

# La Conversión de la Magdalena, del P. Malón de Chaide

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA A SU ESPÍRITU Y DOC-  
TRINA, PARA UNA EDICIÓN CRÍTICA, POR EL DOCTOR  
H. LANGENEGGER

DOCTRINA SOBRE DIOS Y EL HOMBRE, SEGÚN MALON  
DE CHAIDE

Traducción  
POR  
LOPE CILLERUELO, O. S. A.

V (\*)

Como ya hemos podido apreciar en el circunstanciado resumen, la ideología de nuestro agustino está profundamente vinculada con la tradición, tanto de su Orden, como de la dominicana, su afin. El hecho de que encontremos en el «corpus doctrinarum» ciertas ideas, propias de alguien que vivió en el siglo XVI español, no es obstáculo alguno para juzgarle como tomista radical o defensor del agustinianismo. Digo esto con toda intención, aun cuando no se me oculta la diferencia que existe entre la doctrina de los dos grandes Doctores de la Iglesia: Santo Tomás ha tenido que reformar con frecuencia algunos puntos de las teorías agustinianas o ha prescindido de ellos, para ajustarse a Agustín con cierta perfección. De todas formas, Malón nos ofrece un caso singular, a saber: el mostrársenos como un tardío y reiterado enlace entre las teorías agustiniana y to-

---

(\*) Véase ARCHIVO AGUSTINIANO, Mayo-Agosto de 1951, págs. 213-234.

mista. Este punto se evidencia por la historia de su formación. Malón es un agustino: ello nos declara por de pronto, que a ningún autor citará con tanta frecuencia como a San Agustín (exceptuando naturalmente la Biblia, por necesidad mayor). A la vez nos descubre su fuerte propensión al neoplatonismo, que disimulado primero en los pliegues del agustinianismo, encaja, por último, en el cristianismo. Por otra parte se da el caso de que Malón es discípulo de fray Luis de León y por ende discípulo también de la escuela salmantina, esencialmente tomista. Lo cual nos explica la necesidad en que con frecuencia se encuentra Malón de seguir la doctrina de Santo Tomás. En conjunto, quiere permanecer dentro de las estrechas veredas de la Ortodoxia; en vez de decidirse por la parte de Agustín-Plotino-Platón, pasa al otro bando con Aristóteles y le hace representante máximo de su ideología.

Un criterio claro sobre el conocimiento particular de las Obras de Agustín y Santo Tomás debe anunciarnos en todo caso, que no podemos considerar a Malón de Chaide como discípulo de una determinada doctrina eclesiástica, sino más bien, con desviaciones de poca monta, como defensor distinguido de esa dirección que hunde sus raíces primeras en el siglo xv y alcanza su plenitud de desarrollo en el siguiente, a saber: la dirección neotomista, o como corrientemente se la denomina neoescolástica. El iniciado sabe con cuánto empeño fueron estudiados Aristóteles y Santo Tomás en este siglo, y que merced a esta nueva dirección adquirieron en España su floración plena dos o tres Universidades. Con pequeñas excepciones veremos que los puntos ideológicos más importantes que encontramos en la Conversión de la Magdalena, están estrechamente relacionados con Santo Tomás de Aquino. Sin temor alguno de errar se puede decir que tanto Tomás de Aquino como luego Malón de Chaide eligen el camino medio de las posibilidades, a las que se refiere Montaigne cuando dice (*Essais*, III, 13), que contrariar la opinión del pueblo es

más difícil que poder conseguir consistencia y apoyo en los extremos en que se está, justamente porque son extremos. Naturalmente no podemos aplicarlo en el sentido del escéptico francés, sino más bien en el sentido de un medieval a quien preocupan los sucesos de ultratumba. O como Unamuno decía de los genuinos españoles, «que eran hombres de carne y hueso». Malón es uno de ellos.

Entre las diversas posibilidades de enfrentarse con el mundo objetivo y subjetivo, sólo hay para Malón una abierta. Y es la del catolicismo ortodoxo romano: vivió nuestro autor en un tiempo en que había sido erigida en norma de pensamiento, por medio de Santo Tomás, la doctrina formulada en el Concilio Tridentino, aunque no la mantiene tan expresa e incondicionalmente como sucedió sesenta años antes. Como concepción fundamental, podemos citar algunos ejemplos del Compendio de Teología de Santo Tomás (s. 100. s.)... «*omne autem tale agens agit propter finem; operativi enim intellectus finis principium est; necesse est igitur omnia quae a Deo sunt facta propter finem esse...* (s. 101) *oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse... primum autem volitum divinae voluntatis est ejus bonitas... necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo ultimum finem divinam bonitatem esse*».

Cada ser engendra otro semejante. En la vida natural, un hombre solo puede engendrar a otro hombre. El fin de la criatura racional es ver a Dios en su esencia: *Deum per essentiam videre* (ib. c. 105). O como dice llanamente Agustín: *Fecisti nos ad Te* (Conf. I, 1). Malón habla en términos parecidos: «Dios, el gran Monarca y Padre del mundo» quiso comunicar su belleza y gloria en tiempo, y viendo en su sabiduría infinita que fuera de El no podía haber felicidad alguna, determinó El mismo hacerse fin de todas ellas (238b).

Esta esencia de Dios que Santo Tomás, en el Compendio de Teología, llama *Bonitas*, llámala Malón *A m o r*. Sobre el amor habla tanto al principio como al fin de la

Magdalena. De haber escrito el término técnico según el lenguaje moderno, hubiera designado a ésta energía primordial con el nombre de *E R O S*; aunque es verosímil que conociera el griego, tuvo que emplear para designarla una expresión más viable. Desecha con enojo el mal uso de que es objeto la palabra amor, supuesto que siempre se la toma en el sentido de amor sensual, fisiológico o sexual. Que no sólo tiene estas acepciones, lo vemos por ejemplo en Santo Tomás, que emplea la palabra para expresar la misma idea. La influencia de la filosofía de su tiempo es aquí notable, y nos recuerda que las obras corrían por este tiempo en su mayor parte traducidas al castellano. Los autores se ven precisados a aplicar a una idea metafísica semejante tal palabra, a causa de la carencia de otras mejores, cosa que les ocurre también a los italianos, por ejemplo, Ficino, Berni, Betussi, Nifo, León Hebreo y al traductor de este último al español. Hasta podemos remitirnos a los escolásticos, aunque no tan expresamente como a los neoplatónicos. Tomás de Aquino la emplea en el sentido en que Malón de Chaide dice *amor, dilectio y caritas*, pues su lenguaje no es a las veces lógico. Nuestro autor está persuadido de que en latín estas tres expresiones son relativamente equivalentes. Sólo que en su estilo distinguido, estos dos últimos términos, no son españoles: caridad y dilección son tecnicismos que no pueden emplearse al tratar de escribir un libro en lenguaje corriente.

Este *A m o r* es, pues, la energía primordial del Universo. Al Amor encargó Dios el cometido de formar el mundo, de cerrar el círculo que une el principio con el fin.

Es la creación un acto voluntario de Dios. Nada le ha obligado a crear. Malón de Chaide se extiende poco sobre ella, limitándose simplemente al hecho en sí, ocupándose tan sólo de los efectos de la misma. Añade que Dios es tan poderoso que en cierto sentido nada fuera de El puede subsistir. «Las cosas en Dios son el mismo Dios» (392, b), sobre la base del *Ego sum via et Veritas*, de San Juan

(14, 6). Esta frase no envuelve ninguna idea panteísta, que estaría en oposición con la doctrina de la Iglesia. En ello se aparta tanto como los otros Maestros eclesiásticos que hablaron en términos parecidos. Compárese, por ejemplo, con lo que dice Santo Tomás en la S. Th. I. 8. 1: *Resp. dicens quod est in omnibus rebus: non quidem sicut pars essentiae, sed sicut agens adest ei in quod agit* (fundado en Is. 26, 12): *Omnia enim opera nostra operatus est nobis*, etcétera. En cambio, es Dios (*Ib. ad primum*): *supra omnia per excellentiam suae naturae*, lo que como es natural no excluye lo anterior. Además, *ib.*, ad. 2... *secundum quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab Ipso*.

Hay una visión de las cosas desde Dios y otro desde el hombre particular, individuo. Aquí interesa tan solo la primera. Dios es infinito, todopoderoso, sumamente bueno, etcétera, «no es capaz de composición ni de accidentes... ha de ser sustancia, y esta es esencialísima: luego es el mismo Dios». Cosa que nos es dado rastrear en la Summa contra Gentiles, I, 23.: *Divina autem substantia est Ipsum esse; ergo nihil habet quod non sit de ipsa substantia; nullum enim accidens ei inesse potest* (Cfr. I, c., lc. 21 sqq. et De Potentia, VII, 2).

Podríamos confrontar aquí con la Suma contra Gentiles (I, 18), donde discute Santo Tomás que en Dios no puede haber ningún acto potencial, que todo compuesto es posterior al simple, y que todo compuesto está sometido a corrupción y de este modo puede caer en la nada. Ese predicamento no podemos atribuirlo a Dios sin contradicción. Como argumento definitivo suscribe Santo Tomás el siguiente: *Ante multitudinem oportet invenire unitatem... igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere*. (Cfr. Com. Theol. c. 9., ss.)

También se ajusta Malón a la doctrina aristotélico-tomista, cuando dice: «Estas dos cosas son siempre iguales, el ser y el obrar; ni hay ser sin que haya operación, ni hay

obrar si no hay ser; ni nadie obra donde no está, y dondequiera que esté allí obra» (397, b.) Cfr. S. Tomás in Met. Arist. XII, lec. 8. n. 2554.

La esencia de Dios es la bondad. (Cfr. S. Tomás, S. Th. I, 6.) Además todo lo que existe es bueno (I. b. I, s. 3.: *Omne ens, in quatum est ens, est bonum; ... est in actu, et quaeddam modo perpetuum, quia omnis actus perfectio quaedam est.*). La creación entera procede de la bondad de Dios (S. Th. I, 32, 1 ad 2: *Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae: quia infinita virtus est ex nihilo producere*).

Por ello dice también Malón de Chaide: «Tú, Señor, no sabes dar sino mucho. Eres un manirroto, y así te rompieron las manos en una cruz porque nada te quedase en ellas. Todo se te cae de las manos, porque nosotros mendigos nos hagamos ricos, con lo que a tí se te derrama (402). Salen de tu pecho ríos caudales de sabiduría, de gloria, de gracia, de bienes y de infinita riqueza... (402a); amante los cielos, los ángeles, las plantas, toda la naturaleza; el sol, la luna y las estrellas, todo cuanto vive, todo cuanto se mueve, cuanto tiene ser; pues, ¿cómo no te ha de amar María? Eres luz que jamás falta, eres sol que jamás se traspone, resplandor que alegra, claridad que alumbra e hinche de alegría el cielo; es María noche, es tinieblas y oscuridad; pues ¿cómo no ha de amar la luz? ¿Cómo la noche no ha de desear el día, cómo el hielo no ha de amar el rayo del sol? ¿Cómo el invierno no sospirará por la primavera? (ib).

Después acepta Malón el símbolo neoplatónico-areopagita del *círculos amoris*: Hieroteo y el gran Dionisio Areopagita, en aquel himno divino que cantaron del amor, dicen: *amor círculus est bonus, a bono in bonum perpetuo revolutus*. De aquí deriva una articulación completa sobre la *Trinidad*: Belleza-amor-deseo; Pater-Filius Spiritus Sanctus, etc., que pudo ser tomada de Santo Tomás (S. Th. I, 39, 8).

Aceptada la comparación generalmente difundida de que este pequeño mundo no es más que un espejo del grande, se establece el paralelismo hasta en los más insignificantes pormenores. Lo mismo ocurre con el amor. El amor se alimenta de la contemplación de la belleza, cuya posesión se comienza por desear. La belleza es donada por Dios a las cosas, y de aquí nace el ímpetu del que ama, ímpetu que no se puede apagar ni templar con la vista o tacto de cosa corpórea, porque no se ama este o aquel cuerpo; «mas sólo se admira y desea y se espanta de la soberana luz encerrada en vaso de cristal» (349b). Razón por la cual no saben los amantes lo que aman en realidad, ni entienden lo que desean, ni saben lo que quieren.

Nuestros terrenos enamorados, constreñidos al mundo, no pueden conocer a Dios, «cuyo sabor escondido mezcló en sus obras un olor dulcísimo de si mismo, con el cual olor nos despertamos cada día, porque éste sentímosle, pero el sabor ignorámosle». Es exacto el que nuestros enamorados llamen «vida y alma» al objeto de su pasión: esto es una verdad fundamental, aunque esté mal aplicada (287a). Porque la vida no sólo es lo mejor de toda la creación, sino Dios mismo, cfr., S. Tomás, S. Th. I, 18, 3: *Dicendum quod vita maxime proprie in Deo est... Illud igitur cuius sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, h. e., quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, in XII, Metaph. Ostendo quod Deus sit intelligens, concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.* Resulta admirable, dice Malón de Chaide, el artificio de Dios que para lograr que todas las cosas le amasen, determinó que ninguna de ellas pudiera tener vida en sí misma, sino que el cuerpo la tuviese en el alma, y el alma en Dios, el cual solo es vida (por su esencia).

Con vivo calor describe la psicología de los enamora-

dos: «Suelen los que aman, dice; sospirar y alegrarse; sospiran porque se pierden a sí mismos, dejando de ser suyos; gozánse porque se pasan en otra cosa mejor, que es Dios. Arden i hielánse en un punto, como los que tienen cición de terciana; e hielánse porque los desampara el calor propio, arden porque son encendidos con el calor del sumo rayo; y porque a la frialdad les sigue el temor; y al calor la osadía, por esto son cobardes y animosos. Temen perder lo que aman, y tienen ánimo para acometer grandes cosas por el amado. El amor hace discretos a los necios y de aguda vista a los cegajosos, más, ¿qué mucho que vea mucho el que enseña el amor divino, y que sea fuerte el que cobra las fuerzas de su amado, pues son fuerzas de Dios?» (397b). De aquí que el alma esté más donde ama, que donde anima (ib).

Utiliza también otras metáforas corrientes en el lenguaje profano sobre el amor, entre ellas la que equipara al amor con el fuego: «Su ardor y llamas son más vivas que las del fuego, porque el fuego quema al cuerpo, mas el amor abrasa al alma.» (ib.). Destaca después el *slogan* (permítaseme la expresión) del «agridulce o dulce amargo» vigente entre los antiguos como definición del amor (Platón, *Philebos*, 46 C.).

El amargo en el amor representa, según él, la muerte de la propia personalidad que se debe experimentar, supuesto que el pensamiento del amante, olvidándose de sí mismo, pasa siempre al del amado. Así, concluye lógicamente, que quien no piensa sobre sí mismo no piensa en sí mismo; en consecuencia, el alma del enamorado no obra en sí misma, ya que su operación primordial es el pensamiento, y quien no obra en sí, está fuera de sí. Estas dos cosas son siempre iguales: el ser y el obrar (lo cual se aviene perfectamente con la doctrina aristotélico-tomista). No hay ser donde no haya operación..., etc. (Vide supra). Ahora bien, «el que no vive, muerto es; y por eso decimos que el que ama está muerto; y por esto afirmamos que el



que ama está muerto en sí. Y de aquí nació aquel dicho: «Que el alma más está donde ama que donde anima.» Cosa admirable debe ser el amor, dado que el amante vive en el amado, y el amado en el amante (398b). El milagro del amor consiste precisamente en esto: que perdiéndose cada uno a sí mismo, se gana a sí y al otro. Cosa que fué ya dicha por Moisés: que los que son amados por Dios con predilección son sustraídos por El de la tierra. Pero además de esta, ganan la verdadera vida, pues Dios les da su Cuerpo como alimento y su propia sangre como bebida; es decir, les da este «enamorado Sacramento». Realza aquí Malón la repetición de la palabra *vida* en San Juan, 10, 10, donde dice (según la Vulgata): *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant...*, «para que tengan vida y más abundante vida; que el replicar dos veces el tener vida muestra que la tienen doblada, esto es, la de Dios y la suya» (399a).

Preciosamente nos describe Malón la seguridad con que el alma enamorada, ajena a toda influencia exterior, ve solo el camino hacia su meta: «¡Oh amor!, que eres impacientísimo, que no sabes modo ni razón. Tu razón es no tenerla; tu modo jamás guardarle, que no es mucho amor el que se deja gobernar por la razón. El amor no guarda reglas de crianza, ni está atendido a leyes de palacio. ¡Oh amor seguro!»

Del pasaje anteriormente citado, brota la evidencia de que Malón acentúa en el amor el elemento afectivo (tal vez por su escuela). Una prueba indirecta de ello nos la ofrece al menos la colorística descripción alegórica de Dios, que cierra el paso a un racionalismo acentuado. «Tu cabeza, dice, es toda de oro, tus cabellos lana blanca, tus ojos como dos soles, tu voz es un blando ruido de agua, que cae de alto, tus manos hechas a torno, tus pies son de ámbar y tu rostro es la misma gracia». «Dios hermosísimo, tu cabeza es tu divina esencia, tus cabellos son los ángeles, tus ojos la providencia, tus narices las inspiraciones, tu boca es Cristo,

tus labios los dos Testamentos, tu lengua es Espíritu Santo, tus dedos, los Profetas, tus pies la humanidad que tomaste, tus espaldas las Escrituras, tu rostro invisible es la inaccesible luz de tu magestad. ¡Oh hermosura sobre toda hermosura! ¿Y quién será aquel que de tanta hermosura no se enamore?»

El amor con que aquí Malón de Chaide exige que el hombre ame a Dios apenas puede ser por su colorido sentimental el de *Amicitia*. Santo Tomás dice que ese amor, siguiendo a Aristóteles, es un *habitus*, mientras que en su opinión «amor autem et dilectio significatur per modum actus vel passionis» (S. Th. I, II, 26, 4, reso). Parece seguirse en definitiva que existe una zona en la que reina el amor, en la que la fría razón pierde sus derechos, o quizá es el otro aspecto de las cosas, que se presenta en una forma muy diferente a la que nos tiene acostumbrados nuestra tradición filosófica. Bien considerado, es Malón mismo quien nos induce a entenderlo así, cuando dice al principio de la *Magdalena*: «vió también que tanto los ángeles como los hombres tenían dos cosas de gran valor, el entendimiento y la voluntad. A la voluntad dióla el cometido de acomodarse a las cosas, mientras que al entendimiento le encomendó la misión de atraer las cosas hacia sí». «Recibiendo dentro de sí las especies o semejanzas de lo que ha de entender y ajustándolo a su talle.» Por eso es mejor tratar de amar que de entender las cosas que valen más que nosotros. Por sólo el hecho de amarlas sucede que nos hacemos mejores. En cambio, cuando las entendemos, parece que pierden valor y ser, porque las ajustamos a nuestro entendimiento. Lo contrario ocurre con las cosas que son de menos valor que nosotros.

No podemos aquí recurrir gran cosa al análisis moderno. No debemos perder de vista que Malón, a pesar de su aparente inclinación al voluntarismo, está adscrito al catálogo de los seguidores del realismo adoptado de nuevo, como reacción opuesta al tardío nominalismo medieval,

aunque en realidad nunca se apagó en el período de transición. Prueba de ello es el intelectualismo. Tan cierto es ello que viene a representar lo contrario de la doctrina moderna: la necedad es un pecado.

Fundado en la división aristotélica del alma en vegetal, sensitiva y racional, enseña Tomás de Aquino que el amor consiste «in concupiscibili». Hay un apetito sensitivo, que encontramos tanto en los brutos como en el hombre, en el cual «aliquid libertatis participat in quantum obedit rationi».

Pero hay otro apetito, «*consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium*», que es el impulso racional, «el apetito racional o intelectivo, esto es la voluntad». El amor es definido como, «*principium motus tendentis in finem amatum*». El amor sensitivo dice relación al «*concupiscible*», *per respectum ad bonum absolute*, es una «*coaptatio appetitus sensitivi ad aliquod bonum*», lo mismo que el amor sensitivo en su modo.

Es el amor una *passio*, según lo demuestra Santo Tomás en el siguiente artículo, siguiendo a Aristóteles (VIII. Eth., lect. v.). La «*passio*» es, empero, el efecto del agente en el paciente. El «*appetibile*» otorga al «*appetitus*» *quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis*, de aquí el movimiento hacia lo que apetece. Pues, como dice Aristóteles, el círculo es el modo de moverse el apetito (el «*motus appetitivus*»). Lo apetecible mueve al apetito, *faciens se quodammodo in ejus intentione*, y el apetito tiende hacia lo apetecible, con el fin de incorporárselo, y así termina el movimiento donde fué su inicio.

En la cuarta parte de la Conversión de la Magdalena encontramos también esta doctrina dotada de carácter metafísico, esto es, concebida en términos universales, aunque se atribuye a Dionisio Areopagita. De esta comprensión metafísica de nuestro agustino se deduce, sin más, que el círculo del amor, cuyo sujeto es Dios, el Todo, abarca la creación entera. Dios comprende con su amor no solamente

lo que está más próximo a su esencia, los ángeles, sino también, lo que está en cierto sentido más distanciado de El, los pecadores.

El pecador, pues, que comprende su situación, debe amar a Dios con la más acendrada pasión, por el hecho simple de hallarse con esa garantía no puede dudar de su salvación.

Omito aquí el problema del *«liberum arbitrium y de la gratia»*, temas que dieron origen a estudios apasionados en los dos siglos que median del 1520 al 1720. Intencionadamente lo doy de mano por ahora, porque lo reservo para un comentario detallado sobre la Conversión de la Magdalena, que espero ofrecer en una edición crítica. Este problema en el que rompieron lanzas cientos de los más perspicuos filósofos y teólogos sin que pudieran aportar gran cosa al acervo de la tradición, en cuya cima preside Tomás de Aquino, es demasiado difícil en sus detalles, para poder emitir un juicio de valor en la situación presente. En este punto me agrada remitirme a la época escéptica. El lector de mi trabajo, que quiera tener una idea cabal de la postura de Malón sobre este punto, debe revisar nuevamente el circunstanciado resumen presentado. Sólo me permito consignar aquí, que es muy poco lo que nuestro Autor se distancia del criterio de Santo Tomás sobre el problema en cuestión.

Volvamos a comentar la doctrina sobre el amor de Dios. De la naturaleza del amor se colige que siempre debe apetecer algo, que cae dentro de la zona del *«appetitus»*. Constituye, en efecto, la esencia de Dios, y por ende la de la vida. Es inseparable de ella. Además el amor, por ser algo esencialmente vital, debe tener un objeto, un campo de actividad. Después de la creación del mundo (efecto también de la bondad de Dios, según hemos visto, esto es, de su Amor) no tenía más que crear el amor. Por otra parte Dios en los límites de Su absoluta infinitez no puede crecer. Por lo tanto, la actividad del amor divino tan sólo puede

intensificarse (empleando una expresión impropia, ya que se trata de algo que es de por sí inefable). El mismo Malón dice: «El amor, que «era perfecto por sí mismo», por esta propiedad, «se perfecciona siempre». Pues cuanto más puro y verdadero es el amor, tanto más se purifica y acendra en su propio fuego. «Y aunque en Dios no puede crecer, pero fuese descubriendo más y más» (388a). Tanto aquí como en cualquier parte de la obra podemos establecer relaciones de semejanza tales entre Dios y el amor, que propiamente podemos llegar a afirmar que se trata de ideas conversibles. Así, habiéndole parecido a Dios-Amor, haber dado poco al hombre, al colocarlo entre El y la nada con los «bienes naturales», otórgale su gracia con los del cielo, como nos anuncia San Juan, 3, 16.: *Sic dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

El discípulo de Santo Tomás ve aún aquí puntos de enlace para su realismo racional: con la ayuda de ideas, conocidas por la doctrina de la Trinidad, llama al amor «consultísimo», «porque por esto se dió la sabiduría» (cuyo es propiamente el consejo al alma) (388b). Otra función singular desempeña empero el amor. Es la de abrir los ojos, los del alma, naturalmente, para mostrar, como ocurre en nuestro caso, una penosa y horrible desviación del sujeto, del verdadero y transcendente sujeto de ese amor. La belleza de Dios aparece en primer término cuando el rayo del amor ha alcanzado al amante. Luego, en el cielo, la verá en su plenitud.

En el estado en que María se halla, puede muy bien decir de sí misma: Magdalena es noche, oscuridad y tinieblas. ¿Cómo, pues, no ha de amar la luz? ¿Cómo la noche no ha de suspirar por el día? ¿Cómo el invierno no anhelará la presencia de la primavera?... María está muerta—en sus pecados—¿cómo no amará la muerte a la vida? ¿Es que el sepultado no apetece salir de la sepultura? (402a). Muy bien se podría formular la siguiente pregunta: ¿Cómo es que Dios, fuente de todo el amor con que inunda a la

criatura, se enamora tanto de su propio amor, que la recoge de la criatura? Pues «don tuyo es que te amemos y deudas que te debemos, y que te la pagamos cuando te la pagamos» (ib). El conjunto es extraño: Jesús dice a la pecadora que *perdona* sus pecados, en el convite del fariseo Simón... *quoniam dilexit multum*. Y pregunta ahora Malón de Chaide: «¿Tú, buen Señor, no la amaste primero? ¿No la llamaste primero, no la buscaste primero, no la preveniste, no le rondaste la puerta, no la convidaste, no la rogaste, no la aficionaste? ¿Pues que mucho que María ame amada, que responda llamada, que me deje hallar buscada, y que convidada acepte tu amistad?» (ib).

La relación entre el amor y el deseo es enjuiciada en un sentido tomista. Deseo es siempre algo imperfecto, pues significa angustia, desasosiego, «congoja y defeto», como nos dice Malón de Chaide. Se remite por vía de ejemplo al Apocalipsis de San Juan: «los mártires suspiran con ansiedad por el día del juicio, pues su alma que está en el cielo no es completamente dichosa. En todo caso, empero, el «concupiscible» para Malón de Chaide, tal como se posee en la tierra, no puede equipararse con el amor. Añade que el *apetito* siempre va delante en el desear, «lo que aún no tiene, que es el gozar de Dios, y de aquí a un año y de aquí a mil y siempre. Y llamar a esto con nombre de deseo es impropia manera de hablar, porque los santos saben que jamás perderán la visión de Dios, y que siempre le han de ver» (396a). Nótese de nuevo las coincidencias de Malón con el pasaje antes citado de la S. Th. de S. Tomás.

Uno de los supuestos más representativos en la concepción tomista del mundo es la del orden. Llama al mundo un *cosmos*, un *mundus*, porque a Santo Tomás le pareció de tanta belleza el mundo creado, que remotándose a su significación etimológica, deduce el concepto de orden y belleza. Dios creó el mundo como realidad bella. Ahora ya es fácil comprender la contraposición siguiente, que puede ser muy bien antagonismo. Todo lo que se aparte de Dios es

propriadamente enemigo de lo bello; y todo lo que nos acerca a Dios está siempre en vías de progreso, es decir, participa cada vez en mayor medida de la plenitud inefable de la belleza divina. La aplicación práctica, es decir, alegórica de este pensamiento en nuestro caso, es fácilmente comprensible. Supuesto que el pecado es lo que más nos aparta de Dios, es lo más odioso. Por eso la figura que representa a María Magdalena enredada en sus pecados, es la *mígra* del «Cantar de los Cantares» (1, 4). Pureza (de pecados) es luz, sol, guía; pero la pecadora es noche, oscuridad, tinieblas, cosas que encarnan la idea de un odio profundo.

En la relación anteriormente apuntada, entre intelectualismo y voluntarismo en la doctrina de Malón de Chaide, relación por otra parte no siempre expresada con suficiencia ni definida con precisión, me parece que existe un indicio característico, una huella importante de su tiempo y de su ambiente. Es, pues, una fuerte intelectualidad pero una interioridad todavía más fuerte. Se podía decir también un ardor del alma. Con esto no quiero establecer ningún prejuicio en absoluto contra Malón. En nuestro tiempo nos llevaría esto al absurdo. No se obtiene de nuestro autor en definitiva la evidencia de que limite en el cuadro de los místicos platónicos o entre los comentadores exaltados orientalistas del *Canticum Canticorum*. Más bien, nos parece que la mística intelectual y nihilista se mezcla con la *deificatio* tradicional así experimental y moderada. En realidad se obtiene la impresión de que, mientras este último elemento preside en todo el conjunto, el primero hace las veces de *ancilla* que sólo vale para facilitar lo que por el otro no se puede conseguir. En menor cuantía se muestra éste en las reiteradas partes líricas de la obra.

Esta prevalencia del elemento voluntarista no constituye obstáculo alguno en contra de la opinión, de que sólo un entendimiento consciente puede guiar con seguridad las mejores intenciones de la voluntad. Cuando un escolástico de

su tiempo o un padre de la iglesia tratan de trazar un cuadro ideal del hombre, sólo puede ser el del hombre antes de la caída original. El hombre queda revestido de la *justitia originalis*. Así no necesita ya de nuestros vestidos; todos los elementos estaban sometidos a su voluntad. No le dañaban los malos tiempos, ni le podían afectar las enfermedades, por el contrario, todos los elementos le favorecían, la naturaleza entera estaba sometida a su querer. Tenía absoluto dominio sobre su cuerpo y cada pasión, cada afecto estaba sometido a la voluntad consciente (8).

Del principio del «orden absoluto», así me place denominarlo, se deduce que cada cosa está profundamente encuadrada en el orden general, del que no puede salirse ni desprenderse sin correr el peligro de perturbar ese orden general. Perturbar el orden significa una desviación del cauce y curso señalados por las leyes eternas, aun cuando tal deficiencia hay que explicarla por la naturaleza del sujeto deficiente. Ya al comienzo de la Magdalena aclaró Malón con precisión, que al amor no le podemos poner diques (no hay que olvidar que es un don gratuito de Dios). Esencialmente es una fuerza ciega de la naturaleza: en el momento que rebasa sus límites, se convierte en furor. No sería ocioso volver a reflexionar sobre este pensamiento de Malón y compararlo con otro análogo del párrafo 4, donde dice que Dios creó al mundo con la mano izquierda, supuesto que se sirve del brazo izquierdo para las obras menos perfectas: también se podría concluir que el mundo, en realidad, no tiene la perfección que a primera vista presenta. El pensamiento empero de una imperfección real del mundo, corriente en pensadores modernos (no necesitamos para ello más que remitirnos a Schppenhauer, por ej.), es una idea completamente ajena a pensadores como Malón de Chaide. Podríamos recordar el pasaje donde nos dice que la materia fué creada bella: Dios la revistió luego «de forma de planta, de león, de caballo, de hombre, y así de las demás» (394 b). Además, tampoco hay que olvidar que, para Malón,



bueno es igual que bello, que la belleza en su concepto encierra algo de divino y, por ello, se puede decir con todo derecho que Dios está en todas las cosas: por esto, y porque las creó y las sustenta, como un punto contiene toda la línea. Aún más: la Naturaleza es bella, el Creador la hizo bella, y la «sustenta con las semillas que en cada cosa puso para que volviesen a reproducirse».

Al alma del hombre la hermoseó Dios «con la razón y el discurso», y a los ángeles «con las ideas o especies de las cosas que les imprimió cuando los crió, porque los produjo con el conocimiento y ciencia de ellas».

Es problemático, si Malón de Chaide resuelve en el sentido de la teoría tomista la *Questio de principio individuationis angelorum*, que notoriamente es uno de los puntos difíciles de la angelología tomista. No se sabe si nuestro autor dice con ellos que cada ángel constituye una especie diferente. Malón no acierta a darnos una solución completamente satisfactoria sobre el origen del mal, ni nos presenta en forma constante su carácter original. Quizá las doctrinas de Santo Tomás no eran explicadas en su originalidad, o, quizá otras influencias modificaron el criterio de nuestro autor. Me refiero, de un modo especial, a los Padres griegos y a San Agustín, formados en un helenismo orientalizado a medias o del todo, y que tienen con él una significativa relación en su carácter íntimo, en su misma constitución. No es casual el que para ellos el primer pecado consista en la concupiscencia y que se repita con sorprendente unanimidad. No cabe objetar que es la Biblia la que da ese tono y cae dentro de esa esfera, puesto que los Padres romanos y mucho más los escolásticos, Tomás y Escoto, han señalado un origen totalmente distinto del pecado. Para los orientales, el mayor obstáculo que la santidad consciente puede encontrar en su sendero erizado de espinas, es la concupiscencia. Esto vale para los demás casos, pues, «la cochina carne» (Spitteler) es el mayor enemigo de los llamados por Dios. Sin embargo, esta es una aclaración personal e indivi-

dual, aunque puede ser general en sus presupuestos: los pensadores romanos o latinos penetraron más profundamente en el subsuelo psicológico, estableciendo que fué la soberbia la que en el mundo originó el pecado, la enemistad con Dios. Malón se presenta como término medio entre ambas direcciones. Sobre el *fugite fornicationem* del párrafo 6, que con tanta firmeza acentuó San Pablo, vacila. Nos da la razón de la circuncisión: es la garantía de una promesa que Dios hizo en otro tiempo a Abraham (páfs. 8-9. Pero Adán pecó con la sensualidad, es decir, con las partes sensuales. El pecado y la vergüenza se presentan entonces en primera línea para ser luego reparados, como *Eva* tiene que ser trocada en *Ave*. Por eso Dios tiene que nacer del linaje de Abraham y marca con una señal el órgano de la generación. Pero Malón nos da también otra doctrina: el pecado ha de considerarse como algo puramente negativo (aclaraciones al párrafo 4). Dios conoce por su nombre a cada una de las estrellas, pero no al hombre que ha cometido un solo pecado. Este mismo sentido tiene doctrina, tomada de San Agustín: la conversión de un pecador es empresa mayor que la creación del mundo. Creo que ambos sentidos pueden encuadrarse en una metafísica quizá inadecuada, pero no contradictoria. Consideramos la cosmovisión oriental como psicológico-fisiológico, como alma vegetativa-sensitiva, para utilizar el lenguaje de la antigua psicología. Al contrario, los latinos buscan lo metafísico, o como dice Wolf, lo racional-psicológico, el alma intelectual de Aristóteles. Ambos sentidos, dispares en apariencia, caben en un conjunto. Esto se ve con mayor facilidad cuando se tiene en cuenta el complejo del psicoanálisis, que tan fácil resulta para los que se han familiarizado con él; la explicación latina es entonces un desarrollo consiguiente, aunque en una forma sublimada, de la oriental: la soberbia u orgullo queda representada por los miembros y sometida a la ley de reversibilidad. Ya anuncié que no quiero ocuparme de esto, pues, a mi juicio, encierra elementos mitológicos, sino mostrar tan solo lo que de ellos

se podría lograr. En todo caso, puesto que aquí estudiamos el espíritu, no nos proporcionan nada esencial, ni nos ayudan de un modo eficaz a comprender.

Como origen esencial del mal, podemos señalar por una parte un principio de prepotencia, una ruptura del orden, y, por otra parte, la nada de Areopagita, la nada existencial. Y como ya hemos tenido que hablar con demasiada frecuencia del pecado, bastará aquí recordar: «María... en el pecado fea, negra más que el carbón: *denigrata est facies ejus super carbones, et non est cognita in plateis*. (Jer. Trenos, 4, 8)» (p. 399 a).

Si identificamos a Dios, la «sobreexcelentísima bondad», según la expresión del Areopagita, con la vida, el alejamiento de Dios no puede ser sino muerte. La Biblia habla de la muerte con tonos amargos. Aun la natural y corporal es aborrecida. El hombre amenazado por ella lo remueve todo para hacerla frente, recurre al crimen, pues nuestra naturaleza la rechaza absoluta y profundamente «como cosa odiosa y contraria y dañosa, y como amarga y contra nuestro bien; porque el bien y la medra y todo lo dulce y deleitable y cuanto de gusto y contento podemos tener, ha de cargar sobre la vida y habemos de vivir para gozarnos, y con la muerte se nos acaba y desbarata, y nos acabamos y deshacemos, y perdemos por junto todo cuanto con la vida gozábamos» (395 a). Si nuestra misma naturaleza siente ese temor, absoluto e incondicional, ante la muerte, ¿cuánto deberemos temer la muerte espiritual? Parece regir aquí una como ley natural: el hombre que se entrega al pecado, es decir, que se ha alejado más y más de Dios, queda más y más aprisionado por el pecado, hasta llegar a un punto de «cero absoluto», en el que ya no puede alejarse más de Dios. Este cero absoluto actúa entonces como frontón que rechaza al hombre hacia atrás, hacia Dios. Malón se sirve, además, de otra metáfora: el hombre que llega al punto más profundo, puede todavía continuar en la misma dirección. En cuyo caso el mal tiene su punto medio. Si el hombre conti-

núa, ¿qué le queda sino alejarse del mal, que es tanto como acercarse de nuevo a Dios?

El pecado para Malón no cabe en una razón clara y alerta; implica siempre una obnubilación del pensamiento. Por otra parte, no es comprensible que la ignorancia, en determinadas condiciones, sea caracterizada como pecado. Véase Tomás de Aquino: *utrum ignorantia possit esse causa peccati* (S. Th. I, II, 76, 1), el cual da respuesta afirmativa fundado en la autoridad de San Pablo: *si quis ignorat ignorabitur* (I Cor, 14, 38). Por ignorancia, entiende la carencia de la ciencia, que debe ser considerada como culpa según la capacidad del sujeto. Esa ignorancia es la que le impide cumplir sus deberes en la medida conveniente.

Así comprendemos ya el precepto: «vigilad y orad». La voluntad consciente sólo es posible en la vigilancia plena. El tentador no actúa en ella sino en el tiempo del sueño, de la hora tonta. Los teólogos y tratadistas de los engaños del diablo están acordes en declarar que el sueño es el momento más peligroso. Esto se acerca mucho a la creencia de que el hombre, por lo menos el espiritual, no puede cometer el pecado con una voluntad clara y consciente. Así Malón hace decir a su Magdalena convertida: «mi espíritu ha resucitado como de un profundo sueño» (407 b). Con esto hemos tocado un tema antiquísimo, uno de los temas que la humanidad nunca olvidará, por mucho que viva.

Me parece que esa idea constituye un firme apoyo para mostrar la importancia del intelectualismo de Malón, como consecuencia de esa postura «media», de que hemos hablado. Tal dirección obtiene la supremacía en la larga y muy desarrollada historia del dogma eclesiástico, sometiendo a la parte afectiva de nuestra alma, dirigiéndola y poniéndola a su servicio. En esta forma, ambas partes, la intelectual y la afectiva, deben cooperar a que el alma se acerque a Dios y se acerquen entre sí.

## CONTENIDO DE LAS NOTAS

(1) Sobre esto, véase SAN ACUSTÍN: *De Trinitate*, 12, 8, 13: «Qui etiam ipse, si per illam rationem, cui temporalium rerum administratio delegata est, immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur, consentiente sibi capite suo, id est, non eam cohibente atque refrenante illa, quae in specula consilii praesidet, quasi virili portione, inveteratur inter inimicos suos, virtutis invidios daemones cum suo principe diabolo, aeternorumque illa visio ab ipso etiam capite cum conjugue vetitum manducante subtrahitur, ut lumen oculorum ejus non isit cum illo, etc.» Como Agustín en esta obra, se aproxima bastante al concepto intelectualista del pecado original.

(2) Cfr. MICRON, 1, 361, sobre el pecado de los ángeles: «No se encuentra en la Edad Media ningún doctor que sostenga la opinión singular de estos antiguos Padres, para quienes el pecado de los ángeles habría consistido en un pecado carnal. Sabían que las naturalezas espirituales sólo podían ser detenidas en la adquisición de su perfección suprema por un desfallecimiento o rebelión del espíritu. Todos los que comentaban a los Profetas aplicaban a la caída de los ángeles las palabras de Isaías (14, 12): *quomodo cecidisti de coelo, Lucifer qui mane oriebaris? Corruisti in terram, qui vulnerabas gentes*. Y las de Ezequiel, cuando caracteriza al príncipe de los demonios en la figura del príncipe de Tiro: «Tu corazón se ha engraido en tu gloria. Perdiste en la belleza la sabiduría, y yo te he derribado por tierra.» Todos admitían que el pecado de los ángeles fué el orgullo, y que lo cometieron por haber querido ser semejantes a Dios. San Anselmo, mejor que los otros, había puesto de relieve esta doctrina en el cap. 4, *De causa diaboli*, aunque ignora el objeto de ese orgullo: *quid illud fuerit, non video*. En otra parte explica (De vict. Verbi, 8 y 119) que el ángel no quiso hacerse semejante a Dios en el sentido de hacerse pasar por tal para ser adorado por los demás ángeles, sino que pretendió una semejanza de Dios contra la divina voluntad: «su deseo de ser semejante a Dios era desordenado en cuanto que no se subordinaba a nadie: *appetit illud ad quod pervenisset, si stetisset*». Tampoco Hugo de S. Víctor da la solución, ni dice por qué cayó el ángel. Dice además: «La falta consistió en la medida, en el modo.» Quien primero dió la solución fué Santo Tomás, en *S. Th.*, I, 63, 3 (p. 736 ss.).

(3) Cfr. VOSSLER: *Divina Comedia*, 2, p. 270.

(4) Así sucede cuando, por ejemplo, el Codificador de la piedad medieval, Gregorio el Grande, nos dice en sus *Moralia in Job*, 32, 14 y 14, 11, sobre el pasaje evangélico *sint lumbi vestri praecinti*: «sed cur cum Behemot istum ferrum comedere intulit, prima deceptionis ejus argumenta luxuriae damna subunxit; nisi quod liquido omnibus patet, quia postquam semel hominis spiritum superbia ceperit, mox se ad corruptionem carnis extendit? Quod in ipsis quoque hominibus primis agnoscimus, qui dum post perpetratam superbiam, pudenda membra contegunt, patenter indicant, quia postquam ad semetipsos intus arripere alta conati sunt, mox in carne foris erubescenda pertulerunt. Behemot itaque ista insatiabiliter saevien et devorare totum simul hominem quaerens, modo in superbiam mentem erigit, modo carnem luxuriae voluptate corrumpit». Véase también, del mismo, la *Hom. sup Lc.*, 12, 35-40. y la *Ho.*, 13.

(5) Cfr. H. SILBERER: *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Viena, 1914, p. 174 s.