

PENSAMIENTO HISPANICO

PENSAMIENTO RELIGIOSO DE FRAY LUIS DE LEÓN *

Me intereso en este trabajo por el aspecto de la obra de fray Luis de León que le identifica más en propio: el aspecto religioso. En la tipología cultural que propone Spranger¹, fray Luis no quedaría bien situado si se le presentara como hombre teórico, o bien económico, estético, social o político. Es cierto que algunas de estas «formas de vida» le fueron familiares, y puede decirse marcado por ellas, como es el caso de la teórica y particularmente la estética. Pero lo que le define en última instancia es lo religioso. La cual se aplica tanto a su persona como a su obra.

Partiendo de ahí, habría que desarrollar el tema siguiendo este orden de cuestiones: I. «Fray Luis de León, *homo religiosus*». II. «Concepción religiosa del mundo en su obra». III. «Maestro de vida espiritual».

Los límites permitidos al desarrollo del asunto en esta publicación obligan a ceñirse a uno sólo de los tópicos señalados, que será el segundo: Su «concepción religiosa del universo».

I.—MARCO DE REFERENCIA

La concepción de la realidad en fray Luis presenta los rasgos de una sabiduría más que los de una estricta filosofía. Pero esta caracterización vale para muchos otros pensadores que figuran en las historias como máximos filósofos.

En las sabidurías se ofrecen en forma ideosistemática concepciones religiosas de la realidad. De ello nos dan ejemplo las grandes culturas antiguas prefilosóficas. Allí donde el pensamiento recibe expresión sapiencial siguen dominando como últimos intereses los religiosos, aunque

* Las obras de fray Luis de León se citan por las ediciones siguientes: *Obras completas castellanas* (Ed. Félix García, O.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1944, abreviadamente, por *Obras*): *Cantar de los Cantares* (CC); *La perfecta casada* (PC); *De los nombres de Cristo* (NC); *Exposición del libro de Job* (LJ); *Poesías* (P). — *Mag. Luysii Legionensis Augustiniani divinatorum librorum primi apud Salmanticenses Interpretis Opera nunc primum ex mss. eiusdem omnibus PP. Augustiniensium studio edita*, 7 vols. (Salmanticae 1891-1895), abreviadamente, *Opera*. Para evitar notas a pie de página, dada la repetición de referencias a estas dos ediciones, incluimos las citas en el texto, teniendo en cuenta las abreviaturas indicadas.

¹ E. Spranger, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad* (Madrid 1966) pp. 286 ss., 245, 479.

se expresen en formas secularizadas. La atención que presta fray Luis a la enseñanza bíblica, tomada directamente de su fuente, explica el tono y forma de su concepción, en la que, con recursos de la teología y filosofía escolares, se reformulan sin solución de continuidad los intereses religioso-cristianos.

En el conglomerado de doctrinas sapienciales se ven mezclados los aspectos específicamente religiosos con los mágicos. Los antropólogos, especialmente Malinowski², han insistido en la distinción de esas dos cosas. La magia es una práctica o un método para controlar las fuerzas actuantes en la naturaleza, reduciendo su imprevisibilidad por arte de un ritual conjurador, para traerlas al servicio de la vida. La religión por su parte se orienta a realzar el valor de actitudes mentales que ven la vida en orden con el centro del universo, poniéndola en claro respecto a su sentido. Mientras el saber vivir mágico es pragmático, el religioso es estrictamente práctico, o, mejor, salvífico.

Indiquemos de paso lo siguiente. La reflexión científica, primero en su forma de filosofía, si deja atrás la magia, aunque no sin retener de una u otra forma sus artes, conserva los contenidos del saber de vida propio de la religión. Los intereses prácticos serán incluso aquellos que la filosofía quiere ante todo atender. Esto no quita para que, depurándose la preocupación teórica propia del pensar filosófico, termine el conocimiento afirmándose como descripción y explicación especulativa o empírica de la realidad, distanciándose de la vida. El «proceso de racionalización» *desencantará* el mundo librándole de vinculaciones mágicas y también religiosas. Andando el tiempo la propia filosofía como práctica quedará relegada. El saber vivir, ante el estricto conocimiento científico, se eclipsa, siendo sustituido por técnicas o pragmáticas que revisten la forma de una magia racionalizada.

Fray Luis, que no conoció la era de la ciencia, ni pudo experimentar sus poderes en acción, más acá de las credulidades mágicas, no vio, sin embargo en la filosofía el saber de vida que pudiera suplir por la religión. Conoció lo suficiente la doctrina de las escuelas de los filósofos, pero nunca cultivó la filosofía como un saber autónomo que mereciera la pena de dedicarle la vida. Su mentalidad a este respecto se diría arcaizante, y sostendría, de acuerdo con san Agustín, que para saber era preciso que «a la razón preceda la autoridad». Lo importante para él era el valor de actitudes espirituales que dieran cuenta del significado de la existencia y la pusieran en regla con su origen y destino. Su pensamiento, eminentemente práctico, provenía en directo de fuente religiosa. Hipersensible a la percepción estética, que abre el alma a la contemplación de la «maravillosa» armonía del universo, su experiencia profunda vibró al unisono con la concepción de un «cosmos sagrado», en el que, tras apariencias profanas, se oculta un sentido «numinoso», proféticamente revelador de misterios³.

2 B. Malinowski, 'Magic, Science and Religion', en *Science, Religion and Reality* (Ed. J. Needham, Londres 1926); cf. M. Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México 1969), I, pp. 345-55.

3 Análisis de lo «sagrado», «numinoso»..., desde la fenomenología de la religión, R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1965) p. 16 s.; desde la sociología religiosa, P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*

Vengamos, pues, a la religión. En la tipología religiosa se ha distinguido también entre la forma de concebir la deidad según el modelo del poder monárquico, como ocurre en las religiones de los imperios antiguos, y aquella que concibe a Dios desvinculado del poder político, como ser bondadoso que cuida y guía a la virtud y a la felicidad a sus fieles. El primer tipo, relacionado con los mitos de creación, se manifestaba en rituales restauradores del *ordo rerum*, revistiendo de virtudes divinas o cuasidivinas al efecto al monarca. El segundo vuelve su mirada a la historia pensando su discurso como un proceso de salvación⁴. Estas dos formas de concepción religiosa no son fácilmente aliables. En el propio Israel, sin embargo, coexistieron, y se hicieron esfuerzos por

(Barcelona 1971) pp. 46, 245; desde la historia de las religiones, M. Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris 1965); Id., *Traité d'histoire des religions* (Paris 1965) pp. 15-18.

4 Sobre la divinización del poder soberano de los reyes, la relación de éste con teogénesis y cosmogénesis y sus funciones suplentes por la divinidad, véase Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948). Sobre la «ruptura», que genéricamente puede llamarse «profética», que aparece en las grandes civilizaciones antiguas, «ruptura» que corta con ese teo-cosmogenismo arcaico, proyectándose hacia legitimaciones en el tiempo, contra las legitimaciones «ab initio», puede consultarse K. Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Madrid 1968), con la modificación de óptica significada en el «gran salto» dado en el modo de autocomprenderse el hombre y su destino que se cumple coetáneamente en el área de esas diversas culturas en el período denominado por el autor «tiempo-eje», pp. 20-23, 43. Puede decirse que la sustancia de estas cosmovisiones tienden a resumirse en una Teodicea, constituyendo ésta el núcleo de todo pensamiento fundamental, también de los sistemas filosóficos, y, por supuesto, el núcleo significativo de los mitos. Sobre este último punto, y sobre los esquemas míticos focalizados hacia la resolución del problema de origen y superación del mal, P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969): sobre «La recuperación ritual de la Creación y la figura del rey», pp. 486-96; sobre cómo este tipo explicativo subsiste en forma «recesiva» en Israel, pp. 496-504; y cómo la concepción cosmogónica cede el paso a nueva tipificación mítica de signo histórico, pp. 504-6, 543 ss. También, y particularmente, Eric Voegelin, *Order and History* (Louisiana State University Press, 4 ed., 1976), I, *Israel and Revelation*, donde plantea el problema ante el que se ve emplazada toda sociedad de crearse un orden que dote a la existencia de sentido en términos de fines divinos y humanos («Preface», IX). Al trazar en ese primer volumen el esquema de los seis que comprenderá su obra, empieza por distinguir la organización que prevalece en los imperios orientales de la que será propia de Israel: 1) «The imperial organizations of the Ancient Near East, and their existence in the form of the cosmological myth; 2) the Chosen People, and its existence in historical form» (p. X). Advertiendo, lo que es importante para el desarrollo ulterior que voy a hacer, esta indicación que pone de relieve cómo esas dos formas de orden se mezclan en la historia del Pueblo elegido creando un conflicto nunca del todo resuelto: «The historical order of Israel... approaches a crisis, both spiritual and pragmatic, when it becomes obvious that the exigences of existence in the world are neglected in an order dominated by the Sinaitic Revelation. The cosmological symbolism pours back into the order of Israel with the establishment of a permanent government under kings, nor provided by the word of God from Sinai; and the conflicts between the two experiences of order and their symbolism occupy the major part of Israel's history» (p. XI). El desarrollo de la investigación de las interrelaciones entre las diversas formas simbólicas llenará buena parte de su obra, sobre todo en el vol. IV, que se ocupa de la pluralidad de civilizaciones en los imperios desde Alejandro y al correr del desarrollo del cristianismo, donde se verán en acción y en lucha las formas cosmológicas de Babilonia y Egipto, el mito romano de la polis, la filosofía helénica, los primitivos símbolos históricos de Israel y la posterior apocalíptica judía; todo ello dentro del proceso dramático en que se fragua «el nuevo orden de la Cristiandad» (p. XI). Cf. T. Ling, *Las grandes religiones de Oriente y Occidente* (Madrid 1968), I, pp. 30-37, 44, 52-55; G. Balandier, *Antropología política* (Barcelona 1969) pp. 124-30.

fundirlas, como igualmente ocurre en el cristianismo. El significado que a este respecto cabe dar a la llamada «ruptura profética» es la clara adscripción a la religión entendida como historia de salvación, no sin denunciar las contaminaciones introducidas por el tipo contrapuesto. Las orientaciones eran en un caso arqueológicas y en el otro escatológicas. El esfuerzo conducente a la armonización de esos extremos ha constituido uno de los lugares de tensión del pensamiento judeo-cristiano, esfuerzo alentado por la revelación bíblica. Según que el acento se haya cargado sobre la creación o sobre la redención puede hacerse la historia de ese pensamiento, historia que cuenta con radicalismos en uno u otro sentido.

Max Weber, al ocuparse de estas mismas diferenciaciones, distingue el misticismo contemplativo, al que son proclives las religiones orientales, en concreto la hindú, del «activismo» y «la ética religiosa de la conducta social altamente racionalizada», definidora de la religiosidad de Israel, donde «el interés primario se dirige a la religión como a un núcleo dinámico de cambio social y no a un refuerzo de la estabilidad de la sociedad», y como verdadera y suficiente razón de su orden y su destino. Entre esos dos modos de actitud religiosa se intercala la «ruptura profética» de que, con referencia a Weber, habla Parsons. Sin olvidar que el propio Weber engloba en otro lugar toda la experiencia religiosa en dos tipos de profecía, que denomina «profecía ejemplar» y «profecía emisaria». A cada una de ellas corresponde una representación de la divinidad y una forma de respuesta religiosa. Un Dios «supramundano, personal colérico, indulgente, amoroso, exigente, vindicador Señor de la Creación», frente a una divinidad concebida como «estático ser supremo». De orientación ética la primera forma religiosa y mística la segunda ⁵.

Estas diferencias no son sin embargo tajantes en la realidad. En Israel se ven yuxtapuestos los modelos proféticos amisario y ejemplar, así como las representaciones de Dios según el arquetipo monárquico conservador del orden creado y el arquetipo del Dios Señor de la historia que intima a los hombres una alianza en respuesta a planes de salvación. Por lo que hace a la India, frente al misticismo que domina la religiosidad brahmánica, jainismo y budismo recogen el aliento profético de salvación. El propio Weber introduce al respecto la distinción entre doctrinas de salvación, de «regeneración» o renacimiento y doctrinas de «redención».

Sin salirse de la tradición bíblica pudo la religión de Israel, y posteriormente el cristianismo, encontrar bases de inspiración para tratar de fundir esos diversos elementos ⁶.

5 M. Weber, *ob. cit.*, I, pp. 361-64.

6 Cf. A. Neher, *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975), que informa sobre la variada geografía del profetismo, así como sobre sus diversos tipos, para estudiar específicamente el marco y ejercicio de la profecía hebrea. Sus análisis en torno a nociones céntricas del canon veterotestamentario se hacen en una serie de contraposiciones que, aunque muy matizadas, ponen de relieve la dualidad mencionada en el texto: la que existe entre la noción de *ruah*-«espíritu» (p. 77 ss.) y *dabar*-«palabra» (p. 93 ss.); así como también las diferencias marcadas entre «historia profética y mística» (pp. 226-29); entre «profecía y realeza» (pp. 251-54); entre «profecía y sacerdocio» (pp. 254-63); entre «profecía y sabiduría» (pp. 263-66). Para la geografía y tipología proféticas, véase igualmente Weber, *ob. cit.*, p. 356 ss.

Estas sumarias generalización, aunque no lo suficientemente precisas, han sido introducidas aquí para, por relación a ellas, determinar la forma de *homo religiosus* que define a fray Luis. No se ha pretendido dar cuenta de la complejidad con que se ha manifestado en la historia la experiencia religiosa, por tanto, sino de dar un marco de referencia orientador.

II.—SOBRE MAGIAS, RITOS Y CEREMONIAS

Fray Luis nada sabe de un mundo vacío de significado ante la acción de una «racionalidad desencantadora». Aunque la imagen de ese mundo desencantado sólo bajo el ejercicio de la racionalidad científica se ha convertido en fenómeno de época, por tanto en el mundo moderno, la acción desencantadora venía de antiguo, al paso que la filosofía tendía a sobreponerse a la sabiduría, o la razón a la fe. Para la tensión existente entre esos dos polos fue muy sensible la conciencia religiosa cristiana, no sin ver en los poderes de la filosofía el más insidioso, aunque tentador, peligro para la religiosidad. Fray Luis se mostró claro, a este respecto, al ponerse de parte de la religión que salva contra la filosofía que seduce; aunque no sin elevar su representación religiosa del mundo a una altura, amplitud y forma conceptual que puede sufrir parangón con más de uno de los más ambiciosos sistemas de pensamiento filosófico. Las alternativas a elegir le venían planteadas desde las escuelas medievales. Los peligros del «filosofismo» habían sido denunciados por los maestros de la escolástica tardía. Por instinto y congenialidad, convertidos en reflexión, estuvo de parte de la antigua sabiduría de los Padres de la Iglesia, alimentada directamente de fuentes bíblicas, pasando por la enseñanza de san Agustín y recogida en la edad media por la escuela franciscana, que se alineó con la tradición de los «santos» frente a las novedades propaladas por los «filósofos»⁷. En este sentido, reconocía el magisterio de Moisés por encima del de Solón o Pitágoras (NC, «Jesús», p. 780); los contenidos de doctrina revelados, por encima de los descubiertos por la razón; la norma de vida del Decálogo y del Evangelio, como criterio de virtud, sobre el derecho natural y moral de los filósofos⁸. No era cuestión de que entre esos extremos hubiera oposición, la cuestión era de primacía. Su condición de *homo religiosus* se manifiesta en el hecho de poner la autoridad de Dios por encima de la de los hombres. Donde habían puesto la mano los hombres algo, si no todo, le sonaba a deteriorado. De ahí su vocación guiada a encontrar los orígenes no corrompidos. También y sobre todo en la transmisión de la palabra autorizada de Dios, en la pureza no adulterada de su texto. Y ello, no siguiendo una disposición servil, sino, al contrario, por

7 Cf. S. Alvarez Turienzo, 'Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IV (1978) pp. 55-98.

8 K. Kottman, *Law and Apocalypse: The Moral Thought of Luis de León* (La Haya 1972) pp. X-XI, 6-10, 15-18. En pasajes del texto nos referimos a las reservas puestas por fray Luis a las pretensiones de la filosofía en su intento de «hacer virtuosos a los hombres»: entre otros lugares, pueden consultarse, NC, «Monte», pp. 476-77; «Rey de Dios», pp. 576, 578, 580; «Príncipe de la paz», pp. 608-9, 613.

voluntad de liberación. Ya que la más profunda verdad y el más hondo sentido de la existencia se descubriría a la luz de la verdad y normativa reveladas, texto de fondo del ser y destino del mundo, que todo contexto de superficie no podía hacer otra cosa que traducir, cuando no adular.

Esto, por lo que hace a la actitud básica que define la mentalidad de fray Luis.

Instalado en la experiencia religiosa, vivió ésta purificada de adherencias mágicas y tuvo escaso aprecio por el ritual. Parece que debiera ser ocioso señalar esto; pero no es así. Ha de quedar explícitamente indicado. No es cosa fácil deslindar lo que es religiosidad estricta de sus concomitancias mágicas. Siendo obvio por otra parte que la ritualización es amenaza que acecha a toda práctica religiosa. En su comentario al libro de Job detecta claramente en los alegatos de los amigos del patriarca una versión de lo religioso contaminada de, si no reducida a, elementos mágicos. No otra cosa significa vincular el sufrimiento físico al vicio moral. Fray Luis denuncia esa doctrina, y no sólo no encuentra escandalosa la figura del «justo paciente», sino que advierte cómo en los planes de Dios las mayores pruebas están reservadas a sus más allegados⁹.

Por lo que hace a ritos y ceremoniales es no menos explícito, lo cual, en los tiempos en que vive, no deja de ser peligroso. Basten estos lugares para confirmarlo.

Con el tono propio de un puritanismo moral sin concesiones, pide de la mujer casada, como de la perfección en cualquier otro estado, la fidelidad al mismo, sabiendo que «no quiere Dios en su casa al que no hace el oficio en que le pone». Y si el fraile, el mercader o el soldado abandonan «la obligación y la carga que cada uno tiene, por razón del estado en que vive», pierde el tiempo, «aunque trabaje mucho en cumplir con los oficios que él se toma por su voluntad». «Ser aquellos mismos que profesamos ser»: en eso estriba el negocio de la perfección; en «hacerse perfectos cada uno en su oficio», sin meterse, aunque sea con «todas las velas de nuestra industria y cuidado en hacer los ajenos». Amonesta en concreto a las casadas: hay entre ella quienes, «como si sus casa fuesen de sus vecinas, así se descuidan de ellas, y toda su vida es el oratorio y el devocionario, y el calentar el suelo de la iglesia tarde y mañana; piérdese entre tanto la moza, y cobra malos siniestros la hija y la hacienda se hunde, y vuélvese demonio el marido» (PC, pp. 211-213).

En los *Nombres de Cristo* se refiere a las máximas de sabiduría y artes de purificación que enseñaron las escuelas de filósofos o las sectas de sabios, advirtiendo que ni «ordenando leyes», ni prescribiendo ascéticas renunciadas (habla al caso de «los filósofos indios»), se consigue por estas cosas, sin que puedan decirse inútiles, el bien del alma, la composición de afectos y costumbres y la paz. (NC, «Jesús», pp. 775-6, 778, 781; «Príncipe de la paz», pp. 608-9...).

En otros pasajes trata con desenfado los ritos y cumplimientos cuan-

⁹ LJ, cap. 37, p. 1258; *Opera*, II, In *Canticum Canticorum*, pp. 195, 199-200.

do igualmente no corre por ellos la savia vivificadora de la salud que viene de Cristo.

«La salud no es estar vendado y fomentado o refrescado por defuera el enfermo, sino el estar reducidos a templada armonía los humores secretos; entienda el que camina a su bien, que no ha de parar antes que alcance esta santa concordia del alma. Porque, hasta tenerla, no conviene que él se tenga por sano... Que no ha de parar, aunque haya aprovechado en el ayuno, y sepa bien guardar el silencio, y nunca falte a los cantos del coro; y aunque ciña el cilicio y pise sobre el hielo, desnudos los pies, y mendigue lo que come, y lo que viste paupérrimo, si entre esto bullen las pasiones en él, si vive el viejo hombre y enciende sus fuegos, si se atufa en el alma la ira, si se hincha la vanagloria, si se ufana el propio contento de sí, si arde la mala codicia; finalmente, si hay respetos de odios, de envidias, de pundonores, de emulación y ambición. Que si esto hay en él, por mucho que le parezca que ha hecho y que ha aprovechado en los ejercicios que referí, téngase por dicho que aún no ha llegado a la *salud* que es *Jesús*» (NC, «Jesús», pp. 778-79) ¹⁰.

Lo que enseña en sus obras lo practica en su vida. En las duras situaciones por las que pasa en la cárcel, modela su conducta sobre el ejemplo de la de Job. Comentando, en prisión, el *Salmo XXVI* encuentra fuerza para sobreponerse a sus desdichas anclando su confianza en Dios. Se siente justo respecto a las acusaciones, pero aprende a sacar de los

10 No se confunda esta actitud con la de una especie de quietismo; ni tampoco se vea en ella un respaldo a la doctrina protestante de la fe sin obras. Sobre lo primero, deja bien sentado que aquellas máximas de vida y los demás ejercicios de ascesis son útiles y algunos de ellos necesarios, «mas ninguna de ellas, ni juntas todas, no son bastantes ni poderosas para criar en el alma esta paz enteramente, ni para desterrar de ella, o a lo menos para poner en concierto en ella, aquestas olas de pasiones y movimientos furiosos que la alteran y la turban» (NC, «Príncipe de la paz», p. 609). Respecto a su distancia de la espiritualidad de los «dejados», no es necesario ni decirlo. Por lo que hace a los luteranos, se cuida él mismo de marcarla en diferentes ocasiones (NC, «Padre del siglo futuro», pp. 493-95; «Hijo de Dios», p. 719; «Jesús», p. 779). He aquí otro testimonio matizado: «Así que, según que decía, el condenar la ceremonia es error; y el poner en ella la proa y la popa de la justicia es engaño. El medio de estos extremos es lo derecho; que la ceremonia es buena, cuando sirve y ayuda a la verdadera santificación del alma, porque es provechosa, y, cuando nace de ella, es mejor, porque es merecedora del cielo; mas que no es la pura y la viva *salud* que Cristo en nosotros hace, y por qué se llama *Jesús*» («Jesús», p. 781). Lo que no impide que su espiritualidad se vea en conjunto respondiendo a la llamada del cristianismo interior que el influjo erasmiano y movimientos afines había suscitado en la religiosidad de la primera mitad del siglo. Tanto Bataillon como Abellán recuerdan, en obras que citaremos en su lugar, las andanzas de aquel otro agustino, Fernando Tejada, que dejó los hábitos para afiliarse a la reforma, yendo a residir a Inglaterra, dedicándose allí a componer escritos en los que trataba de extraer la doctrina protestante de obras de autores católicos, entre ellos de las de fray Luis de León. (Cf. J. L. Abellán, *El erasmismo español*, Madrid 1976, pp. 183-84). Agustín Arbeloa Egúés dedica unas páginas, cierto que no más serias de lo que el asunto merece, a aclarar la suposición del pretendido filoprottestantismo de fray Luis, de tiempo en tiempo sacado a relucir, a lo que, por otra parte dieron pie algunos de los testigos y funcionarios en su proceso inquisitorial, que tendían a convertir en luterano todo lo que tuviera que ver con poner en cuestión en el mínimo de los puntos la canonización de la Vulgata, con saber hebreo y tratar de poner la Biblia en romance. (Las páginas de Arbeloa a que me he referido carecen de interés en cuanto al contenido, pero son significativas por el título, que es el siguiente: 'Fray Luis de León, ¿protestante?', en *Archivo Agustiniiano*, XLV, 1951, pp. 405-11).

males bienes, como el enfermo de la medicina amarga saca salud¹¹. Por más que la desdicha se cebe en él, no perderá su esperanza en Dios, cuya protección invoca, a ejemplo de David perseguido, y teniendo ante los ojos el modelo de Cristo¹². Sin que se le ocurra juzgar los designios divinos, o «ponerse en cuentas con él», contra lo que previene el argumento del libro de Job. *Nunquam ego, pater sanctissime, ne si omnia mala irruant in me, aut minus bene de te iudicabo, aut oculos meos abs te, aut spem dimovebo*¹³. En la «Didicatoria» a los *Nombres de Cristo*, al hablar del estado miserable en que «la injuria y mala voluntad de algunas personas le han puesto», aunque se siente «cercado de trabajos», el testimonio de su conciencia serena su alma y en el ocio que se le impone alcanza a ver más claro en el conocimiento de la verdad. De modo que «hame convertido este trabajo el Señor en mi luz y salud, y con las manos de los que me pretendían dañar ha sacado mi bien» (p. 384).

Insidiosamente se testifica contra él en el proceso su falta de escrúpulos en ciertas observancias religiosas, incluyendo su despreocupación por el ceremonial en el ejercicio del oficio más santo, como es el de la celebración de la misa. Que hubiera un fondo de verdad en esas acusaciones iba con su carácter. Ello confirma solamente que no ponía el acento de la vida cristiana en ritos y prácticas externas; que era un hombre esencial, y que se interesaba sobre todo por la sustancia de lo religioso. El, que predicó la fidelidad a los deberes del propio estado con tanto puritanismo, no pasó ante sus contemporáneos por ser modelo en practicar esa enseñanza, si bien no pareció sentirse afectado por ese juicio, declarándose religioso atento a la observancia de sus obligaciones¹⁴. Pero, si es cierto que siempre se le ve de parte de la justicia conculcada o lo que creía un abuso, no es tan claro verlo traducido en modelo, al menos convencional, de vida. Pudiera pues decirse que, en su acción, conforme veremos más adelante, sobresalía el tipo de profeta ético sobre el de profeta ejemplar.

Esto mismo, expresado también en términos weberianos, significa su concepción carismática de la religión, viendo en torno su práctica «rutinizada»¹⁵, contra la que no perdió ocasión de pronunciarse. Denuncia de unos tiempos calamitosos en las costumbres, mistificados en las doctrinas; de un «pueblo cristiano decayendo de su primera virtud», y de unos maestros teólogos que «no tienen teología» (pp. 381-82). En realidad, la actitud que se hace presente ahí es aquella que venía moviendo desde tiempo atrás los ánimos, solicitándolos hacia unas u otras reformas,

11 *In Psalmum XXVI, Opera*, I, pp. 111-12. Salmo escrito en la cárcel, respondiendo al estado de ánimo propio de la situación en que le tenía sumido la por él interpretada malevolencia de sus émulos. Publicado por el propio fray Luis en 1580, junto con la exposición latina del *Cantar*.

12 *Ibid.*, *Opera*, I, pp. 117-18.

13 *Ibid.*, *Opera*, I, p. 165, LJ, pp. 851, 854.

14 A este respecto son instructivas las alegaciones de testigos y autodefensas del acusado que figuran en su proceso. Cf. *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, Ed. M. Salvá - P. Sáinz de Baranda (Madrid 1847), t. X, pp. 303, 301, 366, 371, 386.

15 M. Weber, *Economía y sociedad...*, I, pp. 197-202.

orientándolos hacia la vida interior sin aparato, pero seria, y hacia el «cristianismo esencial» de influjo o de consenso erasmianos¹⁶.

III.—SOBRE ESE «CRISTIANISMO ESENCIAL»

Supuesto el despego de todo lo que en su vida recordara usos mágicos o rituales exteriores, pasamos a situarnos en el meollo de lo religioso. Esto nos lo va a decir él mismo a lo largo de su obra escrita. Precisamente y sobre todo en su obra «en romance», orgulloso de abrir camino nuevo con ella, incluso para exponer materias teológicas, lo que desagradaba a muchos de sus lectores. Esto no excluirá tomar en consideración su obra en latín, especialmente la publicada por él en vida y en especial la exposición del *Cantar*. Acusado de desprecio por la «teología escolástica», lo que despreciaba era a los sedicentes «teólogos» que, contentos con su Soto y su Cano, y con sus «diez pares de libros de escuela», por lo demás apenas leídos, se permitían juzgar con arrogante desdén todo lo demás. Fray Luis no les hace demasiado caso: «no crean ni piensen que en la Teología que llaman se tratan ningunas ni mayores (cosas) que las que tratamos aquí, ni más dificultosas, ni menos sabidas, ni más dignas de serlo» (NC, «Dedicatoria» a l. III, p. 672). Estamos ante los *Nombres de Cristo*, donde se revela la talla de su pensamiento profundo y audaz.

Ante ese pensamiento se abren varios ángulos de consideración. *Primero*, la actitud desde la que es pensado: si en ella domina una disposición contemplativa, o bien práctica. *Segundo*, la representación del mundo que ofrece: si recibe versión cosmológica, o bien ética. *Tercero*, la metafísica que a esa representación subyace: si es una metafísica del ver cuyos principios se encuentren en los orígenes, en una estructura arquetípica arqueológica, o bien es una metafísica del oír, orientada a la escucha de llamadas finales en proceso de realización en un discurso escatológico. De donde, *cuarto*, cabe preguntarse si nos hallamos ante una religiosidad de resolución mística, o bien profética.

Las respuestas a estos distintos puntos se complican. Me detendré especialmente en el cuarto, con breves apuntes sobre los tres primeros.

1. Entre las alternativas señaladas es la primera la que salta a la vista cuando el encuentro con la obra de fray Luis es superficial o se

16 M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI* (México 1966) pp. 760-70. Con posterioridad a la publicación de la obra de Bataillon han aparecido estudios que, sin restarle importancia, han intentado demarcar en sus justas proporciones el influjo de Erasmo, que en todo caso sigue reconociéndose decisivo. Se han hecho investigaciones sobre otras corrientes de ideas de acción menos visible, pero que no han de ser menospreciadas; como ocurre con el difuso movimiento de los «alumbrados». Para este último punto, A. Márquez, *Los alumbrados* (Madrid 1972); también, todo el contexto de la teología del siglo XVI, M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. (Madrid 1976-77); una presentación de conjunto, en el tema concreto del erasmismo, en J. L. Abellán, *El erasmismo español. Una historia de la otra España* (Madrid 1976) p. 60 ss.; por lo que toca a fray Luis de León, en relación con el punto que aquí interesa, pp. 179-88.

detiene en la impresión de conjunto: es en ella en la que voy a fijarme ahora. Sale entonces a primer plano el contemplativo que enmudece ante el orden del mundo, abriendo su mirada a un espectáculo que le sumerge en estupor «místico». Si esto fuera todo, y sin duda esto se da con intensidad en nuestro autor, nos hallaríamos ante un alma en la que prevalece la visión de la realidad de las viejas sabidurías a-históricas, expresada en su caso con auxilio y bajo la inspiración de los modelos literarios clásicos de Grecia y Roma. En semejante concepción domina la ejemplaridad de un pasado ideal, que los hombres han deteriorado, y que tendría que ser recuperado por el sabio, distanciándose de los tiempos medios en desconcierto, del artificio e industria civiles, para recobrar el olvidado origen, natural, bueno y santo.

2. Todo esto recuerda el esquema de viejas cosmogonías naturalistas, en las que, a partir del mito de la creación, el orden sale del caos. A esto sucede un proceso en el que el tiempo no es revelador de ninguna novedad, sino el intervalo en que los bienes del orden primitivo se vician. En estas circunstancias no hay más que una manera de salvarse. Consistirá en recobrar el bien perdido, negando de alguna manera la historia. Las fiestas periódicas de comienzo de estaciones y sobre todo de comienzo de año, en la cultura mesopotámica, y la entronización de cada nuevo faraón en la egipcia, dramatizando el acto creador primitivo, se ordenaban a salvaguardar o, mejor, restituir de su deterioro el *ordo rerum*. En estos oficios tenía funciones centrales el soberano, representante de Dios en la tierra o identificado con Dios. Una concepción semejante tenía que favorecer esa primera alternativa mencionada, eliminando su contraria. Esto debería ocurrir cuando esa concepción se daba, si no en estado puro, sí como solución dominante.

Naturalmente el caso de fray Luis es complejo. Su educación en letras clásicas tenía que hacerse compatible con su conciencia cristiana y con su saber en letras bíblicas. Añadiendo que la sabiduría bíblica era la que le resultaba verdaderamente congenial. También sin olvidar que, en la Biblia, los distintos aspectos del doble punto de vista indicado se encontraban fundidos en virtud de las doctrinas de la creación y la redención. Uno de estos dos puntos de vista pudo siempre acentuarse a expensas del otro. Esto ocurrió desde un principio en la historia cristiana y sigue ocurriendo en la actualidad. En los extremos de esa acentuación se encuentra la herejía, pero puede recorrerse una amplia escala de soluciones intermedias.

3. Pues bien, fray Luis ofrece apoyo para que se le interprete orientado hacia el orden de la creación y encuentre su contenido, su gozo y su paz en él. Esto ocurre sobre todo cuando y en la medida en que el impulso estético entra a conformar su visión del universo, también su visión religiosa. Entonces se muestra en él el metafísico del ver, que extiende su mirada sobre el mundo y ante él se sume en admiración y encuentra la serenidad¹⁷.

17 Toda una simbología cosmológica con resonancias pitagórico-platónicas, acorde con la representación del universo según el sistema astronómico de Tolomeo, aparece de continuo en la obra de nuestro autor. Es particularmente el poeta el que en-

Considerando textos como los contenidos en la exposición del nombre «Príncipe de la paz», en que resuenan temas tocados en algunas de sus más inspiradas poesías («Oda a Salinas», «Noche serena», «Alma región luciente»), se ve dominar en ellos una metafísica del ver orientada al cosmos en disposición contemplativa¹⁸. El ritmo ascendente de su visión alcanza acentos extáticos. Esa ascensión va guiada por un impulso esté-

cuenta en esa tradición apoyo para su inspiración, tanto en la dirección interiorizadora, buscando el centro del alma, como en el vuelo ascendente hacia la «quinta esencia» de los cielos, sus astros luminosos y sus esferas espiritualizadas. Cf. M. Morales Borrero, *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro* (Madrid 1975) pp. 185-90; D. Alonso, *Poesía española: Ensayo de métodos y límites estilísticos* (Madrid 1971) pp. 185-92.

18 «Esta vista hermosa del cielo que se nos descubre ahora, y el concierto que tienen entre sí aquestos resplandores que lucen en él, nos dan de ello suficiente testimonio (de cuán amable cosa sea la paz)... Adonde el ejército de las estrellas, puesto como en ordenanza y como concertado por sus hileras, luce hermosísimo, y adonde cada una de ellas inviolablemente guarda su puesto, adonde no usurpa ninguna el lugar de su vecina, ni la turba en su oficio, ni menos, olvidada del suyo, rompe jamás la ley eterna y santa que le puso la Providencia; antes, como hermanadas todas y como mirándose entre sí, y comunicándose sus luces las mayores con las menores, se hacen muestra de amor, y como en cierta manera se reverencian unas a otras, y todas juntas templan a veces sus rayos y sus virtudes, reduciéndolas a una pacífica unidad de virtud, de partes y aspectos diferentes compuestas, universal y poderosa sobre toda manera. Y si así se puede decir, no sólo son un dechado de paz clarísimo y bello, sino un pregón y un loor que con voces manifiestas y encarecidas nos notifica cuán excelentes bienes son los que la paz en sí contiene y los que hace en todas las cosas. La cual voz y pregón, sin ruido, se lanza en nuestras almas, y de lo que en ella lanzada hace, se ve y entiende bien la eficacia suya y lo mucho que las persuade. Porque luego, como convencidas de cuánto les es útil y hermosa la paz, se comienzan ellas a pacificar en sí mismas y a poner a cada una de sus partes en orden. Porque, si estamos atentos a lo secreto que en nosotros pasa, veremos que este concierto y orden de las estrellas, mirándolo, pone en nuestras almas sosiego; y veremos que, con sólo tener los ojos enclavados en él con atención, sin sentir en qué manera, los deseos nuestros y las afecciones turbadas, que confusamente movían ruido en nuestros pechos, de día, se van quietando poco a poco y como adormeciéndose se reposan, tomando cada una su asiento, y reduciéndose a su lugar propio, se ponen sin sentir en su sujeción y concierto. Y veremos que así como ellas se humillan y callan, así lo principal y lo que es señor en el alma, que es la razón, se levanta y recobra su derecho y su fuerza, y como alentada con esta vista celestial y hermosa, concibe pensamientos altos y dignos de sí, y como en una cierta manera se recuerda de su primer origen, y al fin pone todo lo que es vil y bajo en su parte, y huella sobre ello. Y así, puesta ella en su trono como emperatriz, y reducidas a sus lugares todas las demás partes del alma, queda todo el hombre ordenado y pacífico» (NC, «Príncipe de la paz», pp. 597-98). Aparte de varias de sus poesías, entre ellas las mencionadas en el texto, consueña con el pasaje citado éste, entre todos, tomado del libro de Job: «Esta revelación de Elifaz fue de noche y muy de noche. Y a la verdad aquel tiempo es muy aparejado tiempo para tratar con el cielo; porque el suelo y sus cuidados impiden menos entonces; que, como las tinieblas le encubren a los ojos, así las cosas de él embarazan menos el corazón, y el silencio de todo pone sosiego y paz en el pensamiento; y como no hay quien llame a la puerta de los sentidos, sossiega el alma retirada en sí misma; y desembarazada de las cosas de fuera, éntrase dentro de sí, y puesta allí, conversa solamente consigo y reconécese. Y como es su origen el cielo, avecinase a las cosas de él y júntase con los que en él moran; los cuales influyen luego en ella sus bienes como en sujeto dispuesto, por cuyo medio se adelanta y mejora; y subiendo sobre sí misma, desprecia lo que estimaba de día y huella sobre lo que se precia en el suelo, al cual con ello todo ve sepultado en tinieblas; y súbase al cielo, que entonces por una cierta manera se le abre resplandeciente y clarísimo, y mete todos sus pensamientos en Dios y en medio de la oscuridad de la noche le amanece la luz» (LJ, cap. IV, n. 12, p. 897).

tico y una vocación moral. En el orden y armonía exteriores del universo encuentra la gran metáfora del orden y armonía internos que resumen el *bonum* del hombre: la paz. El espectáculo del mundo —por tanto, un modelo cosmomórfico— traduce aquello que el alma busca como ideal de vida. Aparece así el hombre entendido como «microcosmos». Lo que en el «macro-cosmos» lee fray Luis como imagen arquetípica lo entiendo referido al alma, que alcanzará su bien cuando en ella se dé la copia de esa imagen exterior.

El hilo de su discurso corre de la mano de san Agustín, a partir del texto clásico sobre la paz contenido en *La Ciudad de Dios*¹⁹. «El bien de todas las cosas es universalmente la paz» (NC. «Príncipe de la paz», p. 598). La paz no es otra cosa que «una orden sosegada o un sosiego ordenado» (p. 599). La paz pide orden y pide sosiego. El todo que implica ese bien resulta de tres cosas: de que el hombre viva «bien concertado con Dios»; de que «dentro de sí mismo viviera en concierto»; de que «no se atravésare y encontrare con otros» (p. 600). Entiende que «del tener paz consigo mismo...», nace, como de fuente, lo primero, el estar en concordia con Dios y, lo segundo, el conservarse en amistad con los hombres» (p. 604). Ante alguna de sus expresiones se diría que tiene a la vista el ideal estoico de vida, como cuando hace depender el concierto del hombre consigo mismo de que no lo «saque de sus quicios» ninguna pasión (p. 601) y «cuando todo a la redonda de él se arruine, él permanece más firme» (p. 617). Bien es cierto que esta paz proviene de lo que Cristo hizo con nosotros, que va más allá de lo que enseñaron las escuelas de filósofos ordenando leyes al entendimiento, o de lo que propusieron las sectas de los antiguos sabios administrando dietas para dominar las inclinaciones. Cristo no pone leyes ni fomenta por defuera con remedios, sino que anima por dentro con su gracia, que es como una «deidad», como «el alma del alma», que ganando, no tanto por aviso exterior como por inclinación íntima, da al hombre «estilo y vivienda» de lo celestial y divino (pp. 611-13), y «le hace como un otro Dios» (p. 616). El resultado es que en el hombre el cuerpo no se rebela contra el alma; y en el alma la razón impone su juicio, sanada la voluntad de su falta de gusto por el bien: «el entendimiento levanta luz que aficione, y la voluntad enciende amor que guíe y alumbre, y casi enseña la voluntad, y el entendimiento apetece... Y las fuerzas del alma más viles, que nos mueven con ira y deseos con los demás apetitos y virtudes del cuerpo, reconocen luego el nuevo huésped que ha venido a su casa, y la salud y el nuevo valor que contra ellos le ha venido a la voluntad». El alma, «de la ley santa de amor en que está transformada por gracia, deriva y comunica también a los sentidos su parte; y como la gracia, apoderándose del alma, hace como un otro Dios a la voluntad, así ella deificada y hecha del sentido como reina y señora, cuasi le convierte de sentido en razón». Comenzando con ello a «lucir el rayo del

¹⁹ San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 13: es el lugar en que se contiene el pasaje más conocido del Santo sobre la paz, con su definición comentada, con cita expresa, por fray Luis: «Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis» (cf. S. Alvarez Turienzo, 'Hacia la determinación de la idea agustiniana de paz', en *Rev. de Est. Políticos*, n. 112, 1960, pp. 49-90; donde, por el paralelismo del tema, se recogen algunos de los pasajes sobre la paz de ese capítulo de los *Nombres de Cristo*, pp. 49-50).

buen amor» y a mostrarse «el día del bien», permitiendo que «lo que es hombre en nosotros salga a luz, y haga su oficio sosegada y pacíficamente y de sol a sol» (pp. 615-16).

La «imagen perfecta de la paz» que se trasluce al contemplar los resplandores de los astros en el cielo, sólo tiene realidad por obra de la gracia que pone concierto en las potencias del alma y entre el alma y el cuerpo. El modelo cosmomorfo se convierte en teomorfo. El hombre «microcosmos» pagano es trascendido en el hombre «micro-theos» cristiano. La concepción cosmológica se ve integrada en una concepción teológica. Fray Luis nos informa sobre todo eso. Lo que nos dice está lleno de indicaciones que señalan los espacios de la mística. Pero no está expresando su experiencia personal al respecto. Cuando, al final del capítulo, se propone pasar a la exposición del nombre «Esposo», desearía encomendarla a Juliano, por si acaso él pudiera dar buen remate al asunto: «Que yo os confieso que en este "nombre" no puede decir lo que hay en él quien no lo ha sabido sentir: y de mí ya conocéis cuán lejos estoy de todo buen sentimiento»²⁰.

4. Fray Luis se mueve aquí dentro de una concepción relacionada con la *mística*. La mística en cuestión habría que entenderla en el sentido más lato del término; es decir, como «arrobamiento» o «éxtasis» natural ante el orden y armonía del mundo o como ansia por el bien sumo de la paz. Pero los asuntos que toca le obligan a trascender el universo creado. Cuando llega al Creador ve su obra traspasada del aliento divino y gusta representársela en el original resplandor y pureza de los orígenes. La obra de la gracia es entonces restituidora. Más que

20 El texto aducido corresponde, como se indica, al nombre «Esposo», p. 631. Pueden encontrarse otros paralelos que manifiestan encontrarse distante de experimentar aquello mismo que enseña: «No es posible que hable el enfermo de la salud, y que no haga significación de lo mucho que le duele el verse sin ella» («Jesús», p. 783). En esto de la mística de fray Luis de León anda también el negocio entre los intérpretes muy revuelto. Escribe David Gutiérrez: «Nos sorprende que diga en la primera parte, p. 152 (se refiere a Olimpia Bertalia, *Espiritualidad española*, Madrid 1961, de fray Luis, pp. 259-324) que el comentario luisiano *In Canticum Canticorum* "no puede considerarse como verdadera y propia obra mística", contra el parecer más autorizado de los padres Crisógono y Welsh. Tampoco puede darse por cierto lo que afirma la autora al fin de su estudio, p. 340, que fray Luis "puede con justicia ser contado no solamente entre los escritores místicos, sino también entre los místicos experimentales". Es indiscutible lo primero, pero no tan cierto lo segundo» ('Estudios sobre fray Luis de León', en *Religión y Cultura*, XXII, 1976) p. 413). Crisógono de Jesús piensa que «Fray Luis de León es un gran místico, en el propio sentido del vocablo». Pero añade que su mística no ha buscarse en ninguna de las obras castellanas, ni siquiera en los *Nombres de Cristo*, sino «ante todo, en su magnífica glosa latina a los Cánticos de Salmón: *In Canticum canticorum expositio*» ('El misticismo de fray Luis de León', en *Revista de Espiritualidad*, I, 1941-42, p. 30). Lope Cilleruelo le tiene por «un místico nato», ocupándose de dicha exposición latina al Cantar ('La mística de la imagen en fray Luis de León', en *Estudios sobre fray Luis de León*, en *Religión y Cultura*, XXII, 1976, p. 435). Krynen, en cambio, asegura que no entendió la experiencia mística de san Juan de la Cruz ni de santa Teresa, y que expone una «teoría de la mística cristiana que iba a acabar con ella para muchos siglos, en la práctica de las escuelas al menos»; teoría que «abría el proceso de expulsión de la vida mística fuera de las perspectivas de la vida del cristiano» (*Ibid.*, «De la teología humanista a la mística de las luces», pp. 478 y 480). Para la opinión de R. Welsh, véase *Introduction to the spiritual Doctrine of fray Luis de León* (Washington 1951).

la disposición del profeta que anticipa acontecimientos, adopta la del místico que responde lleno de «entusiasmo» a la llamada del orden creatural de siempre, por los reveses de los tiempos perdido. En estas ocasiones, en las páginas de fray Luis no hay historia, sino la suspensión del tiempo para dejarse llenar de una intemporal y arquetípica plenitud.

Con el nombre «Esposo» terminaba la obra de los *Nombres de Cristo* en su primera edición (1583) en dos libros. En ese nombre se hace verdad la razón por la que Dios quiso crear el mundo y el fin que pretendió al crearlo, que fue la de «comunicarse El a sí», repartiendo en lo creado sus bienes; bienes de naturaleza, de gracia y de unión personal, resumiéndose en éste último los demás, como el que entraña la más alta y perfecta comunicación del bien de Dios al hombre y en él a todas las criaturas (NC, «Pimpollo», pp. 409-12). Cuando fray Luis da por cerrada su obra, exponiendo el nombre «Esposo», entiende hablar del «ayuntamiento y la unidad estrecha que hay entre Cristo y la Iglesia». Ese ayuntamiento y esa unión se realizan también en el alma: «el ánima del hombre justo se ayunta y hace una con la divinidad» en Cristo (pp. 633-34). De esa unión sale el «Cristo todo». Realizada en el amor, es obra de la gracia, que es «como una deidad y una como figura del mismo Cristo, que puesta en el alma, se lanza en ella y la deífica, y, si va a decir verdad, es el alma del alma» («Príncipe de la paz», p. 612). De modo que «ayuntarse con Dios el hombre no es otra cosa sino recibir en su alma la virtud de la gracia, que, como ya tenemos dicho otras veces, es una cualidad celestial que, puesta en el alma, pone en ella mucho de las condiciones de Dios y la figura muy a su semejanza» («Esposo», p. 640). De la unidad de amor se sigue el «deleite», que es «sentimiento y movimiento dulce que acompaña y como remata todas aquellas obras en que nuestras potencias y fuerzas, conforme a sus naturales o a sus deseos, sin impedimento ni estorbo se emplean» (p. 647). Para alcanzar ese estado deleitoso se requieren los pasos del conocimiento del bien, el obrar por alcanzarlo, la sustancia de ese bien y su unión con el alma. Alcanzado esto, se tiene el «ñudo y el deleite» del desposorio del alma con Cristo. Desposorio que aplicará a Cristo y a la Iglesia (p. 656 ss.). Ante el secreto de los bienes de esa unión fray Luis enmudece, porque «cómo ello es y cómo pasa, ninguno jamás lo supo ni pudo decir»; su grandeza nunca cupo en lengua humana, «y el que más lo prueba lo calla más» (p. 646).

Por un momento, no obstante, intenta hablar de eso de que no se puede hablar, partiendo de la imagen del madero, no bien seco, que se acerca al fuego, que echa humo y se resiste a dejarse penetrar por él, pero que al fin, «el fuego ya lanzado en lo íntimo del madero y hecho señor de todo él, sale todo junto y por todas partes afuera levantando sus llamas, las cuales, prestas y poderosas y a la redonda bullendo, hacen parecer un fuego el madero». Partiendo de esa imagen, repito, escribe el siguiente párrafo que es uno de los que en su obra más de cerca describen la experiencia mística:

«Y por la misma manera, cuando Dios se avvicina al alma y se junta con ella y le comienza a comunicar su dulzura, ella, así como la va gustando, así la va deseando más, y con el deseo se hace a sí misma más hábil para gus-

tarla, y luego la gusta más; y así creciendo en ella aqueste deleite por puntos, al principio la estremece toda, y luego la comienza a ablandar, y suenan de rato en rato unos tiernos suspiros, y corren por las mejillas a veces y sin sentir algunas dulcísimas lágrimas; y, procediendo adelante, enciéndese de improviso como una llama compuesta de luz y de amor, y luego desaparece volando, y torna a repetirse el suspiro, y torna a lucir y cesar otro no sé qué resplandor, y acreciéntase el lloro dulce, y anda así por un espacio haciendo mudanzas el alma traspasándose unas veces y otras tornándose a sí, hasta que, sujeta ya del todo al dulzor, se traspasa del todo, y levantada enteramente sobre sí misma, espira amor y terneza y derretimiento por todas sus partes, y no entiende ni dice otra cosa si no es: *Luz, amor, vida, descanso sumo, belleza infinita, bien inmenso y dulcísimo, dame que me deshaga yo, y que me convierta en Ti toda, Señor*.²¹

El corte místico de ese pasaje es patente. Estando precedido de la imagen del leño, que empieza húmedo y acaba dejándose penetrar por el fuego, se ve que la descripción del proceso que se sigue en los cambios del alma se corresponde detalle a detalle con lo que ocurren desde arrimar al fuego un tronco húmedo hasta convertirse en brasa. Quien, sin embargo, insista en negar a fray Luis una experiencia mística personal, no encontrará argumento decisivo en contra de su parecer en testimonios como el aducido. Que concluye: «Mas callemos, Juliano, lo que por mucho que hablemos no se puede hablar». Cuanto más que antes había indicado: «De las señales que podemos tener de la grandeza de estos deleites, los que deseamos conocerlos y no merecemos tener su experiencia, una de las más señaladas y ciertas es el ver los frutos y obras maravillosas y fuera de toda orden común que hacen en aquéllos que experimentan su gusto» (p. 654). Recuérdese lo que al final del nombre «Príncipe de la paz», y cuando trata de pasar a exponer el de «Esposo», afirmó: «confieso que en este nombre no puede decir lo que hay en él quien no lo ha sabido sentir»; y él se encuentra lejano «de todo buen sentimiento» (p. 631).

Ahora bien, su elevación de espíritu, la depurada sensibilidad para abrirse a la contemplación estética y la capacidad de fusión con los más altos ideales, permiten hablar en él de experiencia mística, tomando el término en el sentido amplio del mismo. Ello le disponía para impregnar las cosas espirituales que trataba del tono que requerían, así como para acercarse a los estados más elevados de unión con Dios que descubría

21 NC, «Esposo», pp. 655-56. «En el ayuntamiento del Espíritu de Cristo con el nuestro, que llamamos nacimiento de Cristo, el Espíritu de Cristo tiene vez de alma respecto de la nuestra, y hace en ella obra de alma moviéndola a obrar como debe en todo lo que se ofrece, y pone en ella ímpetu para que se menea, y así obra El en ella y la mueve, que ella, ayudada de El, obra con El juntamente; mas en la presencia que de sí hace en la oración a los buenos por medio de deleite y de luz, por la mayor parte el alma y sus potencias reposan y El sólo obra en ellas por secreta manera un reposo, y un bien que decir no se puede. Y así, aquel primer ayuntamiento es de vida, mas este segundo es de deleite y regalo; aquél es el ser y el vivir, aquéste es lo que hace dulce el vivir; allí recibe vivienda y estilo de Dios el alma, aquí gusta algo de su bienandanza; y así aquello se da con asiento y para que dure, porque, si falta, no se vive; mas esto se da de paso y a la ligera, porque es más gustoso que necesario, y porque en esta vida, que se nos da para obrar, este deleite, en cuanto dura, quita el obrar y le muda en gozar» (NC, «Hijo de Dios», p. 719).

en ejemplos ajenos de santidad, o para entender y declarar la intención mística encubierta en los libros de la Escritura. Gustó de la lectura de los autores más espirituales. Al pedir en la cárcel las obras de fray Luis de Granada, dijo que le enseñaban más teología que los doctores que la daban en las escuelas. Tribuló elogios a la obra de san Juan de la Cruz, una generación más joven que él, pero oyente de sus lecciones y presumible receptor de influjos que luego sublima en su propia obra. Y, por conocido, sólo se menciona lo certero del juicio, junto con lo laudatorio de sus términos, hecho sobre la doctrina de santa Teresa de Jesús; juicio contenido en la «Carta-Dedicatoria» antepuesta a la edición de las obras de la Santa, y en la «Apología» de la enseñanza en ellas contenida. Sin olvidar el breve dictamen de censura por él emitido recomendando su publicación. Su congenialidad con la literatura mística es, pues, cosa probada²². Su discernimiento para descubrir en ese oscuro campo lo auténtico de las falsificaciones, también. Del mismo modo su seguridad para hablar sobre ello con conocimiento de causa. Pero, siguiendo de cerca su vida, no parece verse en ella al místico, ni los frutos que la experiencia de esos estados lleva consigo. Le acució de continuo un ansia sincera de perfección. No fue el laxismo su modo de entender la vida espiritual. Se exigió a sí mismo lo mejor en cuanto tenía que ver con cosas de verdadera sustancia religiosa, como también se lo exigía a los demás. Ese afán de pureza le indujo más de una vez a meterse a redentor. Su misma voluntad de integridad le llevaba a poner en las causas defendidas un celo no siempre discreto, que levantó en torno suyo enemistades, haciéndose merecedor de reprimendas.

Sobre la debatida cuestión del misticismo frailuisiano hemos de volver; ahora continuamos exponiendo otros aspectos de su mentalidad y de su obra, en los que la «metafísica del oír» acaba sobreponiéndose a la «metafísica del ver».

IV.—PROFETA EJEMPLAR Y PROFETA EMISARIO

Su actitud estético-contemplativa se enriquece cuando adopta la de *profeta ejemplar*. Se ha hecho mención de este punto al señalar los modelos de vida que propone a imitación, modelos tomados de la Biblia y que temáticamente describe en *La perfecta casada* y, sobre todo, exponiendo el libro de Job. Este ejemplarismo profético da de lado los intereses estéticos para sacar a primer plano los éticos. Ocurre entonces que su puritanismo moral se distancia de la vocación mística. Sólo cuando describe las cualidades del alma humana modélica, deificada por la gracia, el *summum bonum* ético, tiende a abrirse al misterio religioso, poniéndonos de nuevo en camino de la contemplación. El mun-

22 Sobre el estado de la cuestión a este respecto, con los autores y posiciones dispares al caso, véase D. Gutiérrez, 'Fray Luis de León autor místico', en *Estudios sobre fray Luis de León (Religión y Cultura, XXII, 1976)* pp. 409-16; como contrapartida, J. Krynen, 'De la teología mística a la mística de las luces', *Ibid.*, pp. 471-83, sobre el contenido de este artículo volveremos en otra ocasión: consúltese también Crisógono de Jesús, 'El misticismo de fray Luis de León', en *Revista de Espiritualidad, I (1941-42)* pp. 30-52 (1942); Karl A. Kottman, *Law and Apocalypse: The Moral Thought of Luis de León* (La Haya 1972) pp. 4-12.

do en que hace mover a la «casada perfecta» es el de la bondad de la naturaleza. Explanando el libro de Job, defiende el bien de lo creado y la bondad del Creador contra las objeciones de aquellos que se amparaban en la existencia de males para negar rectitud a los juicios divinos, para poner en cuestión su sabiduría, su poder o su bondad o para armonizar estas cosas por artes mágicas²³.

El *homo religiosus* que hasta ahora se nos ha manifestado se relaciona con una estructura argumentativa antitética, que opera con extremos: artificio-naturaleza; desarreglo de costumbres-ideal de virtud; enfermedad pecaminosa-remedio salutífero de la gracia. La concepción en conjunto está dominada por la categoría de orden. La dinámica entre dichos extremos se entiende como un recobro de la realidad desencantada en una visión de concierto y armonía (estética); una restitución del vicio en el fuero del bien y la justicia (ética); una regeneración del hombre viejo en el hombre nuevo por obra de la gracia (religión). Apareciendo el universo a la vez como orden estético, ético y religioso. Esos variados aspectos se ven íntimamente fundidos y se corresponden con la actitud profética en su forma de profeta ejemplar, en cuanto aduce como enseñanza señalados ejemplos de vida en personificaciones modelicas, con las que se identifica.

Pero a esta concepción se superpone —y en ella se integra— la que va a expresarse en términos, no de orden, sino de sentido, guiada por la actitud de *profeta enviado*, y respondiéndola a una visión de la realidad en discurso histórico realizador de los planes divinos de salvación. El eje de esa historia es Cristo, raíz tronco y fruto de todo lo existente, «para quien y para cuyo servicio esta máquina universal fue criada» (p. 814); «parto común y general de todas las cosas», en quien se «recapitula todo lo no criado y criado, lo humano y lo divino, lo natural y lo gracioso» (p. 413). Esta es la idea que se desarrolla en el primero de los nombres, en el de «Pimpollo», en el que se manifiestan ya «los ricos tesoros de bien que encierra en sí su naturaleza humana», sin pasar

23 Fray Luis se mueve ahí en un terreno en el que tienen amplio puesto los discreteos doctrinales moralizantes, emparentándose su discurso con la literatura sapiencial. Pero la «sabiduría» no es la profecía, pudiendo pasar aquella por un insidioso rival de ésta. Esa insidiosa rivalidad es puesta de relieve por Neher, contraponiendo los dos puntos de vista en cuanto a métodos y en cuanto a contenidos; y ejemplifica los extremos en «el triste diálogo de Job con sus amigos», en el que, en efecto, ve «un ejemplo de confrontación entre la profecía y la sabiduría»: los amigos, intentando «convencer a Job de que todo está perfectamente claro», mientras que por su parte Job sigue «escandalizando», dejando atrás aquellos argumentos claros como el agua, para aferrarse al «resto», a aquella «última posibilidad...», en la que se juega, cara a cara, el destino del hombre delante de Dios» (A. Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975, pp. 263-66). Krynén no deja escapar la oportunidad de dar una lectura sapiencial de la exposición luisiana al caso, según la cual Job es interpretado a la medida de la virtud de un «neo-estoicismo cristiano», viendo en él en acción «la fe educadora de la virtud estoica del justo» (Krynén, *l. c.*, pp. 470, 473). Por mi parte, lo que veo contrapuesto en el comentario al libro de Job es, sin duda, doble modelo o paradigma de vida: el «doctrinal-dogmático», que reflejarían los amigos del patriarca, y el de éste último, que fray Luis interpreta en contexto de «profeta-ejemplar», y donde se deja en suspenso toda doctrina para poner el énfasis en la «vida-testimonio», quedando si acaso en segundo lugar la profecía-ética, que denuncia contemporizaciones y anuncia ocultos sentidos históricos.

a las «obras que en ella y por ella Dios ha obrado y siempre obra en nosotros» (p. 403).

Dios obra la creación por un acto de su voluntad para un gran fin, que es el de comunicarse a sí mismo y repartir sus bienes: de naturaleza, de gracia y de unión personal. Bienes diferentes, cada uno de ellos superior al que le precede, con preeminencia del postrero. La comunicación que Dios hace mediante la unión personal, si bien cumplida en la naturaleza del hombre, abarca a todo lo creado. «Aunque con sola esta humana naturaleza se haga la unión personal propiamente, en cierta manera también, en juntarse Dios con ella, es visto juntarse con todas las criaturas, por causa de ser el hombre como un medio entre lo espiritual y lo corporal, que contiene y abraza en sí lo uno y lo otro. Y por ser, como dijeron antiguamente, un menor mundo o un mundo abreviado» (NC, «Pimpollo», p. 412). Esa unión personal hecha en Cristo es «el fin para que fue fabricada toda la variedad y belleza del mundo» (p. 412). «Este universo todo, cuán grande y cuán hermoso es, lo hizo Dios para fin de hacer Hombre a su Hijo, y para producir a luz este único y divino fruto que es Cristo, que con verdad le podemos llamar el parto común y general de todas las cosas» (p. 413). «Fruto para cuya producción se ordenó y fabricó todo el mundo» (p. 415), encontrando recapitulación en El.

Algunos de los nombres dados a Cristo hablan de los tesoros que su naturaleza humana encierra; en otros se echa de ver las obras que por ella Dios realiza en nosotros. A este segundo respecto sobresale el nombre «Jesús», el que le conviene a Cristo, «según la naturaleza humana», en propio, siendo el nombre propio de su naturaleza divina el de «Verbo». Es propio ese nombre por cuanto los demás «se dicen de él por alguna semejanza que tiene por otras cosas, de las cuales también se dicen los mismos nombres». Este nombre propio deja a fray Luis sumergido en estupor. Al concluir el capítulo «Hijo de Dios», «levantando al cielo los ojos y con un suspiro disimulado»: «Al fin, Jesús es Jesús» (p. 734). Este nombre —«Jesús»— que lo dice todo, dice el todo de la obra que, por El, Dios hace en los hombres; o, mejor, «nos pone en los ojos su naturaleza y sus obras» (p. 759).

Aunque no entra en su intención hablar de los nombres que convienen a Cristo por su naturaleza divina, en este caso se detiene en explicar el significado de «Verbo» a partir de la palabra hebrea bajo la que Dios reveló ese nombre a los profetas, que es «Dabar». Señala con minucia lo que en ella se contiene de ser y de virtud, con toda su riqueza de significados, para concluir que significa «cualquiera cosa de ser, y por la misma razón el *ser mismo* y la *realidad* de las cosas; y así Cristo debidamente es llamado por nombre propio *Dabar*. Porque es la cosa que más es de todas las cosas y el ser primero y original, de donde les mana a las criaturas su ser, su sustancia, su vida, su obra» (p. 765). Pasa luego a indagar lo que contiene el nombre «Jesús» el que le conviene en propio «según la naturaleza humana que tiene». Advierte en primer lugar que ese nombre en su grafía original, *Iehosuah*, como hecho de vocales, no admite figura ni dicción, quedando en nombre impronunciado e inefable. En la grafía de «Jesús», sin embargo, «tiene pronunciación clara y sonido formado y significación entendida».

De él nos va a hablar, traduciéndole por «salvación y salud». En este nombre y en su significado se resume el de todos los demás. «Y así el nombre de Jesús está en todos los nombres que Cristo tiene, porque todo lo que en ellos hay se endereza y encamina a que Cristo sea perfectamente Jesús». Después describe una vez más el natural del hombre caído: «En el entendimiento tiene oscuridad, y en la voluntad flaqueza, y en el apetito perversa inclinación, y en la memoria olvido, y en los sentidos, en unos engaño y en otros fuego, y en el cuerpo muerte, y desorden entre todas estas cosas que he dicho, y disensiones y guerra, que le hacen ocasionado a cualquier género de enfermedad y de mal. Y, lo que peor es, heredó la culpa de sus padres, que es enfermedad en muchas maneras, por la fealdad suya que pone y por la luz y la fuerza de la gracia que quita, y porque nos enemista con Dios, que es fiero enemigo, y porque nos sujeta al demonio y nos obliga a penas sin fin. A esta culpa común añade cada uno las suyas; y para ser del todo miserables, como malos enfermos ayudamos el mal, y nos llamamos la muerte con los excesos que hacemos. Por manera que nuestro estado, de nuestro nacimiento y por la mala elección de nuestro albedrío, y por las leyes que Dios contra el pecado puso, y por las muchas cosas que nos convidan siempre a pecar, y por la tiranía cruel y el cetro durísimo que el demonio sobre los pecadores tiene, es infelicísimo y miserable estado sobre toda manera, por donde quiera que le miremos. Y nuestra enfermedad no es una enfermedad, sino una suma sin número de todo lo que es doloroso y enfermo. El remedio de todos esos males es Cristo, que nos libra de ellos en las formas que ayer y hoy se ha dicho en diferentes lugares; y porque es el remedio de todo ello, por eso es y se llama *Jesús*, esto es, *salvación y salud*» (pp. 767-68).

Eso que ha quedado dicho en diferentes lugares de sus pláticas corresponde a lo expuesto en los distintos nombres, en todos los cuales está el significado que encierra el de Jesús. Está en el de «Pimpollo» «parto común de las cosas», que «sin duda le parieron para que fuese su *Jesús* y su *salud*». Está en el de «Faces de Dios», porque siendo nuestra «salud» nos asemejamos a El. En el de «Camino» porque nos guía. En el de «Monte» porque es defensa: «y cierto es que no nos fuera Jesús si no nos fuera guía y defensa». Está en el «Padre del siglo futuro», engendrados otra vez en Jesús. También es *Brazo y Rey de Dios* y *Príncipe de paz*: «Brazo», para nuestra libertad; «Rey» y «Príncipe», para nuestro gobierno; y lo uno y lo otro, como se ve, tienen orden a la salud. Está en el de «Esposo», «porque no es perfecta la salud sola y desnuda, si no la acompaña el gusto y el deleite». «De arte que, diciendo que se llama Cristo Jesús, decimos que es *Esposo* y *Rey* y *Príncipe de paz* y *Brazo* y *Monte* y *Padre* y *Camino* y *Pimpollo*; y es llamarle, como también la Escritura le llama, *Pastor* y *Oveja*, *Hostia* y *Sacerdote*, *León* y *Cordero*, *Vid*, *Puerta*, *Médico*, *Luz*, *Verdad* y *Sol de justicia*, y otros nombres así» (pp. 768-69). En el nombre propio de «Jesús», esto es «salud», no hay un bien sólo, «sino una universalidad de bienes innumerables» (p. 772), «y así es bien y salud universal» (p. 772), limpiando de culpa, dando libertad, rescatando del infierno, vistiendo de gracia, comunicando su Espíritu, enviando sobre todos los

hombres su amparo, «y últimamente resucitando y glorificando los sentidos y el cuerpo» (p. 772). La salud que nos ofrece pone concierto en el cuerpo y santidad y justicia en el alma. Esto lo hace vivificando desde el interior, no simplemente aplicando epítimas, fomentos y lavatorios por fuera. Estas últimas cosas otros muchos las enseñaron a los hombres y las practicaron, tasándoles comidas, ordenándoles dietas, proponiéndoles ordenanzas para componer sus semblantes o sus movimientos. «Mas ninguno de ellos puso en nosotros salud pura y verdadera que sanase lo secreto del hombre» (p. 776).

Me he detenido en la consideración del primero y del último de los nombres que componen el tratado porque, a los efectos que aquí interesan, en ellos se resumen los demás. Por lo que hace al nombre «Jesús», es el propio fray Luis quien nos lo dice.

Lo que aquí interesa subrayar es la centralidad que tiene Cristo en la concepción del mundo que se nos propone. Concepción en la forma de una cosmogénesis, que tiene por fuente vivificadora y por núcleo axial normativo a Cristo. En esa imagen del mundo alienta un organicismo de resolución pneumático-religiosa, que lo abarca todo, refiriéndolo a un mismo *principium essendi, cognoscendi* y *operandi*. La cosmogénesis señalada es en realidad y en su profundo significado una *Cristogénesis*²⁴.

24 La expresión «Cristogénesis», queda autorizada, aunque fray Luis no la emplee, porque resume lo que él entiende por «el nacer de Cristo en nosotros». Pero entonces hay que darle una concreción que obliga a poner distancia entre su pensamiento y cualquier especie de gnosticismo. Ante la inmediatez crística vivificadora de las almas, el proceso que un Teilhard de Chardin describe como «Cristogénesis» se sume en lo nebuloso y abstracto. Aquí nos parece asistir a un drama fáustico en busca de una identidad para la que sólo se encuentran legitimaciones exógenas, que a su vez se sumen en la nebulosa de materias y tiempos indefinidos, en ese gran magma mágico de la evolución de donde todo ha podido sacarse desde que la ciencia puso los pies en ella. En fray Luis, el Cristo que nace en nosotros es el Cristo del que nacemos, con una identidad de principio que tiene teológicamente asegurada su legitimidad, perfectamente depurada de contaminaciones no teológicas. Nuestro autor opera aquí con seguros apoyos bíblicos, rastreados a lo largo del Antiguo Testamento, y abiertamente proclamados por san Pablo. De la *Exposición a la Epístola a los Gálatas* es este pasaje: «Vivo, inquit, iam no ego, sed vivit in me Christus. Non enim Paulus vivit, quia, quae propriae erant Pauli, malae scilicet cupiditates ipsi a puero innatae et tanquam iure hereditario a maioribus acceptae, non vivebant in Paulo: at vivit Christus in illo, quian non solum gratiam illi confert suam, quae est animi vita, sed semet infundit in ipsum, eum ut agitat, atque moveat sicut anima movet corpus, quae est christianae pietatis summa perfectio, finisque is, qui nobis in omni vita propositus esse debet» (*Opera*, III, p. 271). Con san Agustín, piensa, y en el más fuerte sentido de los términos, que «factus est Deus homo ut homo fieret Deus»; entendiendo a Cristo como «origo, radix, caput» de la obra de salvación (San Agustín, *Contra litt. Petilianii*, I, 7, 8). El pensamiento de Cristo y la centralidad de su misión con arreglo a la voluntad de comunicar Dios sus bienes a lo creado, no es algo que salga ocasionalmente a primer plano en el maestro salmantino: empieza por ser centro de su piedada, como confiesa en la cárcel (*Colección de documentos inéditos...*, X, pp. 355, 386-87). Allí mismo inicia la redacción de los *Nombres de Cristo*. Entre sus tratados escolares, el *De Incarnatione* ocupa todo un volumen de sus obras (*Opera*, IV). En la mencionada *Exposición a la Epístola a los Gálatas* nos habla de tener redactado un libro sobre las distintas formas de unión de los fieles con Cristo: «Quae res a nobis in eo libro, quem inscripsimus de triplici coniunctione fidelium cum Christo, quemque Deo annuente propediem edituri sumus...» (*Opera*, III, p. 195). No se conserva ese escrito, pero no cabe dejar de advertir lo significativo del modo

Cristocentrismo que es de principio, sustancia de los planes divinos sobre el mundo, aunque en él no hubiera entrado el pecado. No era esta doctrina nueva; pero tampoco la consagrada como versión dominante dentro de la ortodoxia. Fray Luis la afirma de plano, sentando una enseñanza teológica cuya fecundidad se ha hecho al paso del tiempo cada vez más patente. Tomada de ciertos maestros anteriores, concretamente de Escoto, desde él, fray Luis, apoyada en respaldo bíblico, según su propia declaración, se hace opinión común en Salamanca²⁵

Entra el pecado en el mundo, y los males y el desbarate. Pero en la raíz está Cristo, llamado a ser parto final de lo creado, salud y salvación universales, documento sustancial del bien divino que el Creador al hacer las cosas quiso comunicarles. En eso se resume el gran fin que tuvo Dios en su propósito y libertad al hacerlas. A falta de esta radicación de Cristo en el centro de la creación, puede sobrevenir el engaño de creer que cualquiera forma de salud cura y vivifica. Siendo así que las más de las veces lo que por tal se tiene es fomentaje exterior y curamientos de cumplido.

Sabino interviene a esta sazón en el diálogo para hacer notar que «no hay en esta edad de la Iglesia enseñamientos de la cualidad que decís». Marcelo (fray Luis) responde que «halos habido y puédelos haber cada día», por lo que juzga el aviso conveniente. Se trata de enseñamientos que pueden contentarse con salvaciones que «embarnizan» por fuera, pero no «ungen» por dentro. Juliano recuerda a tal propósito

de titularse. Aunque su triple explicación al *Cantar* documenta suficientemente sobre cómo Cristo se une a sus fieles y a su Iglesia. Tras repetir una vez más el lema paulino, concluye el apartado del que se han tomado las anteriores líneas: «Ergo honesta opera, quae homines iusti faciunt, magis Christi sunt, qui in ipsis vivit, et eos ad operandum impellit, quam ipsorummet, qui operantur. Quod si Christi ea opera praecipue sunt, proculdubio insaniunt haeretici, dum ea coelesti praemio digna esse negant» (*Ibid.*, p. 273); conclusión que subraya lo constante de su preocupación frente a las doctrinas luteranas, así como la fundamental distancia en que se sitúa con relación a ellas (*Ibid.*, p. 192).

25 La no novedad de esa doctrina la deja señalada fray Luis al ocuparse de la Encarnación, cuando, en la cuestión III de su tratado al respecto, se pregunta por «quae fuerit praecipuae et maxima causa, propter quam Deus carnem assumpsit, ut illa cessante, non fuerit assumpturus». Especificando la cuestión al indagar: «ex his igitur bonis, quae Christus adveniens, attulit mundo, quaerimus: quidnam fuerit praecipue et maxime intentum a Deo, ita ut causa illius efficiendi potissimum fuerit factus homo: utrum id fuerit redimere genus humanum a peccato, ita ut si peccatum non esset, non incarnaretur; vel potius sit gloria animae Christi, et perfectio universi, et suae bonitatis summa declaratio». No se trata, pues, «de causa finali ultimata; nam certum est, quod illa fuit ipse Deus, et sua gloria» (*Opera*, IV, pp. 30-31). Expone las diversas opiniones de los teólogos, entre las cuales la primera es la de aquellos que sostienen que «etiam si Adam non peccavisset, Deus fieret homo, quoniam praecipua causa, quare factus est homo, fuit ipsius operis excellentia atque praestantia; nam Deum fieri hominem, maius bonum est, et excellentius opus, quam ex alia parte mundus universus» (*Ibid.*, p. 33). Como partidarios de esa solución cuenta a Escoto y Alejandro de Hales, entre los escolásticos; y a Caterino y Naclaudio, entre los autores de su propio siglo. Después de mencionar las opiniones contrarias, termina: «Mihi, ex his sententiis semper visa est probabilissima sententia Scoti», pasando, tras rebatir a los contrarios, a exponer sus propios argumentos (*Ibid.*, p. 34 ss.). Entre las doctrinas teológicas de fray Luis ésta es una de las más conocidas y puestas de relieve por los investigadores (cf. S. Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid 1950; S. Folgado Flórez, *Cristocentrismo teológico de Fr. Luis de León*, El Escorial 1968).

a los «falsos profetas». El aviso que juzga conveniente expresar va dirigido a aquellos que, «proponiéndose llegar a Jesús», se ven, no obstante, miserablemente abrazados con Solón o con Pitágoras o, cuando más, con Moisés; todos ellos advenedizos, llegados después del reparto de papeles, allí donde lo único que resta por hacer es concertar, con unas u otras disciplinas, el más o menos buen final de la comedia o del drama de la vida («Jesús», pp. 778-80).

Hasta aquí se ha desarrollado en la concepción religiosa de fray Luis el aspecto que da hacia una imagen contemplativa del mundo divino. Paralela a ella, no sin menor fuerza, la imagen operativa. Aquella responde a un ahondamiento en el alma hasta alcanzar como centro a Cristo, alma del alma y plenitud del ser. Esta otra responde a una apertura al futuro que ha de cubrirse a través de un proceso de realización. En relación con la primera de esas concepciones es con la que se relaciona aquella «geometría mística del alma», para la que la figura de la esfera y el símbolo del centro son paradigmáticos²⁶. Este punto de vista viene autorizado por una fuerte tradición que llega hasta Pitágoras y sobre todo Platón. Pero ni siquiera entre los griegos se agotó en eso el negocio del «cuidar del alma», que encuentra la máxima que

26 Sin que, por lo que atañe a fray Luis de León, sea inexacto cuanto afirma Morales Borrero (*La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Madrid 1975, «Fray Luis de León», pp. 165-90), no es eso todo lo que hay que decir sobre él, ni pienso que lo fundamental, aunque, cuando se empieza por alinear al autor de los *Nombres de Cristo* con los ideales del Humanismo y del Renacimiento, de un modo genérico, subrayando su impregnación de «clasicismo», lo que ahí se dice debe ser dicho también. Pero la «geometría» de centros, esferas, mundos estrellados, noches serenas y paces interiores, nos pone ante una simbología incapaz de expresar lo más genuino de su concepción de la realidad, que, si es «cristocéntrica», corresponde a un cristocentrismo dinámico, cuya resolución no es el orden sino el sentido, y que hay que entender no según modelo de imágenes geométricas, sino históricas. De ahí que hayamos denominado a ese cristocentrismo «cristogénesis», traducido en un proceso de divinización, no contemplativo-estático, sino práctico-escatológico. A esta luz leo la mayor parte de la documentación que alega el autor indicado, sobre todo en la primera mitad de su estudio. No ha de identificarse interiorización con centración. El modelo geométrico se corresponde con una concepción del alma hecha para el entendimiento, la admiración y el éxtasis. No así para una concepción del alma resuelta en querer y libertad. Dicho esto, no cabe duda de que a fray Luis le atraía ese modo clásico de representar el universo a lo contemplativo, como se echa de ver en el pasaje citado del nombre «Príncipe de la paz», y como, con ecos de aritméticas pitagóricas y astronomías platónicas, se echa también de ver en algunos de sus más perfectos poemas. El pasaje obligado de cita cuando se trata de evidenciar la seducción que en él ejercía un universo centrado, todo unidad y orden, es el que se encuentra apenas comenzado el capítulo primero de los *Nombres de Cristo*: «Porque se ha de entender que la perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquéllas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una de ellas tenga en sí a todas las otras y en que, siendo una, sea todas cuanto le fuere posible; porque en esto se avecina a Dios, que en sí lo contiene todo. Y cuanto más en esto creciere, tanto se allegará más a El, haciéndosele semejante. La cual semejanza es, si conviene decirlo así, el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco adonde envían sus deseos todas las criaturas. Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abraze y eslabone toda esta máquina del Universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias...» (NC, cap. I, pp. 392-93).

resume todas las demás en el precepto delfico: «conócete a ti mismo». Los mismos griegos nos han legado otras máximas de sabudía, entre las cuales sobresale aquella de Píndaro, que pide: «llega a ser lo que eres». La primera de esas dos máximas —intelectualista— venía puesta bajo la advocación de Apolo, divinidad sancionadora de la razón y la medida, el orden y la ley. La segunda es voluntarista. Nietzsche la veía como expresión del poder de Dioniso, contrapuesto al de Apolo. La alianza entre esos dos principios no es obvia. Su relación más bien parece anti-tética. Si el camino seguido bajo la inspiración del primero termina en la contemplación, en la mística; de seguir la inspiración del segundo, el camino que habría que seguir sería el de la acción, la voluntad, rompiendo con el símbolo del centro y con la identificación de lo perfecto en la figura esférica. El paradigma sería el de un discurso para desarrollarse en el tiempo.

De manera que a la espiritualidad entendida *modo geometrico* se contrapondría aquella otra que habría que entender *modo historico*. Esta última espiritualidad o forma de cuidar del alma —no extraña al mundo griego—, tiene su expresión cualificada en la Biblia. Sin que tampoco aquí falte el correspondiente paradigma de un orden del mundo centrado en sí mismo, donde nada «nuevo» sobreviene bajo el sol²⁷. Si detrás de estas dos representaciones de la realidad vemos dos ideales de vida, podría denominarse al primero «extático», reservando para el segundo la calificación de «profético»²⁸.

Toca ahora decir unas palabras más sobre esa segunda cara o aspecto de la representación del mundo que refleja el ideal profético.

27 Refiriendo Neher el «espíritu» (*ruah*) y la «palabra» (*dabar*) a la revelación como sus dos formas, que nunca es el caso de disociar, sin embargo, sí cabe distinguir las. La primera se relaciona con la «visión» y tiene connotaciones estáticas; la segunda remite al oír, y se resuelve en práctica. Al intentar resumir las diferencias y relación, concluye: «El universo profético tiene una estructura dialogal; al admitir la revelación, los profetas concebían como posible el contacto entre lo divino y lo humano. Pero ese universo seguía siendo estático, cuando no era más que inspirado: la *ruah* introducía en el mundo un Dios vivo, pero que no lo modificaba. La *palabra* de Dios hacía al universo histórico; el universo dialogado tenía ya una historia. En el mundo hay una presencia de Dios por medio de la *ruah*. Pero por medio del *dabar* Dios coopera con el hombre. Dios y el hombre se encuentran en *alianza*» (*La esencia del profetismo*, pp. 101-2). Véase también en Ricoeur, la contraposición e interrelaciones existentes en los modos de comprender el «mito adámico», dentro de una «visión ritual del mundo» (superación del mal, en el contexto de los mitos de creación, por la «victoria final del orden sobre el caos», en el recuerdo de un arquetipo en los orígenes), o bien dentro de «una visión *escatológica* de la historia», en la que no se «acusa ninguna nostalgia por una edad de oro ya pasada, sino la espera y la esperanza de una perfección inédita» (Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 465 ss. y 543 ss., p. 589; Eric Voegelin, *Order and History*. I, *Israel and Revelation*, Louisiana State, University Press, 1976, pp. X-XI, y vols. II-III; véase nota 4).

28 En la «lectura sincrónica del Antiguo Testamento que hace Paul Beauchamp, distingue entre los momentos de "Ley-Profetas-Sabios", que corresponden a tres géneros o escritura del libro de la alianza. «La relación con el tiempo no es la misma en la Ley, los Profetas y los Sabios... La Ley pone un *antes*: toda ley queda reducida a una era arquetípica y todo arquetipo es el lugar de una ley. El profeta pone un *ahora*; el sabio, un *siempre*» (*Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, Madrid 1977, p. 129). A esos tres momentos se añadirá la escritura y lectura correspondiente a la Apocalíptica, precipitado literario de los géneros anteriores, regido por el *telos* (p. 189).

V.—INTERPRETACION PROFETICA
DEL «CANTAR DE LOS CANTARES»

Para ello tomaré como guía su profético modo de interpretar el *Cantar de los Cantares*, con especial atención a su *triplex explanatio* latina²⁹.

El *Cantar* le atrajo entre los libros de la Escritura sobre ningún otro. En él veía encerrados, bajo «la corteza de la letra», en la apariencia un poema de amor humano, diversos sentidos hondos y misteriosos: «Cosa cierta y sabida es que en estos *Cantares*; como en persona de Salomón y de su Esposa, la hija del rey de Egipto, debajo de amorous requiebros explica el Espíritu Santo la Encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso» (CC, p. 27). Sólo intenta ahí «declarar la corteza de la letra así llanamente, como si en este Libro no hubiera otro mayor secreto» (p. 27). En efecto, da la traducción y explica los pasos que pueden ofrecer mayor dificultad para comprender el texto. Deja deliberadamente de lado el «sentido espiritual», sobre el amor de Cristo por la Iglesia. Y sólo incidentalmente toca en el desarrollo puntos del «sentido místico», que se refiere al modo cómo Cristo vivifica al alma llevándola a la perfección y unión con Dios.

El trasfondo de enseñanza que el libro encierra queda, no obstante, indicado. Cuando escriba sus obras mayores, los *Nombres de Cristo* y el comentario latino, esa enseñanza aparecerá expuesta en toda su amplitud.

Un resumen del «sentido espiritual» se contiene en el nombre «Esposo», al hablar de las edades de la Iglesia: de naturaleza, de ley y de gracia, y de la acción de Cristo, su «trato amoroso y dulce» con ella en cada una de esas edades, «hasta que llegue el dichoso día del matrimonio, que será el día cuando se cerraren los siglos». Hace corresponder rigurosamente el desarrollo del poema con cada una de las formas de actuar Cristo en la Iglesia y con los grados de crecimiento que ésta va teniendo.

«Digo que es una imagen compuesta por la mano de Dios, en que se nos muestra por señales y semejanzas visibles y muy familiares al hombre, las dulzuras que entre estos dos esposos pasan, y las diferencias de ellas conforme a los tres estados y edades diferentes que he dicho. Porque en la primera parte del Libro, que es hasta cuasi la mitad del segundo capítulo, dice Dios lo que hace significación de las condiciones de esta su Esposa en aquel su estado primero de naturaleza, y la manera de los amores que le hizo entonces el Esposo. Y desde aquel lugar, que es donde se dice en el segundo capítulo: "Véis, mi Amado me habla y dice: levántate y apresúrate y ven"; hasta el capítulo quinto, adonde torna a decir: "Yo duermo y mi corazón vela", se pone lo que pertenece a la edad de la ley. Mas desde allí hasta el fin, todo cuanto entre aquestos dos se platica es imagen de las dulzuras de amor que hace Cristo a su Esposa en aqueste postrero estado de gracia» (NC, «Esposo», pp. 657-58).

²⁹ *In Canticum Canticorum triplex explanatio*. La obra fue publicada por el propio fray Luis, incluida en la edición de Salamanca (*Opera*, II, 1892); se cita por esta reimpresión.

Todo esto, como el contenido mismo del *Cantar*, parecería decir relación a una doctrina en la que, más que un pensamiento sobre la realidad, se descubren los caminos de Dios santificando las almas y comunicando vida sobrenatural a la Iglesia. Pero esta doctrina se desarrolla en el marco de una visión general de la historia, interpretada como discurso unitario de sentido; es decir, como una teología de la historia. Tan importante es este punto, que a su luz se iluminan los acontecimientos particulares y en él cobran una segunda y más honda significación. Tan por lo serio se toma fray Luis esta idea de la unidad oculta descrita por el discurso histórico, cuya clave interpretativa se tiene en la revelación, que ello permite a su mirada profética descifrar en su verdad los secretos del pasado y adelantarse a escrutar los grandes acontecimientos del futuro. Es precisamente ese poema, el menos informativo aparentemente de verdad alguna, el que una y otra vez le atrae para descifrar desde él los escondidos secretos de este mundo y, sobre todo, el misterio de ese revuelto negocio que es el de la existencia y destino humanos³⁰.

Donde esta cuestión se trata en toda su amplitud es en el comentario latino: *In Canticum Canticorum triplex explanatio*. En él se recogen interesantes apuntes autobiográficos, se pone a prueba su formación filológica, se deja constancia de su erudición histórica...; pero sobre todo aparece el hombre de espíritu cuyo interés se centra en poner de manifiesto los progresos de las almas y de la Iglesia en los distintos actos del respectivo drama divinizador³¹. No es de este lugar detenerse en esa cuestión. Quiero señalar sólo unos puntos que arrojan luz sobre su concepción de la realidad. 1) La descripción de la miseria de estos tiempos intermedios. 2) Cómo, sin embargo, en ellos trabaja de continuo la mano de Dios para salvarlos. 3) Cómo la acción salvadora corre paralela en cada una de las almas de los hombres y en la comunidad de la Iglesia. 4) Cómo el eje de esa salvación es Cristo. 5) La visión de conjunto se resuelve en una teología de la historia.

En la declaración de todos estos puntos, como en la exposición de la doctrina que el libro contiene, ha de tenerse presente el método hermenéutico empleado por el autor, que, tras la corteza de la letra o el

30 Importa tener presente la densidad de significación que fray Luis atribuye a la Escritura, en la que, en forma velada y seminalmente, ve encerrados todos los secretos del universo, no sólo los que conciernen a la historia humana y a los designios salvíficos de Dios, sino también lo que toca a la filosofía natural. Entiende pues la Biblia como el libro de los libros, cuyo estudio en forma alguna se detiene en los límites de la gramática o en el dicho explícito de la letra, sino que invita a continuo ahondamiento, convencido de que en ella, dicha de una otra forma, se encuentra toda la verdad. Exagerada presunción, en virtud de la cual el expositor se cree autorizado para penetrar en los secretos de la creación, particularmente los de la historia, ofreciendo audaces interpretaciones. «...Itaque, diurnus solis et annuus cursus, hic a Salomone apte descriptus, suis quisque illustratur notis signis. Ex quo intelligimus Sacras Litteras, non solum moralis ac supernaturalis doctrinae scientiam includere, sed etiam continere semina, cum naturalis philosophiae, tum reliquarum artium atque scientiarum. Sed, quod ad mores formandos pertineat, ex iis, quae dicta sunt, hoc certe colligitur» (*In Ecclesiastem Expositio, Opera*, I, pp. 294-95).

31 Cf. Crisógono de Jesús, 'El misticismo de fray Luis de León...', pp. 35-52; S. Alvarez Turienzo, 'Fray Luis de León y la historia', en *Estudio Agustiniiano*, XII (1977) pp. 676-96.

significado patente, busca el sentido latente, aquella *occulta* o *interior intelligentia*, que enseña a descubrir lo que tras la superficial lectura hay en lo profundo de ordenamiento de costumbres y profecía de misterios, de sentido místico y de sentido espiritual (*Opera*, II, pp. 16, 103-5). Contra las objeciones movidas por algunos, tocantes a la distancia que hay entre la literalidad cruda de algunas de las expresiones del poema y el significado espiritual que se les atribuye, fray Luis se despacha, como buen conocedor de los restantes libros bíblicos, así como de los poetas profanos, con expedita y desenfadada argumentación³², monteniendo en pie su tesis central, de que bajo la literalidad de unos amores humanos, lo que se esconde es la unión de Cristo con las almas y con la Iglesia. En paralelo con el resumen que ofrece en el nombre «Esposo» (pp. 658-65)³³. Confirmando lo que había escrito en la exposición castellana al *Cantar*: que por más que, en la expresión literal suene este canto en muchas ocasiones ajeno a los usos y estilo hoy corrientes, y en algún caso hasta como contrario a la intención que tras esa literalidad se encubre, no obstante, tiene por cierto que todo él es espiritual, y que «los miembros hermosos de la esposa» que en él se leen corresponden a virtudes «que hay en los hombres justos, explicadas con nombres de miembros y partes corporales»; y aunque la comparación «desdiga de aquello de quien se hace al parecer, dice bien y cuadra mucho con la hermosa parte del ánimo que debajo de aquellas palabras se significa» (CC, p. 85).

32 Ver, entre otros pasajes, *Opera*, II, pp. 83-89, 107-11, 144-47.

33 «Sed utrum hic singulorum tantum, an communiter omnium bonorum ratio explicetur, id est, utrum, in hoc Carmine declaretur amor Dei erga singulos bonos, an potius erga ipsum coetum, et conventum bonorum, quae graeco vocabulo Ecclesia dicitur, in eo non omnes consentiunt, quamquam mea quidem sententia cur dissentiant causa nulla est: cum utrumque non solum verum sit, sed necesse sit esse. Nam et ratio totius semper ex partibus existit: et in natura ipsa qualis est descriptio universi, talis et ratio singularem eius partium, proportione tamen cuiusque partis. Quare fateamur in his personis non Ecclesiae modo, sed cuiuslibet etiam pii, ac fidelis hominis imaginem inesse, et posse hoc divinum carmen apte referri ad utrumque genus. Id quod priscis, et nobilibus scriptoribus placuisse video, quorum vestigiis libenter insisto» (*Opera*, II, p. 40; cf. pp. 82, 85). «Dum omnes huius Carminis partes considero, et cura adhibita alias cum aliis confero, mihi videor videre elucentem in eo duarum maximarum rerum duas imagines. Unam amoris eius, quo Ecclesia ab exordio usque ad finem mundi Deum amat, amaturaque est. Alteram eius charitatis, quam Deus per omne id tempus exhibuit, estque exhibiturus Ecclesiae. Quare iudico omnium qui unquam fuerunt futurive sunt bonorum, ac fidelium hominum rationes, quod pertinet ad pietatem eorum erga Christum, et ad gradum quem in virtute tenuerunt, tradi in hoc Carmine, hoc est, censeo in hoc libro explicari, quo pacto se Christus erga suam Ecclesiam gerat, ab eo tempore, quando illa in terris primum esse coepit, et eam sibi desponsavit ipse, ad id usque tempus, quando eandem in coelum sublatam accipiet uxorem. Itaque totam Ecclesiae militantis historiam, quod ad mutuum inter ipsam atque Christum amorem attinet, his contineri et explicari scriptis existimo ac pro certo habeo. Quod ut sine errore et confusione cernatur animadvertere oportet, Ecclesiae aetatem atque durationem in tria esse tempora dividendam: unum naturae, alterum legis, tertium Evangelii atque gratiae» (*Ibid.*, p. 116). «Huius igitur totius rationis, atque progressus imago, in hoc libro mirifice descripta extat. Unde et ipse liber, ut supra diximus, in tres partes dividitur: in quarum prima Ecclesiae in naturali lege constitutae ratio continetur, in secunda legitimus eius status declaratur, tertia tota pertinet ad tempora gratiae. Explicantur itaque tribus libri partibus, tres aetates Ecclesiae» (*Ibid.*, p. 117; cf. p. 315 ss.).

Con esto, vamos brevemente a ver cómo se explica fray Luis sobre los puntos indicados.

1. El primero de ellos, la descripción de los tiempos presentes del alma y de la Iglesia.

a) En cuanto al alma, tras enumerar sus partes —vegetativa, sensitiva, intelectual—, viendo cada una de ellas ornada *a natura* con la aptitud para conseguir su bien conveniente y según su respectiva razón, e instrumentadas para alcanzarlo, pudiendo excluir lo perjudicial y escoger lo útil, cada una de esas partes con inclinaciones diversas y ejercicios también variados, indica cómo en el hombre se encuentran particularmente ordenadas bajo la tutela de la mente, sirviendo a la razón. Y fue un tiempo en que las cosas ocurrían así. Pero el demonio, enemigo del género humano, se interpuso por medio, y fraudulentamente indujo al hombre a comer del fruto prohibido. De donde resultó que el anterior concierto de facultades quedó turbado, y del felicísimo estado primero vino el hombre al sumo de toda miseria. Esta condición de la naturaleza, emponzoñada en los orígenes, en Adán, *nascendi lege in omnem eius posteritatem (est) derivata* (pp. 64-68). Según lacónicamente sentencia en un pasaje de los *Nombres* que ya conocemos: como efecto del pecado «quedó extrañamente dificultoso y revuelto todo este negocio del hombre» (p. 485).

b) Por lo que toca a Iglesia, baste citar un testimonio, siendo chocante el sitio en que el texto se encuentra; porque es aquél del final de la *Exposición*, cuando ya parece que sólo resta disponerse a esperar el «postrero advenimiento de Cristo», señalada su pedagogía salvadora de la comunidad de los fieles a través de las edades. Las dos últimas páginas del *Cantar*, en efecto, pintan la miseria de la república cristiana en los tiempos en que vive, eliminada la piedad, borrada la disciplina *antiquo more*, no sólo asediada la Iglesia de vicios, sino invadida por ellos y convertida en morada y domicilio de los mismos... Hasta el punto de que, perdida toda esperanza humana de ir a mejor, *fere nulla nobis reliqua sit spes praeter eam, quae posita est in Christi adventu*³⁴.

c) En la «Dedicatoria a los Nombres de Cristo», sale repetidamente de su pluma esa misma preocupación, ante las «calamidades de nuestro tiempo» (p. 379); ante la «condición triste de nuestros siglos» (p. 380), viendo al «pueblo cristiano decayendo de su primera virtud» (p. 381). Hasta «los que tienen de oficio la guarda y la vela y el celo del bien público, y en quien de razón había de tener todo amparo la virtud, esos por la mayor parte la persiguen y maltratan» (CC, p. 113).

d) No cabe pasar por alto el tono lúgubre de los colores con los que fray Luis pinta estos tiempos intermedios, que directamente reflejan los que le toca vivir. Lo que no impide, sin embargo, que su visión de fondo sea luminosa. Entiendo que el asentimiento que presta al parecer de Horacio de que «la edad de los padres es peor que la de los abuelos» no es tan restringido como Bell piensa³⁵, aunque la motivación de ese

³⁴ *Opera*, II, p. 461; *Ibid.*, pp. 208-9.

³⁵ Aubrey F. G. Bell, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español* (Barcelona 1927) p. 285.

parecer fuera en él muy distinta de la horaciana. Por arte del hombre ha venido a ser el mundo, desde su condición natural de origen bueno, otro en el que ha tomado asiento el mal; aunque puede tornarse de nuevo en bien tomando cuenta en ello el arte de Dios. Fray Luis se ve inclinado a acentuar la labilidad e inconsistencia de la criatura, y a colorear de negro la historia dejada en manos de los hombres. Parecería que de esta manera estaría creándose dificultades a sí mismo, a su esperanzada y gloriosa concepción de los destinos de la humanidad. En realidad lo que hace es distinguir claramente el principio sólido en el que tiene el hombre asiento, de donde le viene el ser y la vida, de todos los añadidos puestos de su cosecha, que pueden engendrar en él suficiencia, y, haciéndole olvidar su origen, le llevarían a nutrirse del vacío y a alimentarse de ilusiones. En otros términos: lo que está haciendo es desenmascarar apariencias para tocar la sustancia. Sin que por eso deje de advertir la contradicción aparente en que se mete. Pero está muy bien instruido sobre cómo ha de resolverse.

«Porque se contradecían y como hacían guerra entre sí dos decretos y sentencias divinas, y no parecía que se podía dar corte ni tomar medio alguno que bueno fuese. Porque por una parte había decretado Dios de ensalzar al hombre sobre todas las cosas, y por otra parte había firmado que, si pecase, le quitaría la vida del alma y del cuerpo; y había pecado. Y así, si cumplía Dios el decreto primero, no cumplía con el segundo; y al revés, cumpliendo el segundo dicho, el primero se deshacía y borraba; y juntamente con esto no podía Dios, así en lo uno como en lo otro, no cumplir su palabra; porque no es mudable Dios en lo que una vez dice, ni puede nadie poner estorbo a lo que El ordena que sea. Y cumplirlo en ambas cosas parecía imposible; porque si a alguno se ofrece que fuera bueno criar Dios otros hombres no descendientes de aquél primero, y cumplir con éstos la ordenación de su gracia, y la sentencia de su justicia ejecutarla en los otros, Dios los pudiera hacer muy bien sin ninguna duda: per otodavía quedaba falta y como menor la verdad de la promesa primera; porque la gracia de ella no se prometía a cualesquiera, sino a aquellos hombres que criaba Dios en Adán, esto es, a los que de él descendiesen. Por lo cual, en esto que no parecía haber medio, el saber no comprensible de Dios lo halló, y dio salida a lo que por todas partes estaba con dificultades cerrado. Y el medio y la salida fue, no criar otro nuevo linaje de hombres, sino dar orden cómo aquellos mismos ya criados, y por orden de descendencia nacidos, naciesen de nuevo otra vez, y para que ellos mismos y unos mismos, según el primer nacimiento muriesen, y viviesen según el segundo; y en lo uno ejecutase Dios la pena ordenada, y la gracia y la grandeza prometida cumpliese Dios en lo otro; y así quedase en todo verdadero y glorioso» (NC, «Padre del s. futuro», pp. 485-86).

2. De ahí su pensamiento sobre el punto segundo: cómo pone Dios su arte y su mano en la obra de la salvación del hombre. La obra de la redención es divina por libre decreto suyo, y no nacida de Dios mismo como «por alguna natural consecuencia». El ser y destino del hombre, también en cuanto renacido por la gracia y por ella vivificado, es extradéico. El pecado le volvió contra Dios, al morir en él la cualidad divina de la gracia en que le creó. De modo que, después de pecar, el hombre quedó desgraciado, muerto para la vida divina o divinizante de la gracia. El decreto redentor, con el re-nacimiento que comporta, le vuelve a la vida en Dios, al serle infundida el alma del alma que es la

gracia. Renacimiento que no envuelve ninguna procedencia natural de Dios. Sin embargo, le pone en camino de deificación, hasta figurarle como otro Dios. El *Cantar* cuenta al pormenor y por todos sus pasos la obra del arte divino llevando a las almas y a la Iglesia desde la debilidad de las fuerzas de la gracia de la infancia o primera edad hasta la madurez de la vida perfecta. El camino así recorrido sigue los pasos que tienen su ejemplo en los de Israel, su pueblo, sacado de la esclavitud, peregrino y entre pruebas por el desierto, asistido del apoyo divino, ofreciéndole su alianza, y prometiéndole la patria. Este arte salvador se identifica con una marcha liberadora. Como éxodo abierto a la promesa del reino (*Opera*, II, pp. 174-76, 182-183, 447, 460). El justo que ha alcanzado el más alto y subido grado de amor a Dios y vive la unión con El, lleno de santa libertad, de nada se recata, «hace ley por sí sobre todos», en «libertad desembarazada» (CC, p. 158).

3. En el tercer punto nos hace ver las simetrías y correspondencias en todo lo creado y recreado.

a) En el *Cantar* de Salomón ve la expresión más acendrada de la poesía que, cifrada en «imitar a la naturaleza» y en ser como su «pintura en palabras», tal ha de ser que debiera «expresarse por ella la naturaleza misma, si le fuera dado hacerlo». El asunto tocado realiza a la perfección, según fray Luis, ese ideal, de forma que nada de lo significativo de dicho asunto se le escapó al autor, y lo significó con óptima eficacia. De modo que, en este argumento de amor, Salomón supera a cualquier poeta de cualquier lengua y nación en términos que con él comparados se quedan en pálida sombra (*Opera*, II, pp. 144-45).

b) Sobre ese argumento amoroso se teje su triple comentario: en su realismo literal, en su significado místico, en su trascendencia espiritual. Abarcando así los grandes intereses y todo el negocio de la vida del hombre en sus aspectos natural y sobrenatural, asentados sobre el amor y conducidos por su fuerza transformadora. Esos planos del libro le sirven de hilo conductor para llevarle de lo exterior a lo interior, y de lo interior a Dios (*Ibid.*, p. 57).

c) Todo el poema, con cada una de sus partes, puede ser referido a los progresos del alma en el amor, así como a los de la Iglesia; con sus respectivos grados y edades de perfección. Sin que unas partes convingan a un propósito y otras al otro (*Ibid.*, pp. 39-41, 44).

d) En cada uno de esos grados y edades se repiten los mismos fenómenos de la vida espiritual, tanto pruebas como favores divinos; aunque varíen en cada caso y situación de cualidad (*Ibid.*, p. 44).

e) La biografía del alma es el reflejo en miniatura de lo que en grande es la historia humana, corriendo paralelas la vida interior de cada hombre justo con la vida de la comunidad cristiana que tiene por sujeto y protagonista a la Iglesia (*Ibid.*, pp. 15-17, 116)³⁶.

4. En cuarto lugar, el eje salvador en uno y otro caso es Cristo. Toda la obra de Dios, al crear el mundo, se ordena en torno a la Encarnación. Cuando Dios se hace hombre, «contrae una alianza conyugal con el

36 Véanse textos de nota 33; NC, «Hijo de Dios», pp. 721-23; «Esposo», pp. 657-65.

hombre, que ningún tiempo disolverá». Alianza decretada antes de todos los tiempos. *Alia certe omnia, quaecumque Deus operatus est, huius rei efficiendae, et ad exitum perducendae causa operatus est* (*Opera*, II, pp. 213-14). Fray Luis va esclareciendo, al hilo de la exposición, las trazas que tiene Dios y los pasos que sigue sacando al alma y a su pueblo de la esclavitud, real en los egipcios para el pueblo de Israel, y figurada para todo cristiano y para la Iglesia en las pruebas por las que tiene que cruzar; guiándolos por el desierto; bajo su ayuda, protección, auxilio, consuelo (*Opera*, II, pp. 175-76, 178 ss., 216 ss.)³⁷. Lo que en todo ese drama (II, p. 115) está en cuestión es disponer el camino del «advenimiento de Cristo», hasta que se consume la purificación de los suyos, se conviertan los judíos, alcance la fuerza salvadora de su gracia a todos los hombres, y no quede otra cosa sino esperar «su postrer advenimiento» (*Opera*, II, pp. 440, 453, 457).

En otro lugar de estas páginas nos extendemos más sobre el cristocentrismo y la cristogénesis de la visión de fray Luis: sobre «nuestro nacer de Cristo» y «el nacer de Cristo en nosotros», como la suma de los secretos y misterios de Dios revelados a los hombres; y como razón de ser y recapitulación de todas las cosas.

Reacio como era fray Luis a escribir y a dar al público sus escritos, la razón que últimamente le decide nos la expresa él mismo: «escribir alguna cosa que fuese útil al pueblo de Cristo». Lo que hace verdad toda su «filosofía de la vida»: «La propia y verdadera sabiduría del hombre es saber mucho de Cristo» (NC, «Dedicatoria», p. 385).

5.—Finalmente, quinto: su visión de conjunto se resuelve en una teología mística y una teología de la historia.

a) La simetría que fray Luis advierte entre todos los grados de la creación, y que se extiende a la recreación en la gracia y unión personal con Cristo, no se resuelve en una visión estática. Se entiende, por el contrario, como proceso de maduración, del que empieza siendo un ejemplo el desarrollo orgánico y el crecimiento de la virtud del alma por el ejercicio de sus potencias. Si bien nuestra alma, al nacer en el cuerpo, «nace toda», mas no de modo que «ejercite luego toda su eficacia y su vida», así ocurre con el nacimiento de Cristo en ella, que «aunque pone en nosotros todo su espíritu cuando nace, no ejercita luego en nosotros toda su vida, sino conforme a como, movidos de El, le seguimos y nos apuramos de nosotros mismos, así va El en su vivir continuamente subiendo», haciendo pasar al alma desde principiante a aprovechada y a perfecta. Esos grados por los que pasa el alma los hace corresponder con los de ley, de gracia y de gloria. Como resultado de ese crecimiento es el acabar de nacer y crecer Cristo en los suyos» («Hijo de Dios», pp. 720-21, 731).

b) Esto que pasa en el alma ocurre también en la Iglesia. En uno y otro caso «reposa en nuestra alma [y en la Iglesia] todo el espíritu de Cristo desde el primer punto que nace en ella, [mas] no por eso obra luego en ella todo lo que es y lo que puede, sino primero como niño, y

³⁷ La solicitud de Cristo por sus fieles y por la Iglesia es tratada particularmente en la declaración del nombre «Pastor» (NC, p. 447 ss.); así como en el de «Príncipe de la paz» (p. 597 ss.).

luego como más crecido, y después como valiente y perfecto». Teniendo en cuenta que, aunque «el vivir y el obrar que tiene en nuestra alma Cristo [como también en la Iglesia], cuando llega a ser en ella varón perfecto, no es igual en grandeza al vivir y al obrar que tiene en sí, pero es del mismo metal y linaje» (p. 720). También, en efecto, a la Iglesia, como Esposa suya, Cristo «le ha ido criando y acariciando conforme a sus edades, y diferentemente según sus diferencias de tiempos; primero como a una niña, y después como a algo mayor, y ahora la trata como a docelleja ya bien entendida y crecida y cuasi ya casadera». A esas tres edades o tiempos los llama: «el primero... de naturaleza, y el segundo de ley, y el tercero y postrero de gracia» («Esposo», p. 657). Aplica este proceso de crecimiento a la Iglesia, que ve en desarrollo desde los orígenes de la humanidad, manifestándose primero débil, sojuzgada y como en destierro, aunque no por eso desasistida; más tarde representada en un solo pueblo, y al fin, «cubierto» Cristo de nuestra carne, «extendida por todas las naciones del mundo». Desarrolla esta visión escatológica de la Iglesia en un apartado del nombre «Esposo», en el que se recoge lo esencial sobre el contenido espiritual del *Cantar de los Cantares*, que brevemente comenta. Al final de ese comentario se abre el tiempo de la venida del Esposo a las bodas y el anuncio del «día a quien nunca sucede noche» (pp. 656-65).

Dentro de ese marco expone su pensamiento, que, en efecto, se resuelve en una teología mística y teología de la historia. En él se confirma la misión de Cristo como principio, centro, eje y resumen de todo lo creado: lugar de identificación de la sustancia de la realidad, legitimación de su origen y justificación de lo que en el mundo hay de bien, virtud y justicia. Por ello, el tribunal ante el que se sustanciará el juicio de la historia (*In Canticum...*, p. 459).

También aquí observamos cómo fray Luis vibra al unísono con la actitud contemplativa, sin salirse para ello de estímulos recibidos de la Escritura, como cuando traduce y comenta el *Salmo 103*. Contiene su traducción estrofas tersas que recogen en forma feliz la eficacia expresiva del original. El original es un canto a la creación, asentada sobre los cimientos seguros puestos por el Creador, donde cada cosa tiene su puesto y ninguna rebasa sus límites, «calles» o «linderos». El poema es un himno al orden del universo, que canta la gloria de Dios. Con él se cierra el capítulo «Padre del siglo futuro»:

«Encima de los cielos desplegados
al agua diste asiento;
las nubes son tu carro, tus alados
caballos son el viento.

.....
las tierras sobre asientos duraderos
mantienes de continuo.

.....
¡Cuán nobles son tus hechos, y cuán llenos
de tu Sabiduría!

.....
Mas tornará tu soplo y, renovado,
repararás el mundo.
Será sin fin tu gloria...» (pp. 515-17).

Por otra parte, se fija en el *Salmo 44*, incluyendo su traducción al final del nombre «Esposo». Salmo lleno de sentido mesiánico:

«Un rico y soberano pensamiento
me bulle dentro el pecho...

Y durará, Señor, tu trono erguido
por más de mil edades,
y de tu reino el cetro, esclarecido,
cercado de igualdades.
Prosigues con amor lo justo y bueno...

Mi canto por los siglos extendido,
tu nombre irá ensalzando.
Celebrarán tu gloria eternamente
toda nación y gente» (pp. 665-67).

c) No entiende fray Luis, sin embargo, que el drama de la vida en las almas o en la Iglesia discurra sereno y sin borrascas. El ejemplo de Job prueba las tentaciones por las que tiene que pasar el varón justo. So capa de virtud triunfan muy variadas formas de falsificaciones de la misma. Dentro de la Iglesia encuentra la paja mezclada con el grano. Trabajan adversarios ocultos, o que con disimulo actúan contra ella. Los mismos que están llamados a ser sus guías, por comodidad, por ignorancia o por cobardía, abdican de su ministerio. Naciones nuevas quedan abiertas a la extensión del Evangelio. Fray Luis lamenta los usos con que en su tiempo se llevaba a las gentes a celebrar la gloria de Dios, con estruendo de armas —*ferro atque vi*—, con olvido de la forma como en su origen se propagó el evangelio: *sponte et summa alacritate* (*In Canticum...*, *Opera*, II, pp. 452-53, 318-19). Registra de nuevo la decadencia de la fe y de la virtud en las naciones cristianas. Y piensa en la profética significación del pueblo hebreo, que, siendo él primeramente escogido como suyo por Dios, fue abandonado, pasándose el cetro del reino de la gracia a las gentes. Otros pueblos pueden recibir la nueva evangélica cuando sus tradicionales sostenedores parecen ultrajarla. Ya san Agustín había considerado proféticamente esta eventualidad, ante la suerte calamitosa de su tiempo (*Ibid.*, pp. 208-9).

d) Ello no impedirá el triunfo final de la Iglesia, tal y como lo ve alegóricamente presagiado en el *Cantar*, y como su declaración va poniéndolo de manifiesto. Su confianza está puesta en una *cuarta aetas Ecclesiae, eaque cum Ecclesiae, tum mundi aetas ultima, in qua studii hominum ad virtutis cultum conversis, et moribus eorum reformatis in melius, Deo praecipue copiose et mirabiliter spiritus sui dona fidelibus impertiente, prima illa et vetus charitas atque iustitia, omnium virtutum choro committata, in antiquum, et vere avitum Ecclesiae solum, tanquam postliminio revertetur. Nam quin ita futurum, atque eventurum sit ultimo Ecclesiae tempore, dubitare nemo potest, qui modo, aut rationibus momenta, aut sanctorum patrum auctoritates, aut certe sacrorum vaticinia Prophetarum et Apostolorum, rite expendere, et considerare voluerit* (*Ibid.*, p. 319).

De camino, describe una vez más el estado actual de la Iglesia como resultado de un proceso en deterioro, figurado en la estatua de la pro-

fecia de Daniel: deterioro desde una primera edad dorada, pasando a una segunda de marfil, y de ahí a otra tercera de mármol y aún de piedra (pp. 315-19).

e) De nuevo se percibe ahí la doble óptica empleada por fray Luis en la interpretación del sucederse de los tiempos. Por un lado, se ve seducido por la arquetípica perfección de unos orígenes, a los que vuelve la mirada, recuperándose de su «olvido». Pero no puede renunciar a ver la perfección consumada en los fines. Sensible, por otra parte, al desconcierto de los períodos intermedios, es como si le costase establecer una línea de continuidad entre lo modélico arqueológico y el cumplimiento escatológico. Como balance de conjunto es claro, no obstante, que tanto la vida del alma como la de la Iglesia es vista por él siguiendo un discurso de crecimiento continuo de orientación escatológica y en actitud de profeta ético-redencionista.

VI.—LO QUE LE VIENE LEGADO Y LA DIFERENCIA

Se habrá observado cómo en el pensamiento de fray Luis se da el discurso que sigue la inspiración del profeta ejemplar con el que responde al que anuncia misterios.

El centro de su visión es en todo caso Cristo. A la vez, raíz y fruto, espejo de las perfecciones divinas, vida del alma y de la Iglesia, su guía, pastor y ejemplo, su salvación, su fuerza, su gobierno, su paz, su gozo... Centro de lo creado y vector axial de la historia, recapitulación del universo, fruto del mundo, la verdadera sustancia inocente del ser y del devenir. Todo lo animado por él es santo y lo único digno de comparecer ante Dios. Sólo lo vivificado por él merece el nombre de vida, en la virtud de su gracia, en la promesa de su gloria y, resumen de todo, en la unión personal con él. Cuanto se aparta de ese centro y eje, con apariencias de salud, es enfermedad; con presunción de doctrina, es engaño; con aparato de gobierno, es tiranía; con promesa de salvación, es ruina. El designio providencial se sirve no obstante de todo ello para que los planes divinos se cumplan. A la luz de ese designio es como dicen su verdad todas las cosas y acontecimientos.

La instancia de Cristo le sirve de hilo conductor para hacer constante crítica del mundo, de sus seducciones y apariencias, de sus desconciertos. Su mirada sólo ve inocencia y reposo en los orígenes puros de la naturaleza, salida buena de la mano creadora, o en los designios salvadores que se cumplen en la nueva creación por la gracia personificada en Cristo, con quien el mundo todo se une, al unirse él con la naturaleza humana, «mundo abreviado».

De ahí la complejidad del pensamiento luisiano. En su cristocentrismo se refleja, como se ha hecho observar³⁸, de un lado, una metafísica del orden, de tradición platónica, viendo el universo como expresión del principio *bonum est diffusivum sui*. Recoge, a este respecto, uno de los

38 Enrique Rivera de Ventosa, 'El primado de Cristo en Duns Escoto y fray Luis de León', en *Estudios sobre fray Luis de León (Religión y Cultura, XXII, 1976)* pp. 488-501.

hilos de la tradición agustiniana que en la edad media se expresa en san Buenaventura. De otra parte se reflejaría una metafísica de la libertad, de tradición bíblico-profética, entendiendo entonces el mundo como historia, viéndole obediente a los consejos o designios de una voluntad. Aparece aquí otro de los aspectos de la tradición agustiniana, que en la edad media estaría representada en Escoto. Con éste coincide, como también se ha señalado repetidas veces, en la tesis de ver en Cristo el centro de la creación, su bien máximo y la razón del ser y del sentido de toda la fábrica de este mundo. De modo que la encarnación no estaría supeditada a la circunstancia del pecado en los orígenes, sino que habría entrado en los planes de la creación como razón absoluta de la misma. Fray Luis, como Escoto, encontrará impropio que *res omnium praestantissima, facta fuerit occasionaliter*³⁹. Pero en su concepción se suman elementos que no aparecen en la tesis escotista, en concreto aquéllos que procedían de la metafísica del orden, hacia la que se veía atraído por su sensibilidad poética y por su genio impregnado de los intereses renacentistas, emanados del redescubrimiento de la naturaleza, su armonía y virtualidad, así como por el énfasis afirmativo de lo creado dentro de la dependencia creatural, y de la dignidad y la potencia el hombre, dentro de la labilidad de su albedrío. Ello le conduce a ver en Cristo el centro en torno al cual se abraza y eslabona «toda esta máquina del universo y se reduce a unidad la muchedumbre de sus diferencias»; como también encuentra en él expresión en todo su esplendor la gloria de Dios.

Hay un lado pesimista en el alma de fray Luis, pero deriva de considerar la irracional acción de los hombres. En cambio, es todo encanto y luz su visión cuando contempla la obra de Dios o está a la escucha de sus planes sobre el mundo.

En el primero de los nombres, «Pimpollo», y al hablar de la creación, se pregunta si procedió todo esto «no advirtiendo Dios en ello, sino como por alguna natural consecuencia, o hízolo Dios porque quiso y fue su voluntad libre de hacerlo». Tras aceptar «que lo hizo con propósito y voluntad», entiende que «pretendió Dios en ello algún grande fin». Ya sabemos que este fin fue para «comunicarse El a sí», repartiendo en lo que creaba sus bienes. También sabemos que estos bienes tienen grados, que la «Escuela» reduce a tres: «a naturaleza y a gracia y a unión personal» (pp. 410-11). En el de unión personal se recapitulan los demás. Cristo es raíz y fruto de lo creado, «para cuyo nacimiento se ordenó desde un principio» todo «este templo universal que llamamos mundo nosotros»⁴⁰.

³⁹ *Opera*, VII, p. 269.

⁴⁰ He aquí un texto paralelo tomado del tratado *De Incarnatione*: «Notandum est, quod duobus modis potest Deus se communicare creaturis, et suam bonitatem; primo, producendo in creaturis similia bona iis, quae ipse habet, quod efficit, uno modo, naturaliter, quando producit naturales perfectiones omnium rerum, quae nihil aliud sunt, quam quaedam similitudines divinae perfectionis et bonitatis; alio modo, hoc efficit supernaturaliter, quando producit in creaturis rationalibus dona spiritualia gratiae et virtutum infusarum, quibus donis creaturae ipsae evehuntur ad statum sublimiorem, quam petebat earum natura, scilicet, ad Dei claram visionem. Secundo modo potest Deus communicare creaturis sua bona, non quidem producendo in creaturis aliquam similitudinem suorum bonorum; sed ea ipsa bona realiter, et se

De algunas de las afirmaciones en lo que precede pudiera sacarse la conclusión de que la representación que de lo real se hace fray Luis, y que se resume en lo que hemos llamado, con término que no es suyo, «cristogénesis», alienta una especie de organicismo o derivacionismo cósmico de sabor plotiniano. Más cerca de nosotros, ofrece su doctrina aspectos que recuerdan a Teilhard de Chardin. Su ortodoxia cristiana, sin embargo, alejada de cualquier emanacionismo, queda a salvo al excluir que el mundo proceda de Dios, no advirtiéndolo El mismo, «como por una natural consecuencia». Le es igualmente extraño el pensamiento de una autotranscendencia con base en una evolución ambigua que, como por virtualidad propia, se encaminara a la plenitud crística. El protagonismo de Cristo es en él central y definido, tanto entitativa como operativamente, como cuestión de principio; cuestión inequívocamente tratada al exponer «nuestro nacer de Cristo».

En su pensamiento, en todo caso, vienen a sumarse influjos platónicos, estoicos y epicúreos; también de Aristóteles y la Escuela. Por otra parte es decisivo el peso de la tradición bíblica. Y, aunque él declare no haber leído jamás a rabinos, su familiaridad con el hebreo le permitió empaparse del espíritu que toda lengua lleva consigo, de lo cual da abundantes muestras en sus exégesis y comentarios; fuera de que las tradiciones doctrinales judaicas no podían serle desconocidas, por más que sólo las recibiera fragmentaria e indirectamente, dada su erudición escriturística. Al hablar de influjos, tampoco hay que olvidar los textos de los Padres de la Iglesia. Ni los elementos de inspiración que le venían de su trato con poetas profanos y sagrados⁴¹. También cuentan

ipsum totum ita uniendo creaturis, ut creaturae vere sint Deus, et Deus creatura. Qui modus unionis et communicationis, est summus et maximus omnibus: nam in aliis modis id, quod communicat creaturis Deus, est quid creatum et finitum; in hoc vero postremo modo dat se Deus increatus et infinitus ipsis creaturis: item, secundo, in aliis dat se creaturis vel per similitudinem, vel in ratione obiecti, ut ipsum videant et contemplantur; caeterum, in hoc modo dat se Deus creaturis, non solum ut videatur ab ipsis, sed etiam ut idem sit esse Dei et creaturae... Ultimo, notandum, quod homo, quamvis sit una species creaturarum, ab aliis distincta, tamen in sese continet vim et perfectionem omnium creaturarum, et est in homine congestum et copulatum, quidquid singulis creaturis per partes fuerat distributum; unde homo aptius dicitur vinculum naturae, et minor mundus *μικρόκομος* nam solus constat ex natura corporea et incorporea, et est ita compositus et fabricatus, secundum animam et secundum corpus, ut sit in illo expressa quaedam imago totius universi, continens in sese semina omnium rerum, tam coelestium quam terrestrium... Homo formatus est ultimo loco, aliis creaturis iam conditis, quoniam, scilicet, in uno illo erat coacervanda omnium aliarum rerum perfectio. Ex quo sequitur, quod Deus, uniendo sibi humanam naturam, non solum deificavit unam duntaxat naturam, sed in illa traxit ad communionem suae divinitatis omnes alias naturas, quae, scilicet, in una illa inclusae tenebantur; et communicavit se sapientissima ratione toti universo» (*Opera*, IV, pp. 25-27).

41 D. Gutiérrez, 'Fray Luis de León autor místico', en *Estudios sobre fray Luis de León...*, pp. 417-24; K. A. Kottman, *Law and Apocalypse...*, p. 4 ss. Sobre los influjos posibles de autores o escuelas anteriores en fray Luis de León se han pronunciado muy diversos autores: Menéndez Pelayo, M. Gutiérrez, Marcos del Río, Bell, Guy, D. Alonso... Conviene tener en cuenta su medio social y su ascendencia familiar, a cuyo respecto encuentro de interés la sugerencia que, hablando de san Juan de la Cruz, hace Henri Sanson: «El hecho más importante de la historia religiosa de España en el siglo XVI es la conversión de los judíos [fechas también de su expulsión]. En gran parte se ha instituido la Inquisición para controlar su cristianismo; no se quiere que ellos continúen judaizando. Pero, a su vez, estos nuevos

en poderosa medida los movimientos espirituales de su época en busca del «cristianismo esencial», donde, si por una parte se percibe un «secreto erasmismo», según el subrayado de Bataillon⁴², igualmente hay que tener en cuenta la espiritualidad reformista de los autores españoles que le preceden o son sus coetáneos⁴³. Detrás de ellos ha de verse la mística renano-flamenca, sobre todo ésta última, con sus antecedentes medievales hasta Hugo de San Víctor. En esta última dirección, poco pegada al intelectualismo, se cultivaba una tradición impregnada de savia agustiniana, en la que, doctrinal y vitalmente, ocupaba puesto central la humanidad de Cristo⁴⁴.

Tras lo dicho, y en caso de haber acertado a exponer el pensamiento religioso de fray Luis, no puede extrañar que una vez más me refiera a su radicalismo crístico, que desarrolla con una profundidad y consecuencia nada comunes. Debido a lo cual, siguiendo los pasos de su especulación, sin forzar nada las cosas, se los ve consonar con otros sistemas de gran autoridad entre los consagrados por las historias de la filosofía; incluso sistemas de filiación no formalmente religiosa. El paralelismo se advertiría sin más que modificar el principio identificador básico, haciendo ocupar el puesto de Cristo por un principio intramundano, bien sea ideal, bien material. Ese principio haría las veces de Cristo. A partir de él, en función de su proceso autorrealizador, se explicaría todo lo demás. Lo integrado en ese proceso sería inocente; lo ajeno a él sería ilusorio, mendaz, alienador. Por referencia a ese principio se criticaría toda realidad, poniendo de manifiesto lo que de vanidad o falsificación habría en ella tras la apariencia de sustancia y verdad.

VII.—CLAVES FINALES DE LECTURA

La lectura del texto de cuanto existe —creado e increado— parece tener que hacerse con arreglo a doble clave: la que dice relación al ver, confrontado con «esta máquina del universo», y la que responde poniéndose a la escucha de los signos que dan cuenta de él o narran su sentido. La primera de esas lecturas orienta la indagación del hom-

cristianos se levantan contra el judaísmo de las ceremonias cristianas y predicán la libertad espiritual, el abandono a la inspiración divina. Se los encuentra de este modo en el origen del iluminismo. El erasmismo, con su evangelismo y su religión basada en el espíritu, encuentra en el iluminismo un terreno propicio en el que podrá prosperar. A este respecto, el erasmismo ha desempeñado el papel de Reforma en España. Y muchos autores de la Contrarreforma han quedado agradecidos a Erasmo por haberles dado el sentido de la Interioridad» (*El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid 1962, p. 24, nota 24; obviamente el autor respalda ese pasaje, sobre todo, en Bataillon).

42 M. Bataillon, *Erasmo y España...* (México 1966) p. 762.

43 La «erasmización» sistemática que se desprende de la obra de Bataillon, sin dejar de reconocer la importancia del libro, ha sido sometida a matices y correctivos, como puede verse en E. Asensio, 'El erasmismo y las corrientes espirituales afines', en *Revista de filología española*, 36 (1952) pp. 31-99; Id., 'Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon', en *Revista de Occidente*, n. 63 (1968); J. L. Abellán, *El erasmismo español* (Madrid 1976) pp. 60-69; M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid 1976).

44 Cf. P. Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura española del siglo XVI* (Madrid 1976); J. Sanchis Alventosa, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro* (Madrid 1946).

bre hacia sí mismo, hasta alcanzar el centro no divertido, donde, como en «cosmos abreviado», se instala la intemporal quietud de lo absoluto. Encontrándose el hombre a sí mismo, vuelto de su pérdida y olvido entre las «versiones» turbadoras de la superficie, se abre a la trascendencia, al lugar de la serenidad, la armonía y la paz. El orden creado da allí fe de su primitiva verdad. La segunda de las lecturas convoca al hombre a un viaje en busca de sí mismo, que se le intima como aventura de realización. La plenitud será fruto de una marcha dramática en muchos actos, de camino hacia un final en el que vendrá al encuentro el bien esperado como término de un proceso de salvación. Allí aparece la primacía de lo ontológico, mientras aquí se da un primado de lo ético. La perspectiva en un caso es cósmica, en tanto que en el otro es histórica.

Esa doble lectura se corresponde con una tendencia dual del corazón humano, inquieto, como señala san Agustín, hasta encontrar descanso en lo eterno o en la promesa de plenitud. En la consecución de estas metas se han cifrado los esfuerzos de las sabidurías; de una parte las de resolución mística y, de otra, las de resolución profética. Para llegar a ellas se requiere una gimnasia purificadora o una atención vigilante y respondiente de por vida. En las religiones se ha encontrado el texto descifrado del misterio del mundo y del hombre, unas veces en clave de orden y otras en clave de sentido. Se trata de ópticas diversas, pero no inconciliables. Por lo que hace a la sabiduría religiosa bíblico-cristiana, según el éxito o fracaso en esa conciliación podría decirse que cabe medir la ortodoxia, como también lo enseñó san Agustín ante el reto de las opuestas y erróneas posiciones de pelagianos y maniqueos: un creacionismo sin redención en los primeros, un redencionismo sin creación en los segundos.

En lo que toca a fray Luis de León, precisamente por la dispersa profesionalidad de su obra, encontramos en ella textos que autorizan lecturas ya en una ya en otra de esas claves. En los *Nombres de Cristo*, se ve solicitado por la doble tendencia. En pasajes sueltos de esa obra se le ve siguiendo una de las direcciones con tal consecuencia que parece silenciada la otra. Tomada en conjunto, la armonización llega a ser, sin embargo, efectiva. No sin que se advierta su discurso como indefenso en medio de esas alternativas, mas no por carencia de contenido sino por la riqueza de él con que ambas se le ofrecen. De ahí que a una primera mirada se entienda su pensamiento como ecléctico. No es un hombre de sistema que, sabiendo su doctrina, corte por lo sano y nos diga a las claras su verdad. Pero esa verdad queda dicha y no en términos eclécticos. El eje de la misma es Cristo. De la interpretación del significado de sus nombres resulta un todo orgánico que, si no se traduce en una arquitectura consistente de razones, sí mantiene una coherencia sistemática fundamental. Por eso su comprensión exige métodos hermenéuticos «intertextuales». Para entenderle hay que desinmunizarse de prejuicios, ante los cuales sus respuestas serían, o podrían parecerlo, decepcionantes. A fray Luis de León hay que leerlo indefensamente también, sin prejuicios, aunque con gran atención. Entonces es cuando da de sí toda la virtualidad que se esconde en su visión cristocéntrica.

Ha sido frecuente acercarse a su obra armados los estudiosos de una interpretación cristiana consagrada, por ejemplo, la que sancionó Tomás de Aquino. Pero precisamente esa interpretación es la que cuestiona y deja entre paréntesis el propio fray Luis, como deja entre paréntesis toda otra interpretación escolar. No niega el valor subsidiario de las enseñanzas de escuela, pero su intento es tomar las cosas más desde sus principios, practicando una especie de «destrucción» de la teología especulativa escolástica —en esto muy en consonancia con corrientes vivas en su tiempo—, para recuperar la teología sin adjetivos. Su hilo conductor teológico es «infra-textual» con relación a las textualizaciones convencionales. Si se encuentra con ellas será de vuelta. Su fuente primaria de inspiración es la Biblia y las lecturas que de ella hicieron con sana ingenuidad los «santos». Asegurado en esa infratextualidad, recupera, en efecto, en su marcha interpretativa, no sólo el pensamiento cristiano sino también el pagano. Porque, con arreglo a su visión de las cosas, todo viene de la misma fuente y todo está llamado a recapitularse como fruto de ese origen. Su obra se presenta como un entramado complejo de posibilidades por todas las cuales se ve solicitado y entre las que da la apariencia de fluctuar. Pero a partir de la infratextualidad que gobierna su discurso, y mediante la hermenéutica de una «contextualización progresiva», las diferencias se reducen a unidad. No la de una cadena de razones, sino la de un proceso: reflejo de una realidad viva que se da forma, y que por edades lleva a cumplimiento el designio creador divino y la voluntad de comunicar su bien a lo creado. El centro de esta *gesta Dei* es Cristo. De modo que si se pregunta por la razón «potísima» de encarnarse el Verbo, la respuesta no sería el redimir al hombre del pecado, de arte que sin la ocurrencia del pecado no se hubiera encarnado. Fray Luis ve la encarnación a la luz de la «excelencia y prestancia» de lo creado, de la perfección del mundo, en el cual Dios hecho hombre es mayor bien que todo el universo, bien que se resume en: «*gloria animae Christi, et perfectio universi, et suae bonitatis summa declaratio*» (*Opera*, IV, p. 31) ⁴⁵.

45 Leyendo *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975), de O. González de Cardedal, he encontrado en muchas de sus páginas, como por otra parte era obvio, constantes temas y muy concretos planteamientos que de continuo me remitían al pensamiento cristológico de fray Luis. Así, cuando analiza las posiciones al respecto de Rahner o de Pannenberg (p. 282 ss.). Cuando deja abierta la pregunta sobre la adecuación de las respuestas de «las cristologías o teologías de la historia, que ponen en su base la idea de evolución y de progreso»; preguntas que afectan «a Rahner, a Teilhard de Chardin y a todos los intentos apoyados en Whitehead para elaborar una cristología». Cuando, indicando que «Rahner es en el siglo XX, respecto de la filosofía, lo que el intelectualismo tomista fue respecto de Aristóteles», sugiere que «habría que preguntarse si no estamos ante la necesaria prolongación de lo que en aquel momento significó toda la escuela franciscana y todo el voluntarismo de Escoto, como expresión de una nueva comprensión del existir humano y de una nueva comprensión de Cristo, lograda desde ella». Cuando, frente a una excesiva antropologización de la teología —«el hombre (de Rahner) es desde su fondo último el ser que vive abierto a la trascendencia»—, se pregunta si habría que invertir el planteamiento, y hacer ver que lo que está en cuestión «no se deja reducir, ni menos deducir de ningún presupuesto metafísico: que Dios, el Único, el Señor de la historia y del hombre, actuó graciosamente su propósito libérrimo de darse al hombre, y que esto aconteció en Jesús, sin existir para ello más trascendentales razones, que el indeducible amor y su inderivable libertad de creador...» (pp. 277-78; ver también pp. 372, 508-11, 515). Leyendo cosas como esas me parece estar asistiendo

De nuevo abocamos al cristocentrismo, que una vez más cabría denominar «Cristogénesis». Bajo estos términos, que están cargados de motivos presentes en el pensamiento religioso posterior, especialmente el contemporáneo, no han de subentenderse, sin embargo, las alambicadas concepciones que nos ofrece la cristología actual. La cristología en fray Luis es abiertamente teología.

Dios, «que tiene en sí todo bien», si creó el mundo fue «para comunicarse El a sí, y para repartir en sus criaturas sus bienes». Esos bienes, como se nos ha dicho, se reducen a tres géneros: «a naturaleza y a gracia y a unión personal». Bienes entre los que existe una gran diferencia. Los bienes de naturaleza están plantados en las cosas dándoles el ser y lo que de éste se sigue. Por los bienes de gracia la criatura que los posee se avecina y junta a Dios, dándole como vivienda en El y haciéndola semejanza suya. «En la unión personal no remedan ni se parecen a Dios las criaturas, sino vienen a ser el mismo Dios, porque se juntan con El en una misma persona». En toda esta economía comunicadora de bienes divinos a lo creado tiene centralidad Cristo. La tiene en la creación de las ideas en el Verbo-Palabra, según las cuales toma realidad este mundo que quiso hacer, no derivado de Dios «por alguna natural consecuencia»; y que, una vez hecho, tiene en cada cosa el bulto y peso, en su ser y en su obrar, propio de lo que en su naturaleza cada cosa es y de lo que se sigue de ese ser. Según su ser, las cosas creadas tienen su bien, comunicado y recibido, pero no evanescente.

Cristo es centro de manera más plena en la comunicación del bien de la gracia. La gracia, en la economía salvífica tras el pecado, importa un renacer y ser un «hombre nuevo». No nacer en nosotros «otra sustancia de cuerpo y alma», sino «nacer otros», haciendo Dios «un otro hombre, que es Cristo hombre, para que nos engendrarse segunda vez»; y así nacemos de Cristo en gracia (NC, «Padre del siglo futuro», páginas 492, 496).

a la tensión mental con que fray Luis abordaba tales cuestiones en los *Nombres*: precaviéndose de una filosofía en exceso arrogante, a la escucha de la tradición agustiniana que pasa por Escoto, rechazando reduccionismos y deduccionismos, ajeno naturalmente a una teología de la historia con base en la evolución...; resolviendo en suma la antropología en cristología, y ésta en abierta teología, en seguimiento de la palabra revelada, que es en la que Dios nos ha comunicado su secreto y su misterio. González de Cardedal no tenía por qué mencionar a fray Luis, pero casi quedaba en la obligación, por lo que apunta, de haberse ocupado algo más de Escoto, que, aunque mencionado en el texto, no aparece en el índice. Su *Jesús de Nazaret* es una obra llena de profundidad y de información. No sugiero que tome en cuenta esta indicación para completar el documento de un escrito superdocumentado. Si a algo contribuye esta nota es a certificar sobre lo finamente sensibilizado que estaba fray Luis en relación con la perenne y más honda problemática cristológica. De citar al maestro salmantino, no me parece adecuado hacerlo en estos términos «aperitivos»: «los deliciosos diálogos sobre *Los nombres de Cristo* de fray Luis de León» (Manuel M. González Gil, *Cristo el Misterio de Dios. Cristología y Soteriología*, Madrid 1976, I, p. 149). Esos «deliciosos diálogos» hacen un libro que, según M. Bataillon, «se levanta por encima de toda la literatura espiritual de la época de Felipe II». En él, añade el mismo autor, «culmina ese proceso fecundante, que hemos seguido a través de la espiritualidad española. En ese libro imperecedero se incorpora definitivamente a ella (lo que se incorpora es la *philosophia Christi*), resplandece en ella como su riqueza perdurable. Esa victoria del genio tiene algo de asombroso» (*Erasmus y España...*, México 1966, pp. 760, 768).

Pero la comunicación del bien divino al hombre es realizada, sobre toda otra manera, en la «unión personal», en la que puede decirse que todas las criaturas se juntan en una persona con Dios, al juntarse con el hombre que es «mundo abreviado» de todas ellas; de modo que juntarse Dios con el hombre de algún modo es «juntarse con todas las criaturas» (NC, «Pimpollo», p. 412). Y así, «este universo todo..., lo hizo Dios para fin de hacer hombre a su Hijo, y para producir a luz este único y divino fruto que es Cristo, que con verdad le podemos llamar el parto común y general de todas las cosas» (p. 413). Como también, «fruto del mundo», «porque es el fruto para cuya producción se ordenó y fabricó todo el mundo» (p. 415).

Al «nacer de Cristo», es engendrado el hombre nuevo. Este hombre vive de la gracia, que tampoco es cosa evanescente, «de imaginación ni de respeto exterior, como dicen los que desatinan ahora», sino que «es cosa metida en nuestra alma que la transforma y renueva» (NC, «Padre d. s. futuro», p. 494), sin que se reduzca a pedagogía exterior, admonición educativa; ni tampoco se quede en «lo que fue hecho en nosotros en la persona de Cristo», sin más hacer ni entender nuestro, como del mismo modo «dicen los que desatinan ahora». Por el contrario, «es menester que de hecho nazcamos de Cristo»; y «nacer de Cristo en realidad y verdad» (pp. 506, 507).

«Nacer nosotros en Cristo es recibir su gracia y figurarnos de ella; mas nacer en nosotros El, es venir El por su Espíritu a vivir en nuestras almas y cuerpos. Venir, digo, a vivir, y no sólo a hacer deleite y regalo». De modo que Cristo se hace sustancia de nuestra sustancia: «en el ayuntamiento del Espíritu de Cristo con el nuestro, que llamamos nacimiento de Cristo, el Espíritu de Cristo tiene vez de alma respecto de la nuestra, y hace en ella obra de alma moviéndola a obrar en todo lo que se ofrece». Ayuntamiento que afecta al ser y al vivir, por el que «recibe vivienda y estilo de Dios el alma» (NC, «Hijo de Dios», pp. 717-19).

Estos distintos bienes son consistentes, cada uno en su grado. Todos son dignaciones de Dios. Ninguno de ellos contradice a los demás. Pero el bien de gracia aventaja al de naturaleza, estando sobre todos y resumiéndolos el bien de la «unión personal».

Preguntándose el hombre por la realidad de sí mismo y por la realidad verdadera y fundante de toda otra cosa, ninguna respuesta es última si no se ve recapitulada en la unión con Cristo, cuya fecundidad se describe al hablar del «nacer de Cristo en nosotros». Siendo Cristo la razón de principio, el eje y núcleo, la norma de valor..., en suma, y a todos los efectos, la magnitud inteligible última por la que se mide cuanto en la creación hay de ser, de valor, de sentido.

Todo lo que impida ver la verdad de ese misterio, o se aparte del curso en que toma realidad, ha de entenderse como vanidad o engaño. De lo cual se desprende el sentido y alcance del cristocentrismo y «Cristogénesis» mencionados: centralidad de Cristo entitativa y operativa; sustancia mística y eje salvífico del mundo y de la historia; no evento ocasional condicionado al pecado del hombre, sino consejo de principio en los designios de Dios.