John of the Cross*. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Yndurain, Francisco (1969): «San Juan de la Cruz o lo inefable místico.» In: *Relección de clásicos*. Madrid: Prensa Española, 11–21.

Anexo: Corpus Declaraciones Canciones X, XI y XII, con referencias sintagmáticas

CANCIÓN 10 [A10]

Apaga mis enojos,

pues que ninguno basta a deshacellos;

y véante mis **ojos**, pues eres **lumbre** dellos,

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

y sólo para ti quiero tenellos.

DECLARACIÓN

4. Prosigue, pues, en la presente canción pidiendo al Amado quiera ya poner término a sus ansias y penas, pues no hay otro que baste, sino sólo él, para hacerlo, y que sea de manera que le puedan ver los **ojos de su alma**, pues sólo él es la **luz en que ellos miran**, y ella no los quiere emplear en otra cosa sino sólo en él, diciendo:

Apaga mis enojos.

5. Tiene, pues, esta propiedad la concupiscencia del amor, como queda dicho, que todo lo que no hace o dice y conviene con aquello que ama la voluntad, la cansa y fatiga y enoja y la pone desabrida, no viendo cumplirse lo que ella quiere. Y a esto, y a las fatigas que tiene por ver a Dios, llama aquí enojos, los cuales ninguna cosa basta para deshacellos, sino la posesión del Amado. Por lo cual dice que los apague él con su **presencia**, refrigerándolos todos, como hace el **agua fresca** al que está fatigado del calor, que por eso usa aquí de este vocablo apagar, para dar a entender que ella está padeciendo con **fuego de amor**.

Pues que ninguno basta a deshacellos.

6. Para mover y persuadir más el alma a que cumpla su petición el Amado, dice que pues otro ninguno sino él basta a satisfacer su necesidad, que sea él el que apague sus enojos. Donde es de notar que entonces está Dios bien presto para consolar al alma y satisfacer en sus necesidades y penas, cuando ella no tiene ni pretende otra satisfacción y consuelo fuera de él. Y así, el alma que no tiene cosa que la entretenga fuera de Dios, no puede estar mucho sin visitación del Amado.

Y véante mis ojos.

7. Esto es, véate yo cara a cara con los ojos de mi alma, pues eres **lumbre** de ellos.

8. Demás de que Dios es lumbre sobrenatural de los ojos del alma, sin la cual está en tinieblas, llámale ella aquí por afición lumbre de sus ojos, al modo que el amante suele llamar al que ama lumbre de sus ojos, para mostrar la afición que le tiene. Y así es como si dijera en los dos versos sobredichos: pues los ojos de mi alma no tienen otra lumbre, ni por naturaleza ni por amor, sino a ti, véante mis ojos, pues de todas maneras eres lumbre de ellos. Esta lumbre echaba menos David (Sal. 37, 11) cuando con lástima decía: *La lumbre de mis ojos, ésa no está conmigo*; y Tobías (5, 12) cuando dijo: *¿Qué gozo podrá ser el mío, pues estoy sentado en las tinieblas y no veo la lumbre del cielo?* En la cual deseaba la **clara visión de Dios**, porque la **lumbre del cielo** es el **Hijo de Dios**, según dice san

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

Juan (Ap. 21, 23), diciendo: *La ciudad celestial no tiene necesidad de sol ni de luna que luzcan en ella, porque la claridad de Dios la alumbra, y la lucerna de ella es el Cordero*.

Y sólo para ti quiero tenellos.

9. En lo cual quiere el alma obligar al Esposo a que la deje ver esta lumbre de sus ojos, no sólo porque, no teniendo otra, estará en tinieblas, sino también porque no los quiere tener para otra alguna cosa que para él. Porque, así como justamente es privada de esta divina luz el alma que quiere poner los ojos de su voluntad en otra su lumbre de propiedad de alguna cosa fuera de Dios (por cuanto en ello ocupa la **vista** para recibir la **lumbre de Dios**), así también congruamente merece que se le dé al alma que a todas las cosas cierra los dichos sus ojos, para abrirlos sólo a su Dios.

ANOTACIÓN PARA LA CANCIÓN SIGUIENTE

1. Pero es de saber que no puede el amoroso Esposo de las almas verlas penar mucho tiempo a solas, como a esta de que vamos tratando; porque, como él dice por Zacarías (2, 8), sus penas y quejas *le tocan a él en las niñetas de sus ojos*; mayormente cuando las penas de las tales almas son por su amor como las désta. Que por eso dice también por Isaías (65, 24), diciendo: *Antes que ellos clamen, yo oiré; aun estando con la palabra en la boca, los oiré*. El Sabio (Pv. 2, 4-5) dice dél que, *si le buscare el alma como al dinero, le hallará*, y así esta alma enamorada que con más codicia que al dinero le busca, pues todas las cosas tiene dejadas y a sí misma por él, parece que a estos ruegos tan encendidos le hizo Dios alguna **presencia de sí espiritual**, en la cual le mostró algunos profundos **visos de su divinidad y hermosura**, con que la aumentó mucho más el deseo de verle y fervor. Porque, así como suelen echar agua en la fragua para que se encienda y afervore más el fuego, así el Señor suele hacer con algunas de estas almas, que andan con estas calmas de amor, dándoles algunas muestras de su excelencia para afervorarlas más, y así irlas más disponiendo para las mercedes que les quiere hacer después. Y así, como el alma echó de ver y sintió por aquella **presencia oscura** aquel **sumo bien** y **hermosura encubierta** allí, muriendo en deseo por verla, dice la canción que se sigue:

CANCIÓN 11[13]

Descubre tu **presencia**,
y máteme tu **vista** y **hermosura**;
mira que la dolencia de amor, que no se cura
sino con la presencia y la **figura**.

[13] Exclusiva de esta segunda redacción.

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

DECLARACIÓN

2. Deseando, pues, el alma verse poseída ya de este gran Dios, de cuyo amor se siente robado y llagado el corazón, no pudiéndolo ya sufrir, pide en esta canción determinadamente le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia, y que le mate con esta vista, desatándola de la carne, pues en ella no puede verle y gozarle como desea, poniéndole por delante la dolencia y ansia de su corazón, en que persevera penando por su amor, sin poder tener remedio con menos que esta **gloriosa vista de su divina esencia**. Síguese el verso:

Descubre tu presencia.

3. Para declaración de esto es de saber que tres maneras de presencias puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser. Y ésta nunca falta en el alma. La segunda presencia es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado (mortal) la pierden. Y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene. La tercera es por afección espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra. Pero, así estas presencias espirituales como las demás, todas son encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es, porque no lo sufre la condición de esta vida; y así de cualquiera de ellas se puede entender el verso susodicho, es a saber: *Descubre tu presencia*.

4. Que, por cuanto está cierto que Dios está siempre presente en el alma, a lo menos según la primera manera, no dice el alma que se haga presente a ella, sino que esta presencia encubierta que él hace en ella, ahora sea natural, ahora espiritual, ahora afectiva, que se la descubra y manifieste de manera que pueda verle en su divino ser y hermosura. Porque, así como con su presente ser da ser natural al alma y con su presente gracia la perfecciona, que también la glorifique con su manifiesta gloria. Pero, por cuanto esta alma anda en fervores y afecciones de amor de Dios, habemos de entender que esta presencia que aquí pide al Amado que le descubra, principalmente se entiende de cierta **presencia afectiva que de sí hizo el Amado al alma**; la cual fue tan alta, que le pareció al alma y sintió estar allí un inmenso ser encubierto, del cual le comunica Dios ciertos **visos entreoscuros de su divina hermosura**. Y hacen tal efecto en el alma, que la hace codiciar y desfallecer en deseo de aquello que siente encubierto allí en aquella presencia, que es conforme a aquello que sentía David cuando dijo (Sal. 83, 2): *Codicia y desfallece mi alma en las entradas del Señor*. Porque a este tiempo desfallece el alma con deseo de engolfarse en aquel sumo bien que siente presente y encubierto; porque, aunque está encubierto, muy notablemente siente el bien y deleite que allí hay. Y, por eso, con más fuerza es atraída el alma y arrebatada de este bien que ninguna cosa natural de su centro. Y con esa

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

codicia y entrañable apetito, no pudiendo más contenerse el alma, dice: *Descubre tu presencia*.

5. Lo mismo le acaeció a Moisés en el monte Sinaí (Ex. 33, 12-13), que, estando allí en la presencia de Dios, tan altos y profundos visos de la alteza y hermosura de la divinidad de Dios encubierta echaba de ver que, no pudiendo sufrirlo, por dos veces le rogó le descubriese su **gloria**, diciendo a Dios: *Tú dices que me conoces por mi propio nombre y que he hallado gracia delante de ti; pues, luego, si he hallado gracia en tu presencia, muéstrame tu **rostro** para que te conozca y halle delante de tus ojos la gracia cumplida que deseo*; la cual es llegar al perfecto amor de la gloria de Dios. Pero respondióle el Señor, diciendo (Ex. 33, 20): *No podrás tú ver mi rostro, porque no me verá hombre y vivirá*; que es como si dijera: dificultosa cosa me pides, Moisés, porque es tanta la hermosura de mi cara y el deleite de la vista de mi ser, que no la podrá sufrir tu alma en esa suerte de vida tan flaca. Y así, sabedora el alma de esta verdad, ahora por palabras que Dios aquí respondió a Moisés, ahora también por lo que habemos dicho que siente aquí encubierto en la presencia de Dios, que no le podrá ver en su hermosura en este género de vida (porque aun de sólo traslucírsele desfallece, como habemos dicho), previene ella a la respuesta que se le puede dar, como a Moisés, y dice:

Y máteme tu vista y hermosura.

6 Que es como si dijera: pues tanto es el deleite de la vista de tu ser y hermosura, que no la puede sufrir mi alma, sino que tengo de morir en viéndola, máteme tu vista y hermosura.

7. Dos vistas se sabe que matan al hombre, por no poder sufrir la fuerza y eficacia de la vista: la una es la del basilisco, de cuya vista se dice mueren luego, otra es la vista de Dios. Pero son muy diferentes las causas, porque la una vista mata con gran ponzoña, y la otra con inmensa salud y bien de gloria. Por lo cual no hace mucho aquí el alma en querer morir a vista de la hermosura de Dios para gozarla para siempre; pues que, si el alma tuviese un solo barrunto de la alteza y hermosura de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre, como aquí desea, pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento, y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla otro tanto.

8. Para más declaración de este verso es de saber que aquí el alma habla condicionalmente cuando dice que la mate su vista y hermosura, supuesto que no puede verla sin morir; que, si sin eso pudiera ser, no pidiera que la matara. Porque querer morir es imperfección natural; pero, supuesto que no puede estar esta vida corruptible de hombre con la otra vida inmarcesible de Dios, dice: máteme, etc.

9. Esta doctrina da a entender san Pablo a los Corintios (2 Cor. 5, 4), diciendo: *No queremos ser despojados, mas queremos ser sobrevestidos, porque lo que es mortal*

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

sea absorto de la vida, que es decir: no deseamos ser despojados de la carne, más ser sobrevestidos de gloria. Pero, viendo él que no se puede vivir en gloria y en carne mortal juntamente, como decimos, dice a los Filipenses (1, 23) que *desea ser desatado y verse con Cristo*. Pero hay aquí una duda, y es: ¿por qué los hijos de Israel antiguamente huían y temían de ver a Dios por no morir, como dijo Manué a su mujer (Jue. 13, 22), y esta alma a la vista de Dios desea morir? A lo cual se responde que por dos causas. La una, porque en aquel tiempo, aunque muriesen en gracia de Dios, no le habían de ver hasta que viniese Cristo, y mucho mejor les era vivir en carne aumentando los merecimientos y gozando la vida natural, que estar en el limbo sin merecer y padeciendo tinieblas y espiritual ausencia de Dios. Por lo cual tenían entonces por gran merced de Dios y beneficio suyo vivir muchos años.

10. La segunda causa es de parte del amor, porque, como aquéllos no estaban tan fortalecidos en amor ni tan llegados a Dios por amor, temían morir a su vista. Pero ahora ya en la ley de gracia, que, en muriendo el cuerpo, puede ver el alma a Dios, más sano es querer vivir poco y morir para verle. Y ya que esto no fuera, amando el alma a Dios, como ésta le ama, no temiera morir a su vista; porque el amor verdadero todo lo que le viene de parte del Amado, ahora sea adverso, ahora próspero, y los mismos castigos, como sea cosa que él quiera hacer los recibe con la misma igualdad y de una manera, y le hace gozo y deleite, porque, como dice san Juan (1 Jn. 4, 18), *la perfecta caridad echa fuera todo temor*. No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria, pues en ella halla junta la alegría; ni le puede ser pesada y penosa, pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo su bien. Tiénela por amiga y esposa, y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas, y más desea aquel día y aquella hora en que ha de venir su muerte que los reyes de la tierra desearon los reinos y principados. Porque de esta suerte de muerte dice el Sabio (Ecli. 41, 3): *¡Oh muerte! Bueno es tu juicio para el hombre que se siente necesitado*. La cual, si para el hombre que se siente necesitado de las cosas de acá es buena, no habiendo de suplirle sus necesidades, sino antes despojarlo de lo que tenía, ¿cuánto mejor será su juicio para el alma que está necesitada de amor como ésta, que está clamando por más amor, pues que no sólo no la despojará de lo que tenía, sino antes le será causa del cumplimiento de amor que deseaba y satisfacción de todas sus necesidades? Razón tiene, pues, el alma en atreverse a decir sin temor: ***máteme tu vista y hermosura***, pues que sabe que en aquel mismo punto que le viese, sería ella arrebatada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura, y abastada y enriquecida como la misma hermosura. Que, por eso, dice David (Sal. 115, 15) que *la muerte de los santos es preciosa en la presencia del Señor*. Lo cual no sería si no participasen sus mismas grandezas, porque delante de Dios no hay nada precioso sino lo que él es en sí mismo. Por eso el alma no teme morir cuando ama, antes lo desea; pero el pecador siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar y todos los males le ha de dar; porque, como dice David (Sal. 33,

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

22), *la muerte de los pecadores es pésima*. Y, por eso, como dice el Sabio (Ecli. 41, 1), les es *amarga su memoria*; porque, como aman mucho la vida de este siglo y poco la del otro, temen mucho la muerte. Pero el alma que ama a Dios, más vive en la otra vida que en ésta; porque más vive el alma adonde ama que donde anima, y así tiene en poco esta vida temporal. Por eso, dice: *máteme tu vista*, etc. [. . .]

Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

11. La causa por que la enfermedad de amor no tiene otra cura sino la presencia y figura del Amado, como aquí dice, es porque la dolencia de amor, así como es diferente de las demás enfermedades, su medicina es también diferente. Porque en las demás enfermedades, para seguir buena filosofía, cúranse contrarios con contrarios, mas el amor no se cura sino con cosas conformes al amor. La razón es porque la **salud del alma** es el **amor de Dios**, y así, cuando no tiene cumplido amor, no tiene cumplida salud y por eso está enferma, porque la enfermedad no es otra cosa sino falta de salud. De manera que, cuando ningún grado de amor tiene el alma, está muerta; mas, cuando tiene algún grado de amor de Dios, por mínimo que sea, ya está viva, pero está muy debilitada y enferma por el poco amor que tiene; pero, cuanto más amor se le fuere aumentando, más salud tendrá y, cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida.

12. Donde es de saber que el amor nunca llega a estar perfecto hasta que emparejan tan en uno los amantes, que se transfiguran el uno en el otro, y entonces está el amor todo sano. Y, porque aquí el alma se siente con cierto dibujo de amor, que es la dolencia que aquí dice, deseando que se acabe de figurar con la **figura** cuyo es el dibujo, que es su **Esposo** el **Verbo Hijo de Dios**, el cual, como dice san Pablo (Heb. 1, 3), *es* ***resplandor de su gloria y figura de su sustancia*** —porque esta figura es la que aquí entiende el alma en que se desea transfigurar por amor—, dice: *mira que la dolencia de amor, que no se cura, sino con la presencia y la figura*.

13. Bien se llama dolencia el amor no perfecto; porque, así como el enfermo está debilitado para obrar, así el alma que está flaca en amor lo está también para obrar las virtudes heroicas.

14. También se puede aquí entender que el que siente en sí *dolencia de amor*, esto es, falta de amor, es señal que tiene algún amor, porque por lo que tiene echa de ver lo que le falta. Pero el que no la siente, es señal que no tiene ninguno o que está perfecto en él.

ANOTACIÓN PARA LA CANCIÓN SIGUIENTE

1. En esta sazón, sintiéndose el alma con tanta vehemencia de ir a Dios como la piedra cuando se va más llegando a su centro, y sintiéndose también estar co-

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

mo la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acabó de figurar, y, demás de esto, conociendo que está como la imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar, teniendo aquí la fe tan ilustrada, que la hace **visear** unos divinos semblantes muy claros de la alteza de su Dios, no sabe qué se hacer sino **volverse a la misma fe**, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado, de la cual ella también recibe los dichos dibujos y prendas de amor. Y hablando con ella, dice la siguiente canción:

CANCIÓN 12 [A11]

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados!

DECLARACIÓN

2. Como con tanto deseo desea el alma la unión del Esposo y ve que no halla medio ni remedio alguno en todas las criaturas, vuélvese a hablar con la fe (como la que más al vivo le ha de dar **de su Amado luz**) tomándola por medio para esto; porque, a la verdad, no hay otro por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios, según por Oseas (2, 20) lo da a entender, diciendo: *Yo te desposaré conmigo en fe*. Y con el deseo en que arde, le dice lo siguiente, que es el sentido de la canción: ¡Oh fe de mi Esposo Cristo, si las verdades que has infundido de mi Amado en mi alma, encubiertas con oscuridad y tiniebla (porque la fe, como dicen los teólogos, es hábito oscuro), las manifestases ya con claridad, de manera que lo que me comunicas en noticias informes y oscuras, lo mostrases y descubrieses en un momento, apartándote de esas verdades (porque la fe es cubierta y velo de las verdades de Dios) formada y acabadamente, volviéndolas en **manifestación de gloria**! Dice, pues, el verso:

¡Oh cristalina fuente!

3. Llama cristalina a la fe por dos cosas: la primera, porque es de Cristo su Esposo, y la segunda, porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades, y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales. Y llámala *fuente*, porque de ella le manan al alma las aguas de todos los bienes espirituales. De donde Cristo nuestro Señor, hablando con la Samaritana, llamó fuente a la fe, diciendo (Jn. 4, 14) que en los que creyesen en él *haría una fuente cuya agua saltaría hasta la vida eterna*. Y esta agua era *el espíritu que habían de recibir en su fe los creyentes* (Jn. 7, 39).

Si en esos tus semblantes plateados.

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

4. A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama *semblantes plateados*. Para inteligencia de lo cual y de los demás versos es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contienen son comparadas al oro; porque esa misma sustancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto, desnudo el oro de la fe. De donde David hablando de ella (Sal. 67, 14), dice así: *Si durmiéredes entre los dos coros, las plumas de la paloma serán plateadas, y las postrimerías de su espalda serán del color de oro*. Quiere decir que, si cerráremos los ojos del entendimiento a las cosas de arriba y a las de abajo, a lo cual llama *dormir en medio*, quedaremos en fe, a la cual llama *paloma*, cuyas *plumas*, que son las verdades que nos dice, serán *plateadas; porque en esta vida la fe nos las propone oscuras y encubiertas, que por eso las llama aquí semblantes plateados*; pero a la postre de esta fe, que será cuando se acabe la fe por la clara visión de Dios, quedará la sustancia de la fe desnuda del velo de esta plata, *de color como el oro*. De manera que la fe nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto con plata de fe, y no por eso nos le deja de dar en la verdad, así como el que da un vaso plateado y él es de oro, no porque vaya cubierto con plata deja de dar el vaso de oro. De donde cuando la Esposa en los Cantares (1, 10) deseaba esta posesión de Dios, prometiéndosela él cual en esta vida se puede, dijo que *le haría unos zarcillos de oro, pero esmaltados de plata*. En lo cual le prometió de dársele en fe encubierto. Dice, pues, ahora el alma a la fe; ¡Oh, *si en esos tus semblantes plateados* (que son los artículos ya dichos), con que tienes cubierto el oro de los divinos rayos (que son los *ojos deseados*, que añade luego, diciendo).

formases de repente
los ojos deseados!

5. Por *los* ***ojos*** entiende (como dijimos) los **rayos y verdades divinas**, las cuales, como también habemos dicho, la fe nos las propone en sus artículos cubiertas e informes. Y así es como si dijera: ¡Oh, si esas verdades que, informe y oscuramente me enseñas encubiertas en tus artículos de fe, acabases ya de dármelas clara y formadamente descubiertas en ellos, como lo pide mi deseo! **Y llama aquí ojos a estas verdades por la grande presencia que del Amado siente, que le parece la está ya siempre mirando**; por lo cual dice:

que tengo en mis entrañas dibujados.

6. Dice que los tiene *en sus entrañas dibujados*, es a saber, en su alma según el entendimiento y la voluntad; porque, según el entendimiento, tiene estas verdades infundidas por fe en su alma. Y porque la noticia de ellas no es perfecta, dice que están *dibujadas*; porque así como el dibujo no es perfecta pintura así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento. Por tanto, las verdades que se infunden en el alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura, según aquello que dice el Apóstol (1 Cor. 13, 10), diciendo: *Cum autem venerit quod perfectum est,*

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

evacuabitur quod ex parte est, que quiere decir: Cuando viniere lo que es perfecto, que es la clara visión, acabaráse lo que es en parte, que es el conocimiento de la fe.

7. Pero sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo que quiso dar a entender san Pablo (Gal. 2, 20) cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego*; vivit vero in me Christus, que quiere decir: Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo. Porque en decir *vivo yo, ya no yo*, dio a entender que aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida más era divina que humana; y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él.

8. De manera que, según esta semejanza y transformación, podemos decir que su vida y la vida de Cristo toda era una vida por **unión de amor**. Lo cual se hará perfectamente en el cielo en divina vida en todos los que merecieren **verse en Dios**; porque, transformados en Dios, vivirán vida de Dios y no vida suya, aunque sí vida suya, porque la vida de Dios será vida suya. Y entonces dirán de veras: vivimos nosotros y no nosotros, porque vive Dios en nosotros. Lo cual en esta vida, aunque puede ser, como lo era en san Pablo, no empero perfecta y acabadamente, aunque llegue el alma a tal transformación de amor que sea en **matrimonio espiritual**, que es el más alto estado a que se puede llegar en esta vida; porque todo se puede llamar dibujo de amor en comparación de aquella perfecta figura de transformación de gloria. Pero cuanto este **dibujo de transformación en esta vida** se alcanza, es grande buena dicha, porque con eso se contenta grandemente el Amado; que por eso, deseando el que le pusiese la Esposa en su alma como dibujo, le dijo en los Cantares (8, 6): *Ponme como señal sobre tu corazón, como señal sobre tu brazo*. El *corazón* significa aquí el alma, en que en esta vida está Dios como señal de dibujo de fe, según se dijo arriba; y el brazo significa la voluntad fuerte, en que está como señal de dibujo de amor, como ahora acabamos de decir.

9. De tal manera anda el alma en este tiempo, que aunque en breves palabras, no quiero dejar de decir algo de ello, aunque por palabras no se puede explicar. Porque la sustancia corporal y espiritual parece al alma se le seca en sed de esta **fuente viva** de Dios, porque es su sed semejante a aquella [que] tenía David cuando dijo (Sal. 41, 2-3): *Como el ciervo desea la fuente de las aguas, así mi alma desea a ti, Dios. Estuvo mi alma sedienta de Dios, fuente viva; ¿cuándo vendré y* ***pareceré delante la cara de Dios****?* Y fatígala tanto esta sed, que no tendría el alma en nada romper por medio de los filisteos, como hicieron los fuertes de David, a llenar su vaso de agua en la cisterna de Belén (1 Par. 11, 18), que era Cristo. Porque

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)

todas las dificultades del mundo y furias de los demonios y penas infernales no tendría en nada pasar por engolfarse en esta fuente abisal de amor. Porque a este propósito se dijo en los Cantares (8, 6): *Fuerte es la dilección como la muerte, y dura es su porfía como el infierno*. Porque no se puede creer cuán vehemente sea la codicia y pena que el alma siente cuando ve que se va llegando cerca de gustar aquel bien y no se le dan. Porque cuanto más al ojo y a la puerta se ve lo que se desea y se niega, tanto más pena y tormento causa. De donde a este propósito espiritual dice Job (3, 24): *Antes que coma, suspiro; y como las avenidas de las aguas es el rugido y bramido de mi alma*, es a saber, por la codicia de la comida, ent[end]iendo allí a Dios por la comida, porque conforme a la codicia del manjar y conocimiento de él es la pena por él.

Fabio Samuel Esquenazi
Chile 576 Piso 1º "B" (C1098 AAL)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina

© Romania Minor
http://www.romaniaminor.net/ianua/

BDD-A24779 © 2014 Romania Minor
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:56:37 UTC)