

DOCTRINA Y MISTICA DE FRAY LUIS DE GRANADA

(Mística y ascética, mística y acción)

Lain Entralgo en un libro dedicado a estudiar la antropogía de Fray Luis de Granada se lamentaba de la ingente manquedad de nuestra crítica literaria que descuidó la tarea de escrutar el pensamiento de nuestros grandes escritores¹. Muy poco o nada se ha estudiado el misticismo de F. L. porque este gran escritor ha sido víctima de una leyenda que, en frase del crítico inglés E. Allison Peers, deformó su figura, presentándolo como un hinchado y altisonante pseudo-Cicerón y considerándolo como un rígido y seco asceta que tiene la pretensión de vaciar a todos en el molde de una implacable austeridad².

Será interesante descubrir cómo se forjó esta absurda leyenda del rígido ascetismo de Granada. En el Catálogo de Valdés del año 1559, a consecuencia de la famosa Censura de Melchor Cano, fueron incluidos los libros hasta entonces publicados por F. L. La censura de Cano es, según el P. Colunga, un formidable latigazo contra los místicos³.

Para poder publicar de nuevo sus libros prohibidos, como en efecto lo hizo, junto con otros que escribió más tarde, tuvo que corregirlos por orden de la Inquisición, limpiándoles de la mancha de misticismo de que les tachaba el famoso teólogo conquense que había inspirado el Catálogo. La fama de inexorable y rígido de que siempre gozó el famoso tribunal, no deja lugar a dudas a los críticos de que ni la más leve partícula de misticismo pudo pasar a los libros de nuestro escritor posteriores al Catálogo. Así esta leyenda se viene admitiendo como historia hasta nuestros días, por un apriorismo sin fundamento que tantos hechos ha deformado, sin tomarse la molestia de examinarlos detenidamente.

En un artículo publicado en la *Revista de Espiritualidad* hice una detenida comparación de los textos anteriores y posteriores al Catálogo, de la que se deduce con claridad un hecho que podría parecer sorprendente: F. Luis

1 P. Lain Entralgo, *La Antropología en la obra de F. Luis de Granada* (Madrid 1946) 11.

2 E. Allison Peers, *Studies of Spanish Mystics*, I (Londres 1927) 76.

3 P. Colunga, 'Intelectuales y Místicos en la Teología española del siglo XVI', *Ciencia Tomista* IX (1914) 218.

de Granada no solamente no corrige las ideas que Cano le censuraba con las más graves notas, hasta de herejía, sino que en sus libros reeditados después del Catálogo y en otros que escribió de nuevo, reitera las ideas censuradas, insistiendo en ellas con mayor y nuevo énfasis, hecho que, por extraño que parezca, puede comprobar cualquiera que se tome la molestia de compulsar los textos allí aducidos⁴.

Que sepamos, hasta la fecha sólo se ha ocupado del misticismo de F. Luis E. Allison Peers en el libro arriba citado, contentándose con indicar una serie de textos de indudable sabor místico, pero sin concretar ni definir en qué consiste su misticismo, ni mucho menos, tratar de encuadrarlo en su época. Por otro lado, se muestra poco coherente y viene a recaer de algún modo en la misma leyenda que deplora, al calificar el libro más conocido de Granada, la *Guía de Pecadores*, de enteramente ascético, cuando contiene buena dosis de mística, como veremos⁵. Un libro reciente dedicado a estudiar la mística española excluye expresamente de su consideración a L. de Granada, por partir del supuesto de que escribe únicamente de cosas ascéticas⁶.

Si algún día se intenta escribir la historia de la mística española, forzosamente habrá que detenerse a estudiar a F. L., por ser una figura clave de la que hay que partir por dos razones poderosas.

Primeramente, porque ha sintetizado y armonizado el confuso movimiento espiritual de la primera mitad del siglo XVI, encontrando el justo medio de aquella poderosa fermentación producida por múltiples influencias de fuera y de dentro de España, que más de una vez llevaron a posturas extremas y desequilibradas. Bataillon está acertado al afirmar que le estaba reservado fundir la herencia de interioridad del erasmismo con muchas otras tradiciones antiguas o recientes, pero sobre todo con una tradición dominicana que venía de Savonarola. Según el crítico galo, ninguno fue más ecléctico y más hábil para soldar, en una sola, joyas de procedencia muy diversa⁷.

Dudo que el calificativo de ecléctico convenga a F. L. Todo lo ajeno de que se aprovechó, que no ha sido ciertamente poco, lo ha asimilado cuidadosamente, convirtiéndolo en propia sustancia, como tiene buen cuidado de afirmarlo expresamente en una de sus obras de vejez, todo lo que podía servir a sus propósitos. Distingue dos modos muy diferentes de utilizar el pensamiento ajeno: el primero —el ecléctico— lo compara al proceder de la gallina que da a sus polluelos los granos que encuentra, quedándose ella ayuna; el segundo, que él recomienda y practica, se parece al proceder de aquellos animales que asimilan lo que comen, transformándose en la leche de que alimentan a sus hijuelos. «Cuando tengas que hablar a otros, lo harás con mucho más ardor y energía si lo que les dices lo has transformado antes en tu propia sustancia, pues es uno mucho más elocuente

4 A. Rico Seco, 'Una gran batalla en torno a la Mística', *Revista de Espiritualidad* XXXIV (1975) 408-27.

5 E. Allison Peers, o. c., I, 47.

6 Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre Mística española*, 2 ed. (Madrid 1968) 23.

7 M. Bataillon, *Erasmus y España*, tr. por A. Alatorre, 2 ed. (México 1966) 594.

cuando comunica, no lo que ha tomado de otros, sino lo que brota del fondo de su propio espíritu»⁸.

En segundo lugar, porque F. L. ha difundido por todo el mundo la espiritualidad española. Azorín, el gran enamorado de Granada, dice que «Fray Luis fue un hombre europeo; se le leía en todos los pueblos de Europa; lo cita el satírico Renier, y lo cita Molière»⁹. Pero decir que fue europeo es decir poco, porque sus libros corrían en manos de todos y en todas las lenguas. Se tradujeron al turco, al árabe, al persa, a las lenguas europeas, a la indígena peruana, y en Oriente, al tagalo, al tonquino, al chino y al japonés. Vindel ha hecho el análisis de las ediciones japonesas de obras granadinas, destacando el valor de la edición de la *Guía de Pecadores* en caracteres japoneses «el monumento más colosal de la presencia cultural y tipográfica de Europa en el Japón»¹⁰. El P. Bayle ha puesto de manifiesto que la *Guía de Pecadores* en japonés mantuvo oculta y viva aquella cristiandad, cuando en Europa se la creía muerta¹¹. Ultimamente se ha traducido al anamita¹².

En cuanto al ingente número de ediciones de Granada tenemos la valiosa obra del P. M. Llana, que estudia la bibliografía granadina en cuatro tomos. De ella resulta que F. L. tuvo 659 editores de sus obras, entre los cuales hubo alguno, como el italiano Giolito, que las reimprimió setenta veces. Se editaron en español, según los datos de Llana, 1.133 veces hasta el año 1928, 497 en francés, 367 en italiano, 60 en alemán, 62 en inglés. *Oración y Meditación* cuenta con más de 586 ediciones; la *Guía de Pecadores* pasa de las 400, y el *Simbolo de la Fe* de las 300. En conjunto se calculan unas cinco mil ediciones. En términos comparativos podemos darnos cuenta de la ingente difusión de los libros de F. L. si pensamos que sus ediciones, según el cálculo del prologuista de la *Bibliografía de Granada*, son diez veces más numerosas que las de Cervantes¹³. Otro dato que nos puede dar una idea de la ingente difusión de F. L. es la comparación con el número de ediciones de santa Teresa que un especialista en la materia calcula en unas mil doscientas¹⁴.

Este enorme éxito granadino ha llamado la atención, entre otros, de Américo Castro, quien trata de explicarlo por el delicado sentimiento de la naturaleza que caracteriza a Granada:

«Nunca antes se había acercado la prosa hispánica a los objetos naturales con ternura tan exacta y tan entrañable. Esto explica que las obras del maestro Granada se tradujesen a otras lenguas europeas en cantidad prodigiosa, hecho que, por otra parte, dista mucho de haber sido tenido en cuenta al escribirse la historia de las literaturas europeas»¹⁵.

8 L. Granatensis, *Silva locorum communium* (Salamanca 1585), Prólogo.

9 Azorín, *De Granada a Castelar*, 3 ed. (C. Austral, Madrid 1958) 26.

10 F. Vindel, *La cultura y la imprenta en los siglos XVI y XVII* (Madrid 1943).

11 C. Bayle, *Razón y Fe* 557 (1944) 630.

12 A. Huerfaga, *Hispania*, t. IX (1949) 461.

13 M. Llana, *Bibliografía del V. P. M. F. Luis de Granada* (Salamanca 1928) t. 4, XL y XLI.

14 F. Efrén de la M. de Dios, en *YA*, 27 sept. 1970.

15 Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico* (Madrid 1970) 114.

Por mucho que hayan contribuido a su difusión el sentimiento de la naturaleza y la indudable magia del estilo de Granada, es evidente que éstos solos factores no explican satisfactoriamente esto pocas veces, si alguna, igualada universalidad de un escritor. A ella no pudo ser ajeno su pensamiento, lo que podemos llamar su mensaje. Con razón su biógrafo Luis Muñoz afirmó «no haber rincón del mundo donde llegue el Evangelio, que no llegasen sus libros»¹⁶. Fray Hernando del Castillo les atribuye «una general reformatión de costumbres en el pueblo cristiano»¹⁷.

En este artículo nos proponemos estudiar las ideas místicas de F. L. Para ello acudiremos en todo momento a sus propios textos, dejando que hable el autor mismo. Esto podrá parecer enojoso, pero es absolutamente necesario, si queremos evitar que las propias ideas suplanten las del autor. Por otr aparte, siendo ya poco accesibles algunas de sus obras, el lector agradecerá que tratemos de ponerle en contacto con uno de los escritores que más han influido en la espiritualidad de la contrareforma, destacando unas ideas que pudieran muy bien tener valor en los tiempos actuales, tan parecidos en más de un aspecto a los de F. L.

Siendo la edición del P. Cuervo, la mejor de las que existen, citaremos ésta en el texto, aduciendo el número del tomo antes de la barra (/) y la página después de la barra, remitiendo en nota a la cita completa para los que manejen ediciones distintas de la de Cuervo.

Procuraremos encuadrar al autor en su tiempo, para que mejor se comprenda la importancia de su doctrina. Dividimos el trabajo en dos partes. En la primera trataremos de estudiar cómo concibe el autor la mística y cómo entiende sus relaciones con la ascética. En la segunda investigaremos las ideas granadinas sobre las relaciones entre acción y contemplación. Nos internamos en un terreno completamente virgen; por eso pedimos benevolencia a los posibles lectores, considerándonos felices, si alguien mejor informado corrigiese nuestros defectos.

I.—MISTICA Y ASCETICA; RELACION ENTRE AMBAS

1) *Dos concepciones erróneas.*

Para F. L. la fuente y origen de los errores y de los males que afligían a su tiempo estaba en no haber sabido encontrar el medio en que están la virtud y la verdad. El que quiere huir del error tiene que esforzarse, como el funámbulo que camina en su cuerda, por no deviar a derecha ni a izquierda, si no quiere caer al suelo con estrepitosa ruina¹⁸.

Uno de los extremos lo constituía una mística separada de la ascética. El drama de santa Teresa consistió en haber conocido el estado de quietud

16 Luis Muñoz, *Vida y Virtudes del V. Granada* (Madrid 1639) f. 188v.

17 *Id.*, f. 191.

18 L. Granatensis, *Silva locorum communium* —Virtus in medio— (Salamanca 1585).

antes de haber vencido el amor propio¹⁹. Fray Luis rechaza esta falsa mística sin ascética:

Porque hay algunas personas que como hallan en la oración suavidad, y en la mortificación dificultad, dejan la agro por lo dulce, y lo dificultoso por lo fácil, y así todo su negocio es darse a la oración sin hacer caso de la mortificación (2/407)²⁰.

Esta falsa mística era cosa de muchos:

Y si por ventura me dijeres que no son muchos los que de esta manera se engañan, porque ninguno habrá tan ciego que sólo esto pretenda en el ejercicio de sus oraciones y estudios, a esto te respondo que antes creo que son muy muchos los que en esta parte viven engañados, porque por experiencia vemos que muchas de estas personas son muy continuas en estos estudios y ejercicios, a los cuales si se ofrece una obra de caridad o de obediencia o de algún trabajo corporal, luego vuelven las espaldas y procuran echarlo a puertas ajenas (2/409)²¹.

El otro extremo consistía en lo contrario, en una ascética sin mística. De la existencia de esta corriente dan buena fe los excesos antimísticos de Melchor Cano que afloran en casi todas las páginas de su Censura. Pero no fue sólo el seguidor de esta tendencia. En tiempo del General Mercuriano, por una ironía de la historia, los jesuitas levantarán contra Baltasar Alvarez el espantajo del iluminismo que había servido veinte años antes en manos de Cano para atacar a la Compañía entera²².

Entre estos escollos extremos de un hipermisticismo y un hiperascetismo tiene Granada que moverse como un hábil funámbulo para encontrar en el medio la verdad.

2) Una doctrina insuficiente.

Fray Luis se encuentra con otra doctrina, no ciertamente falsa, pero insuficiente e incompleta. Era la doctrina que prevaleció en la patrística y la escolástica, según la cual la contemplación —la mística— es como una anticipación de la visión beatífica y requiere abnegación, humildad y pureza de corazón, en una palabra, es cosa de perfectos, y no medio para alcanzar la perfección. El P. Arintero resume este modo de pensar en estas palabras: «La vida mística, como es una manera de gloria anticipada y de gloria muy alta, para obtenerse como merecida realmente de condigno, supone ya un alto grado de purificación y de perfección, virtudes muy sólidas, grandes trabajos valerosamente sufridos y gracias muy elevadas, sin las cuales era de todo punto imposible merecer de hecho tanto bien»²³. Si los tibios y poco adelantados en la virtud reciben a veces el don de la contemplación para que con ella más fácilmente rompan sus apegos, esto sucede pasajera y de modo excepcional²⁴.

19 M. Bataillon, o. c., 601.

20 *Oración y Meditación*, 2 p., c. 5.

21 *Ibid.*

22 M. Bataillon, o. c., 752.

23 J. G. Arintero, *Cuestiones Místicas*, 3 ed. (Salamanca 1927) 358.

24 J. G. Arintero, o. c., 332.

3) *Doctrina mística granadina.*

Vale la pena de exponer un poco detenidamente la doctrina de F. Luis para que se pueda apreciar lo que tiene de nueva y original. Por de pronto, significó un gesto de audacia el atreverse a exponer su doctrina después del fuerte frenazo a todo misticismo que llevaba consigo el Catálogo de Valdés de 1559 que produjo un enrarecimiento inmediato en la literatura mística, tan floreciente en el momento en que ascendía al trono Felipe II²⁵. Quizá a esta audacia se deba el que tal literatura no haya muerto; antes, al contrario, haya llegado a alturas no alcanzadas en tiempos de mayor libertad, a pesar del ambiente de sospecha con que tuvo que luchar.

Los escritos de Granada iban dirigidos a todos, principalmente al pueblo sencillo. No cabe, pues, esperar una mística expresa como la contenida en los escritos teresianos o sanjuanistas, que se dirigían principalmente a religiosos. Esto explica que Granada aluda en algún pasaje a los estados místicos de arrobamiento, suspensión y raptó, sin siquiera nombrarlos (3/534-35)²⁶.

Es característica constante de Granada buscar en el orden natural punto de apoyo para elevarse al orden sobrenatural. Para exponer su mística parte del principio según el cual:

Dios pretendió hacer todas las cosas semejantes a sí, cuando lo sufre la capacidad y naturaleza de ellas. Por donde así como El tiene ser y bienaventurado ser, así quiso El que todas las criaturas (cada cual en su manera) tuviesen lo uno y lo otro (5/118)²⁷.

Cuando oímos deshacerse la golondrina, y el ruiseñor, y el sirguerito y el canario cantando, entendemos que, si aquella música deleita nuestros oídos, no menos deleita al pajarico que canta ... Cuando vemos otrosí los becerricos correr con grande orgullo de una parte a otra, y los corderillos y cabritillos apartarse de la manada de los padres ancianos y repartidos en dos puestos, escaramuzar los unos con los otros, y acometer unos y huir otros, ¿quién dirá que no se haga esto con gran alegría y contentamiento de ellos? (5/118)²⁸.

Si el ruiseñor canta las noches enteras es porque gusta de su música. Los peces se huelgan en nadar y las aves en volar porque el deleite es el que hace las obras. El optimismo de F. L. es en cierta manera cósmico. Dios que reparte su ser y felicidad con profusión en las otras criaturas, no había de ser avaro cuando se trata de la más noble de todas. ¡Con qué naturalidad da F. L. el salto desde la naturaleza al orden de la gracia:

Porque así como el deleite natural es el principal motivo y causa de todas las obras de naturaleza, así el deleite espiritual lo es de todas las obras de gracia, pues como dijo el poeta, a cada uno lleva en pos de sí su deleite (2/370)²⁹.

25 M. Bataillon, o. c., 750.

26 *Memorial de la Vida Cristiana*, t. 7; c. 1.

27 *Introducción del Símbolo de la Fe*, p. 1; c. 12.

28 *Ibid.*

29 *Oración y Meditación*, 2 p.; c. 4.

Una de las ideas más repetidas por F. L., que constituye como su leitmotiv, es que Dios reparte ya su felicidad en esta vida.

Los hombres viven en un general engaño

creyendo que todo lo que promete Dios a la virtud, se guarda para la otra vida, y que de presente no se le da nada (1/108) ³⁰.

Porque, como dice san Ambrosio, pareceles cosa muy agria «comprar esperanzas con peligro»; esto es, comprar bienes de futuro con daños de presente, y soltar de la mano lo que tienen, por lo que adelante se les puede dar (1/109) ³¹.

Después de ponderar las riquezas, la paz, la libertad, la tranquilidad, la luz, los deleites y favores que andan en compañía de la virtud, continúa:

Mas todo esto está escondido de los ojos carnales; porque no mirando más que la corteza dura de la virtud, y no habiendo experimentado la suavidad interior de ella, pareceles que no hay en ella cosa que no sea áspera, triste y desabrida, y que no es moneda que corre en esta vida, sino en la otra; porque si algo tiene de bien, para el otro mundo es, no para este. Por lo cual, filosofando según la carne, dicen que no quieren comprar esperanzas con peligros y aventurar lo presente por lo futuro (1/109-10) ³².

A exponer los bienes que de presente nos trae la virtud dedica doce capítulos de la *Guía de Pecadores*, desde el c. 11 de la segunda parte del libro primero al c. 23.

De lo hasta aquí expuesto se deduce que la mística no es en Granada algo accidental a su doctrina, sino que constituye la médula de su sistema basado en la armonía de la naturaleza con la gracia. Si Dios a través de la creación ha querido difundir su ser y su bienaventurado ser en el pajarillo que canta y el corderillo que salta y retoza, mucho más se ha de esperar que lo haga cuando infunde su gracia.

4) *Mística y gracia.*

Contra los que se excusan diciendo que es áspero el camino de Dios, por mandarse en él cosas dificultosas y contrarias a la inclinación y apetitos de los hombres contesta que el principal fruto de la pasión y venida de Cristo es haber sido allanado por ella el camino del cielo, que antes era áspero y dificultoso. Para qué es la gracia, se pregunta, para qué fue enviado el Espíritu Santo, sino para hacer suave el yugo de Cristo, para hacer ligero el ejercicio de las virtudes, para cantar en las tribulaciones, para esperar en los peligros y vencer en las tentaciones (10/50) ³³.

Para F. L. éste es el principio y medio y fin del Evangelio y no hay más teología que esta. Es axiomático para Granada que sólo Dios, infinito y sumo bien, puede quietar los deseos del alma racional, porque el espíritu racional

³⁰ *Guía de pecadores*, l. 1, p. 2, c. 11.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Guía de Pecadores*, l. 1, c. 8.

es tan capaz y tan noble, que ningún bien caduco lo puede hartar. Lo que es menos no puede hinchar el seno de lo que es más y sólo Dios es infinitamente mayor que el hombre (3/537) ³⁴.

Dios tiene en sí la hermosura de todas las criaturas visibles e invisibles y además de esto tiene otras infinitas hermosuras que a ninguna se comunican. La mar es grande, no sólo porque todas las aguas de los ríos entran en ella, sino porque las que tiene de suyo son muchas más sin comparación. Dios es mar de infinita hermosura, porque no sólo tiene las perfecciones y hermosuras de todas las cosas, sino también otras infinitas que son propias de su grandeza y no se comunican a ellas (4/201) ³⁵. Pues bien, todo este abismo de hermosura y perfección se comunica en la oración, pues en la oración está el gusto y conocimiento experimental de Dios (3/538) ³⁶.

5) Amor y mística.

En el amor consiste no sólo la perfección de la vida cristiana, sino también gran parte de la felicidad y bienaventuranza que el hombre puede alcanzar en esta vida (3/533) ³⁷.

Porque primeramente la caridad (cuando Dios lo ordena) trae consigo un conocimiento experimental de la bondad, suavidad y nobleza de Dios, del cual conocimiento nace una gran inflamación de la voluntad, y de esta inflamación un maravilloso deleite, y de este deleite un encendidísimo deseo de Dios, y del deseo una nueva hartura y de la hartura una embriaguez, y de ésta una seguridad y cumplido reposo en Dios, en el cual nuestra ánima descansa y tiene su sábado espiritual con El (3/539) ³⁸.

Este conocimiento experimental dista mucho del conocimiento especulativo y «más se alcanza con íntima compunción que con profunda especulación, más con suspiros que con argumentos, más con lágrimas que con palabras, y finalmente, más con oración que con lección, aunque todavía es de mucho fruto la devota lección» (3/543) ³⁹.

Porque todo es cuasi una misma cosa, devoción, oración, contemplación, ejercicio en el amor de Dios, consolaciones espirituales y estudio de aquella divina sabiduría (que es conocimiento amoroso de Dios) que tantas veces es alabada en las escrituras sagradas. Todas estas virtudes, aunque en la escuela andan apartadas, en el ejercicio andan juntas: porque donde está la perfecta oración, ahí está la devoción, y la contemplación, y la consolación, y el amor actual de Dios, con todo lo demás, porque es tanta la semejanza que hay entre estas cosas, que fácilmente hay tránsito y pasaje de las unas a las otras: de donde viene a ser que, aunque estas virtudes en la naturaleza sean distintas, en el ejercicio (como dije) se practiquen juntas (2/278) ⁴⁰.

34 *Memorial*, t. 7; c. 1.

35 *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, consid. 2^o.

36 *Memorial*, t. 7; c. 1.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Oración y Meditación*, 2 p., c. 1.

De estos pasajes es fácil deducir en qué consiste para Granada la esencia de la mística. Esta es un conocimiento experimental de Dios que está en el entendimiento, aunque derivado de la voluntad, del cual conocimiento procede una gran inflamación y fuego en esta misma voluntad, con el cual arde en el amor de aquella inmensa bondad y benignidad que allí se le descubrió (3/539) ⁴¹.

6) *Relaciones entre ascética y mística.*

Para Granada lo ascético y lo místico son dos caras de la misma realidad. Para él no tiene sentido hablar de una vía ascética en contraposición a una vía mística.

La virtud integral del cristiano abarca lo que debe hacer para consigo, para con el prójimo y para con Dios. Esta virtud integral se descompone en muchas virtudes. Todas se requieren para la vida cristiana. Unos se dan más a unas y otros a otras.

Porque unos se dan más a aquellas virtudes que ordenan al hombre para con Dios, que por la mayor parte pertenecen a la vida contemplativa; otros a las que nos ordenan para con el prójimo, que pertenecen a la activa; otros a las que ordenan al hombre consigo mismo, que son más familiares a la vida monástica (10/138) ⁴².

No se excluyen, pues, estos tres géneros de virtudes. Se trata sólo del acento que cada uno pone sobre alguna de estas maneras de vida, todas en un grado u otro, según su vocación, necesarias al cristiano. Notemos que a lo que vulgarmente llamamos ascética, llama él vida monástica. Esto supuesto, veamos cómo concibe las relaciones entre ascética y mística, o sea, vida contemplativa. Para comprobar lo típico de su doctrina dejémosle hablar en su regalada prosa:

Mas es aquí de notar que desta devoción y prontitud para lo bueno, muchas veces nace aquella consolación espiritual que los simples llaman devoción, y por el contrario, esta misma consolación acrecienta la verdadera devoción, que es aquélla prontitud y aliento para bien obrar, sirviendo como buena hija a su madre y haciendo al hombre tanto más pronto para las cosas de Dios, cuanto más alegre y consolado anda dentro de sí mismo. De manera que se ayudan entre sí estas dos virtudes una a otra como madre a hija e hija a madre. Lo cual muchas veces acaece en las cosas espirituales, como parece en el amor de Dios, el cual es causa del aborrecimiento de los vicios, y por el contrario, el aborrecimiento de los vicios ayuda y sirve para más amar a Dios (2/277) ⁴³.

Expresa F. L. la interacción entre amor de Dios y mortificación del modo más explícito. Hay, pues, causalidad mutua entre ascética y mística, como de hermosa manera lo expresa en otro pasaje:

41 *Memorial*, t. 7, c. 1.

42 *1ª Guía*, l. 2, c. 16.

43 *Oración y Meditación*, p. 2, c. 1.

Mas porque la dificultad de vencer esta tan poderosa inclinación no nos haga desmayar, será bien declarar aquí las ayudas que para esto tenemos. Entr elas cuales la primera y más principal es la del mismo amor de Dios, que así como es tan contrario al amor propio, así es el que más guerra le hace, y más aina le echa de casa ... Porque así como para que el aire entre por una ventana, es menester primero abrir las puertas de ella, las cuales abre el mismo aire que entra, así también para que entre en nuestras ánimas el amor divino, conviene echar fuera el amor desordenado; mas este divino amor es el que más ayuda a despedir del ánima todo otro contrario amor (4/52) 44.

El pensamiento granadino es de meridiana claridad. Para que haya mística prepara la ascética el camino; pero no es menos cierto que, sin la mística, la ascética carecerá de alas para elevarse y nunca podrá dejar de arrastrarse sobre la tierra.

7) *Una inversión copernicana.*

Esta doctrina de la interacción de ascética y mística permite a F. L. introducir un nuevo concepto de la mística, sin necesidad de negar la doctrina tradicional, antes bien, completándola. El se da cuenta de la novedad de su doctrina cuando en la *Guía de Pecadores* se propone esta objeción:

Posible sería que a todo esto me respondieses con una sola cosa, diciendo que estos favores tan grandes de que hemos hablado, no se conceden a todos, sino solamente a los perfectos, y que hay mucho camino que andar hasta serlo (1/155-56) 45.

Lo que se propone como objeción es la que llamamos concepción tradicional que Granada no niega, sino completa:

Verdad es que para los tales son tales bienes; más también previene nuestro Señor con bendiciones de dulcedumbre a los que comienzan (1/156) 46.

Acude al Evangelio, recordando las fiestas que se hicieron en la venida del hijo pródigo, los convites, los convidados y la música que sonaba por todas partes en esta ocasión, y exclama:

Y si esto no fuese así, ¿dónde estaría la providencia de Dios, que a cada criatura provee perfectísimamente según su naturaleza, su flaqueza, su edad y su capacidad? Pues cierto es que no podrían los hombres aún carnales y mundanos andar por este nuevo camino y poner debajo de los pies al mundo, si el Señor no los proveyese de semejantes favores... Antes quiero que sepas que, aunque los favores y consolaciones de los perfectos sean muy grandes, pero es tan grande la piedad de N. Señor para con los pequeñuelos, que, mirando su pobreza, El mismo les ayuda a poner casa de nuevo y viendo que se están todavía entre las ocasiones de pecar y que tienen aún sus pasiones por mortificar, para alcanzar victoria de ellas y para descarnarlos de su carne y destetarlos de la leche del mundo, y apretarlos consigo con tan fuertes vínculos de amor, que no se le vayan de casa, por todas estas causas los

44 *Adiciones al Memorial*, p. 1, c. 4.

45 *Guía de Pecadores*, l. 1, 2 p., c. 15.

46 *Ibid.*

provee de una tan poderosa consolación y alegría, que, aunque ellos sean principiantes, tiene semejanza en su proporción con la alegría de los perfectos (1/151) 47.

La concepción tradicional había descuidado una etapa de la vida mística, la que se refiere a los principiantes y a los imperfectos. Los dones místicos de esta etapa no son un premio a la perfección ni son un resultado de la purificación, sino que son un medio de perfección y una fuerza para alcanzar la purificación. No se trata de unas gracias excepcionales y episódicas. Tales gracias forman parte de la táctica seguida por Dios para elevar y purificar las almas. Tampoco en esta etapa de la vida mística son gracias merecidas. Utiliza para expresarlo la comparación del mercader:

Hace con ellos el Señor como el mercader, que la primera muestra de la hacienda que quiere vender da de balde, comoquiera que lo demás venda por su justo valor (1/158) 48.

Esta que pudiéramos llamar mística de los imperfectos se encuentra en todas las obras de F. L. y es expuesta con gran lujo de imágenes. Ya en el primer libro que publicó, en la *Oración y Meditación*, hablando de las consolaciones espirituales, las compara con la leche con que el Señor cría a sus hijos para destetarlos de los deleites del mundo a fin de que con el sabor de unos deleites desprecien los otros mundanos y con la dulzura del amor divino despidan de sí las dulzuras del amor mundano; porque de otra manera nunca se podría conseguir de la flaqueza humana que soltasen un amor si no hallasen otro más dulce y más excelente (2/362) 49.

¿Cómo pudo Granada introducir esta etapa mística que parece contradecir la doctrina tradicional sobre los dones místicos? La contestación parece estar en su original doctrina antes expuesta sobre la influencia mutua entre la ascética y la mística. La doctrina tradicional destaca una línea de influencia, o sea, la influencia que la ascética ejerce sobre la mística. Según esta línea de influencia, en la etapa que podríamos llamar la mística de los perfectos, los dones y las gracias místicas se dan a los que ya han adelantado por el camino de la perfección, a los que están purificados y tienen ya dominadas sus pasiones.

Fray Luis insiste en una línea de influencia antes de él totalmente descuidada, esto es, en la influencia que la mística ejerce sobre la ascética. A esta mística podemos llamarla de principiantes; los dones místicos son totalmente gratuitos, sin que preceda ningún merecimiento de parte del que los recibe, y se dan, no como premio a la perfección, sino como una fuerza para conseguirla y como estímulo a la purificación en que hay que avanzar en esta etapa espiritual.

Esto explica cómo Granada pudo realizar una especie de revolución copernicana en las ideas místicas, sin negar la tradición anterior a él, sino com-

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 *Oración y Meditación*, 2 p., c. 4.

pletándola, al insistir sobre los efectos que el amor sobrenatural, en cuyo desarrollo consiste la mística para F. L., produce en el vencimiento del amor propio y dominio de las pasiones.

Aunque Granada admite la interacción del elemento ascético y místico de la vida espiritual, no cabe duda que para él la línea predominante de influencia, y el aspecto en que pone el mayor énfasis en su doctrina, está en el profundo efecto que la mística tiene sobre la ascética.

Buena prueba de ello la tenemos en la *Guía de Pecadores* considerada como el libro más ascético del autor. En ella toda la segunda parte del libro primero está dedicada a hablar de los bienes inestimables que de presente se prometen a la virtud. Casi todos los capítulos de esta segunda parte tienen un marcado sabor místico.

Las mismas palabras finales de la *Guía* llevan el sello inconfundible del misticismo granadino, en cuanto es fuerza y estímulo para mantener la severidad ascética:

Y para conclusión de este capítulo y de la doctrina de todo este segundo libro acabaré con aquella nobilísima sentencia del Salvador que dice: Quienquiera que quisiere venir en pos de Mí, niégue a sí mismo y tome su cruz y sígame. En las cuales palabras compendió aquel Maestro celestial la suma de toda la doctrina del Evangelio, la cual se ordena a formar un hombre perfecto y evangélico, el cual teniendo un linaje de paraíso en el hombre interior, padesce una perpetua cruz en lo exterior, y con la dulzura de la una, abraza voluntariamente los trabajos de la otra.

Resumiendo en pocas palabras la doctrina expuesta en esta primera parte del artículo, resulta claro que para Granada ni hay mística sin ascética ni ascética sin mística. Entre ambas hay una interacción: la ascética ayuda a la mística y la mística a la ascética. La influencia de la ascética en la mística fue muy destacada en la doctrina según la cual los dones místicos se dan a los perfectos y purgados de sus pasiones. La influencia de lo místico en lo ascético apenas fue insinuada antes de F. L. El haber insistido en este aspecto es la verdadera originalidad de Granada y su revolución copernicana en la doctrina espiritual. Grande mérito suyo es haber lo hecho sin negar la doctrina anterior, que arriba, hemos llamado la tradicional, sino completándola con otro aspecto que parece contradictorio y no lo es. F.L. armoniza ambos aspectos con su aguda doctrina de la causalidad mutua.

Quizá ninguna característica podríamos buscar que defina mejor a F.L. que la de equilibrio. En su obra está superado el lamentable oscilar entre hiperascetismo e hipermisticismo que tan visible se hizo en la Compañía de Jesús en los tiempos de Mercuriano; pero más tarde su orientación inspira plenamente la carta de Aqueviva del 8 de mayo de 1590, en la que recordaba que, tanto para la transformación moral personal, como para el ministerio, la contemplación era una poderosa palanca⁵⁰.

El biógrafo de Granada, Luis Muñoz nos recuerda que sus obras se

50 Louis Cagnet, *Histoire de la Spiritualité chretienne*, III (Paris 1966) 202.

leían públicamente en los refectorios de los jesuitas muchas veces en el año y que no había celda de jesuita en que no estuviesen las obras de Granada. Nada tiene, pues, de extraño que en la mencionada carta de Aqueviva se haya recogido la quintaesencia del equilibrio granadino ⁵¹.

Por eso no ha de sorprendernos que un hombre tan eminente como el P. Luis de la Puente haya trasladado a sus escritos la misma tendencia de equilibrio que brilla en la obra granadina.

En la *Guía Espiritual* está recogida la doctrina de F.L. de la causalidad mutua e interacción, al considerar las obras de la vida activa, ya como disposiciones, ya, sobre todo, como frutos de la contemplativa, doctrina que, gracias a Granada, había de constituir un patrimonio de la gran escuela española de espiritualidad, sin distinción de ordenes religiosas, en todas las cuales los escritos de F.L. eran venerados como cosa propia. ⁵²

II.—MISTICA Y ACCION

Las relaciones entre la contemplación y la acción fueron esclarecidas por F.L. con una gran precisión. Anteriormente a él reinaba en esta materia una gran confusión debido, sobre todo, a una influencia perturbadora del neoplatonismo de la que no quedaron inmunes los Padres y la misma Escolástica.

Para los neoplatónicos contemplación era, en cierto, modo sinónimo de huida. Para ellos, según Ferrater Mora se trataba «de vivir una existencia teórica avergonzada de sus terrestres pesadumbres, desdeñosa de cuanto no fuese el completo recogimiento hacia lo que había en ella de inteligible» ⁵³.

Henri Bergson ha descrito a Plotino como a un hombre «al que fue dado ver la tierra prometida, pero no pisar su suelo. Llegó hasta el éxtasis, estado en que el alma se siente o cree sentirse en presencia de Dios e iluminada con su luz; pero no franqueó esta última etapa que le hubiera permitido llegar al punto en que la contemplación se funde con la acción y en la que la voluntad humana se confunde con la divina. Se creía en el pináculo; ir más lejos hubiera sido para él descender. Lo ha expresado en un lenguaje admirable, pero que no corresponde al pleno misticismo: la acción —dice— es un debilitamiento de la contemplación» ⁵⁴.

Por lo que se refiere a los Padres de la Iglesia, bastará ver cómo conciben las relaciones entre acción y contemplación dos de los más influyentes en la mística posterior.

⁵¹ Luis Muñoz, o. c., fol. 180.

⁵² P. C. Abad, *El V. P. Luis de la Puente, sus libros y su doctrina* (Comillas 1954) 242.

⁵³ J. Ferrater Mora, *Las Crisis Humanas* (Salvat, Estella 1972) 38.

⁵⁴ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*, tr. por M. González Fernández (Buenos Aires 1946) 285.

Para san Agustín la vida activa es emprendida y soportada como un medio para alcanzar la contemplación. Considera como axiomático que nadie llegue a la vida contemplativa sin antes haberse ejercitado en las obras de la activa ⁵⁵.

Para san Gregorio Magno es claro que a las alturas de la contemplación se llega por la escala de la vida activa. En el orden del tiempo, la vida activa está antes que la contemplativa, porque a ésta se llega a través de las buenas obras de la activa ⁵⁶.

Como era de esperar, santo Tomás, tan fiel a la tradición de los Padres, mantiene la misma doctrina. También para él la vida activa es disposición para la contemplativa. Cuando se ha llegado a la perfección de la vida activa se puede uno dedicar libremente a la vida contemplativa ⁵⁷.

El historiador Lucien Fèbvre, en una obra dedicada a estudiar el siglo XVI, pone de relieve cómo la mística era entonces un gran alivio y un como refugio espiritual y moral para muchos hombres cansados de la sequedad y de la lógica formal de una escolástica descarnada ⁵⁸.

Evidentemente esta doctrina de las relaciones de contemplación y actividad no era adecuada a las necesidades de los tiempos modernos de unos hombres ávidos de armonizar su acción con su fe.

Según el historiador que acabamos de citar, una burguesía cada vez más consciente de su poder no encontraba el alimento adecuado para su vida religiosa en la doctrina de unos teólogos anacrónicos, ignorantes de las cosas de su tiempo y sin la menor preocupación de conocerlas. Entre estos teólogos y los hombres de acción y de negocios se iba cada día ensanchando un abismo que los separaba, con el resultado nefasto de que clero y seglares vivían en compartimientos estancos.

Así estaban las cosas, cuando F. L., gran observador de la naturaleza y de la historia, se decidió a poner remedio a los males de su época.

«No esté el hombre asentado como una piedra sobre otra piedra, sino mire y note todo lo que pasa en este gran mirador y teatro de la casa de Dios, que siempre tendrá muchas cosas que pensar» (2/429) ⁵⁹.

La mística granadina está muy lejos de ser un alibio y un refugio. ¡Qué gran mirador de las actividades de los hombres de su tiempo tuvo, primero en Badajoz, de cuya comarca habían partido los grandes gigantes de la acción que fueron los conquistadores de la fibra de Pizarro y Cortés!

Más tarde, desde Lisboa pudo observar todo aquel mundo de misioneros y navegantes que ceñían el mundo entero con sus acciones heroicas. A todos quiso servir y ayudar con la luz de su doctrina, que lejos de ser indiferente

55 Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, 2 ed. (London 1951) 159.

56 *Id.*, 174.

57 J. G. Arintero, *Cuestiones Místicas*, 248.

58 Lucien Fèbvre, *Au Coeur du XVI^e siècle* (Paris 1957) 40.

59 *Oración y Meditación*, 2 p., c. 5.

a los esfuerzos de sus contemporáneos, trató de buscar en la mística una fuente de energía para encauzarlos.

Su mística es la de un misionero. Como Juan de Avila, también Fray Luis intentó marcharse al campo de misión de las Indias⁶⁰.

Dios le tenía preparada otra tarea misional mucho más importante, que era la de alimentar con sus escritos la fe de cristianos y misioneros.

Salvador de Madariaga nos dice que de España se enviaban a América durante la Edad de Oro libros en gran cuantía. En enero de 1601, sólo un librero de España mandó a solo un agente suyo en las Indias 10.000 libros. Del 75 al 85% de los libros que iban a las Indias eran de asunto religioso, místico o filosófico. «En todas las listas figuraba Fray Luis de Granada y Luis Vives»⁶¹.

El misticismo de F. L. no se desentiende de la acción, como el neoplatónico. Tampoco está en la línea de los Padres de la Iglesia, que ponían la acción antes de la contemplación en el orden del tiempo, tendencia que, como vimos, comparte la Escolástica.

La gran hazaña de Granada es haber centrado el problema de las relaciones entre la contemplación —la mística—, y la acción, sin necesidad de enfrentarse con la tradición. Para ello se vale de la misma hábil fórmula de la causalidad mutua, según la cual contemplación y acción están unidas y se influyen mutuamente.

Al tratar de un problema parecido a éste —el de las relaciones entre ascética y mística— vimos cómo, sin negar la doctrina anterior, introduce, sin embargo, una corrección, mejor diríamos, un perfeccionamiento que le permite una especie de inversión copernicana, pues sin negar que la acción ayude a la oración y contemplación, no cabe ninguna duda de que, según Fray Luis, la línea prevalente de influencia no es de la acción a la contemplación, sino, al contrario, de la contemplación a la acción. Voy a citar un texto en que aparece expresamente esta acción mutua. Hablando de santo Domingo dice:

«Porque como varón perfecto había llegado a aquel estado perfectísimo y felicísimo, donde aquellas dos maneras de vida activa y contemplativa hacen una compuesta de ambas, sin que la una perjudique a la otra, sino que antes se ayuden una a otra. Porque el ejercicio de las buenas obras hacía su oración más eficaz, y la devoción que sacaba de la oración, le hacía más pronto en bien obrar. Y demás de esto con la oración guiaba mejor los negocios de la gobernación, porque los trataba primero con Dios, y con ella también guiaba los de la predicación, porque por ella salían sus palabras teñidas del espíritu de la devoción y encendidas como hachas en la fragua del divino amor» (3/263)⁶².

En hallarse tan prontos para los trabajos y las obras de la vida activa,

60 A. Huerga, *Hispania*, t. IX (1949) 457.

61 S. de Madariaga, *El áuge del imperio español en América*, 2 ed. (Buenos Aires 1959) 239.

62 *Memorial*, t. 5, c. 1, párrafo 4.

como para los regalos y dulzuras de la vida contemplativa reconoce que es de muy pocos y propio de varones perfectos (2/361) ⁶³.

Sin dejar de reconocer la influencia de la acción en la contemplación, como acabamos de ver en el caso de santo Domingo, no cabe ninguna duda de que la influencia que con mucho prevalece, según F. L., es la de la contemplación en la acción. Con esta idea nos encontramos a cada paso en sus obras. Para Granada la mística es el amor de Dios que trae consigo un conocimiento experimental de la bondad divina.

Este amor es el que hace sabios, el que hace prelados dignos de este nombre, hace mártires y vírgenes (3/532) ⁶⁴.

«...La misma caridad nos pide muchas veces, si decirse se puede, que dejemos a Dios por Dios» (3/546) ⁶⁵.

Sin duda, la vida contemplativa es la más perfecta:

«Y en tanta manera es esto verdad, que si un hombre hubiese no digo aprendido todas las ciencias del mundo, sino predicado y convertido todas las naciones del mundo, si en una viejecica que nada de esto ha hecho, se hallare más caridad, no hay que dudar sino que será más agradable a Dios y terná más parte en El. Pues según esto no podemos negar sino que aquélla será mejor vida, y aquéllos más acertados ejercicios, que más ayudan a alcanzar esta virtud. Y pues nos consta que los ejercicios y actos de la vida contemplativa ayudan más para esto que otros ningunos, síguese que éstos serán los mejores y más acertados de todos» (2/394) ⁶⁶.

Sin embargo, tiene buen cuidado de matizar tan tajantes afirmaciones advirtiéndole que, a la hora de escoger en el terreno práctico, no siempre lo mejor en sí es lo mejor para cada uno:

...Para acertar a escoger, no ha de poner el hombre los ojos en lo que de suyo es mejor, sino en lo que para él es mejor y más necesario: porque muchas obras hay altísimas y de grandísima perfección, que no serán por eso mejores para mí, aunque sean mejores en sí: porque no tengo yo fuerzas para ellas, ni soy llamado para eso (10/115) ⁶⁷.

Terminamos este artículo con un pensamiento de Mounier: «Nada hay más difícil que el despertar una actitud dialéctica según la cual aspectos aparentemente contrarios se apoyan y se enriquecen mutuamente. La mayor parte de los hombres no ven en esta ambivalencia creadora más que incoherencia, complicación inútil y doblez. Prefieren actitudes tajantes, la acción sin reflexión o los delirios de la interioridad» ⁶⁸.

La actitud dialéctica de que nos habla Mounier resplandece en toda la producción granadina. Mediante su sutil fórmula de la interacción y la causalidad mutua, integra en su pensar modos de ver que parecen contrarios, cuando mutuamente se complementan.

⁶³ *Oración y Meditación*, 2 p., c. 4.

⁶⁴ *Memorial*, t. 7, c. 1.

⁶⁵ *Memorial*, t. 7, c. 2.

⁶⁶ *Oración y Meditación*, 2 p., c. 4.

⁶⁷ *1ª Guía*, l. 2, c. 12.

⁶⁸ E. Mounier, *Oeuvres*, t. IV (Paris 1950 ss.) 380.

En un tiempo en que más de un teólogo con aristocrático desdén quería hacer de los dones místicos patrimonio de una minoría de privilegiados, Fray Luis se atrevió a invitar a las más altas cumbres de la vida espiritual a todos sin distinción. Descubrió para el pueblo sencillo y para la generalidad de los cristianos el nuevo mundo de la mística, las Indias espirituales:

Caminan los hombres a las Indias, y revuelven la mar y la tierra buscando cosas en que piensan hallar descanso, y no miran cuán grande yerro es buscar con tanto trabajo fuera de sí lo que dentro de sí habían de buscar (3/541) ⁶⁹.

Antonio Rico Seco

⁶⁹ *Memorial*, t. 7, c. 1, párrafo 4.

