

## CONTEXTO LITERARIO Y ORIGINALIDAD DE LA 'ODA A FELIPE RUIZ' DE FRAY LUIS DE LEÓN

Mi comunicación querría contribuir a la lectura semántica de la *Oda a Felipe Ruiz*, a esclarecer el significado del texto dentro del contexto apropiado. Tomo como punto de partida principal los trabajos de Dámaso Alonso, Rafael Lapesa y Oreste Macrí sobre las odas de Fray Luis de León; trabajos que, a su vez, tienen presentes los llevados a cabo por otros investigadores e influyen en estudios posteriores. En una época tan saturada de estudios literarios como la nuestra conviene señalar las aportaciones que marcan un progreso real en la apreciación de la poesía de Fray Luis.

Dice Rafael Lapesa<sup>1</sup> que el tema de la oda a Felipe Ruiz, *¿Cuándo será que pueda?*, que en el comentario latino al salmo XXVI y en los capítulos treinta y ocho y treinta y nueve de la *Exposición del libro de Job* es “exposición objetiva, se hace arrebatado personal en la oda”, “dolorida interrogación” en que estalla un “deseo condensado en el alma durante largos años, y avivado ahora por la coacción de las circunstancias” de la prisión:

¿Cuándo será que pueda,  
libre de esta prisión, volar al cielo, vv. 1-2, p. 1442<sup>2</sup>.

La prisión a que aluden estos versos, afirma Dámaso Alonso<sup>3</sup>, son la cárcel del mundo y la cárcel del cuerpo, que mantienen al alma alejada de la contemplación del cielo, y quizá también la cárcel de cal y canto que rodea a Fray Luis.

<sup>1</sup> *De la Edad Media a nuestros días*, Gredos, Madrid, 1967, p. 183.

<sup>2</sup> Si no se indica otra cosa, las citas de las obras de Fray Luis las hacemos por *Fray Luis de León. Obras completas Castellanas*, 3.ª ed., de Félix García, B.A.C., Madrid, 1959.

<sup>3</sup> *Vida y poesía en Fray Luis de León*, en Dámaso Alonso. *Obras Completas*, Madrid, Gredos, 1973, II, p. 840. Vide también sobre el mismo punto Ricardo Senabre, *Tres estudios sobre Fray Luis de León*, Salamanca, Universidad, 1978, pp. 59-61.

Esta opinión tiene el apoyo de la oración que va al final de la *In Psalmum vigesimum sextum Explanatio*. Rafael Lapesa destaca el elemento intelectual que interviene en la contemplación beatífica que la oda canta, aduciendo un texto del comentario de Fray Luis al aludido salmo veintiséis y llamando la atención sobre los versos de las *Geórgicas*, II, vv. 478-482, de Virgilio, referentes a fenómenos de la naturaleza —terremoto, ímpetu del océano y mareas—, que el comentario al salmo incorpora. Pero este texto, que explica la relación entre conocimiento y felicidad de los bienaventurados, no cataloga —con la excepción de los ejemplos tomados de los versos virgilianos— las cuestiones sobre la naturaleza que se resolverán en el cielo. La oda, por el contrario, “se extiende mucho más en la enumeración de misterios cósmicos, según el orden de los cuatro elementos”, a la huella del *Libro de Job* —cimientos que Dios ha echado a la tierra, barreras que ha puesto al mar, origen de los meteoros— y del referido texto de las *Geórgicas* sobre los accidentes de la tierra y del mar. Ahora bien, la intención de las *Geórgicas* y del *Libro de Job*, por un lado, y la de la oda de Fray Luis, por otro, son diferentes, dice Lapesa. El poema de Virgilio busca la fama del descubridor de los misterios de la naturaleza, o el goce espontáneo de ésta, y la intención del *Libro de Job* es marcar el abismo que separa a Dios del hombre abrumado con preguntas que éste no puede contestar. En la oda luisiana, en cambio, el abismo ha sido salvado por la Redención y los secretos cósmicos le serán revelados al hombre en la futura gloria del cielo cuando participe del conocimiento de Dios. Entre tanto, la enumeración de fenómenos naturales sigue el “bello desorden” de la digresión horaciana para trazar un cuadro de la majestad de Dios:

Y entre las nubes mueve  
su carro Dios, ligero y reluciente;  
horrible son conmueve,  
relumbra fuego ardiente,  
treme la tierra, humíllase la gente. rv. 41-45, p. 1443.

respondiendo a una “exigencia interior”, que en la *Exposición del libro de Job* incluye la traducción del salmo XVII sobre el mismo tema<sup>4</sup>, y la oda se desarrolla en el mundo de la *Noche serena*, donde se contemplan las esferas concebidas en la

<sup>4</sup> En tocando Él la tierra, estremecieron  
los fundamentos de ella, y conmovidos  
de su lugar eterno y firme fueron. P. 936.

La versión de la *Vulgata*: “Commota est et contremuit terra: fundamenta montium conturbata sunt, et commota sunt, quoniam iratus est eis”, v.8. En la oda hay también “reminiscencias” del salmo CIII y de las *Geórgicas*, I, vv. 318-331:

versión medieval de la cosmología aristotélica, con algunos ecos del *Libro de Job* bíblico, visto a través de la *Exposición del libro de Job* luisiana, especialmente a través del comentario a los versos treinta y dos y treinta y tres del *Libro de Job* (p. 1243), y también con recuerdos de las *Geórgicas*<sup>5</sup>. La oda termina con la ascensión al Empíreo, la morada de Dios,

Veré sin movimiento  
en la más alta esfera las moradas  
de espíritus dichosos habitadas, vv. 66-70.

“omnia ventorum concurrere proelia vidi,  
...ita turbine nigro  
ferret hiems culmumque leven stipulasque volantes,  
saepe etiam immensum coelo venit agmen aquarum  
et foedum glomerant tempestatem imbribus atris  
collectae ex alto nubes; ruit arduus aether.”

La poetización de este tema, más próxima al salmo XVII, se encuentra en los tercetos del capítulo treinta y ocho de la *Exposición del libro de Job*:

Y luego de la tierra el elemento  
airado estremeció; turbó el sosiego  
eterno de los montes su cimiento.  
Lanzó por las narices humo, y fuego  
por la boca lanzó: turbóse el día,  
la llama entre las nubes corrió, luego.  
Los cielos doblegando descendía,  
... y su ligero  
caballo por los aires discurría.  
En querubín sentado, ardiente y fiero  
en las alas del viento que bramaba.  
volando por la tierra y mar velero.  
Y de las tinieblas todo se cercaba,  
metido como en tienda en agua oscura,  
de nubes celestiales que espesaba.  
Y como dio señal con su luz pura,  
las nubes arrancando acometieron  
con rayo abrasador, con piedra dura.  
Tronó, rasgando el cielo, estremecieron  
los montes, y llamados del tronido,  
más rayos y más piedras descendieron. P. 1240.

<sup>5</sup> «Arctos Oceani metuentes acquore tingui, I, v. 245. «quid tantum Oceano properent se tinguere soles hibernis, vel quae tardis mora noctibus obstet», II, vv. 481-482. En los versos 11-15 de la oda luisiana puede verse una lejana referencia al siguiente texto de Cicerón: “est enim admirabilis quaedam continuatio seriesque rerum, ut alia ex alia nexa et omnes inter se aptae conligantaeque videantur”, *De natura deorum*, I, 9. Algo semejante cabe decir sobre los versos 16-20 de la oda y el texto horaciano: “quae

Pues bien, esta oda que asimila los clásicos, y la biblia para cantar la “gradual elevación hacia Dios”, no alcanza “una contemplación superior a las actividades racionales”. Fray Luis “era demasiado intelectual para ser místico”. Por eso, “no pudo su alma abismarse en el Amado y descubrir en Él, como San Juan de la Cruz, un universo nuevo”, concluye Lapesa<sup>6</sup>. O bien, son a la vez las ataduras corporales e intelectivas las que le impiden el vuelo místico. La poesía de Fray Luis pugna constantemente por librarse de ellas “y alcanzar un grado de espiritualidad sólo conocido por teorías ajenas y no por experiencias propias”<sup>7</sup>.

En esta lectura de la oda a Felipe Ruiz, tan meritoria desde el punto de vista de su relación con la tradición clásica y bíblica, hay, creo yo, un excesivo acercamiento entre poesía y vida de Fray Luis. Responsable de ello es, sin duda, el condicionamiento de la poesía luisiana por la vida, en ocasiones tal vez poco acorde con el ideal místico, del autor y su propia confesión, en la exposición latina del *Cantar*, cuando explica el sentido místico del texto, de su falta de experiencia mística personal<sup>8</sup>. En esta lectura hay también falta de atención a un importante contexto literario de la oda. En mi opinión ésta admite una nueva indagación con respecto a la incorporación de los clásicos y, sobre todo, con respecto a la clase de contemplación en ella representada atendiendo al contexto literario. En este respecto, Oreste Macrí llama a la oda mística por el “puro contenido de conocimiento y contemplación”<sup>9</sup>.

En cuanto a la presencia de los clásicos, yo diría que la oda no los incorpora simplemente, sino que los recrea, y por lo que hace a la contemplación, pienso que la posible falta de experiencia mística de Fray Luis y su estilo de vida apasionada toleran que el texto de la oda exprese una contemplación superior a las actividades racionales, aun cuando esa contemplación no sea de primera mano, como suponemos que era la expresada, por ejemplo, en el *Cántico* y en la *Llama*, de San Juan de la Cruz. En este respecto opino lo siguiente: la contemplación aludida en la oda a Felipe Ruiz no excluye la contemplación en sentido estricto, es decir, como fenómeno de oración sostenido por la gracia y los dones del Espíritu Santo, como fenómeno místico. En el conjunto de su obra, Fray Luis presenta el fenómeno místico de la contemplación empleando una exposición similar a la de San Juan de la Cruz, a saber, la exégesis bíblica y teológica, si bien, con menor extensión y detalle, especialmente en lo relativo al amplio simbolismo de la “Noche”. La diferencia

mare compescant causae, quid temperet annum, /stellae sponte sua iussaene vaguentur et errent, /quid premat obscurum lunae, quid proferat orbem, /quid velit et possit rerum concordia discors”, *Epist.* I, XII, 16-19.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 189. Vide Alain Guy, *Le pensée de Fray Luis de León*, París, 1943, pp. 562 y ss.; Dámaso Alonso, *op. cit.*, pp. 838-44, y Oreste Macrí, *La poesía de Fray Luis de León*, Anaya, Salamanca, pp. 45, 88-94, las tres obras citadas por Rafael Lapesa.

<sup>7</sup> R. Senabre, *op. cit.*, pp. 59 y 71.

<sup>8</sup> D. Alonso, *op. cit.*, p. 840.

<sup>9</sup> *La poesía de Fray Luis de León*, Anaya, Salamanca, 1970, pp. 85 y 88.

principal entre los dos autores consiste en que, si hemos de aceptar su palabra, el discurso de San Juan de la Cruz sobre contemplación está basado en experiencia propia y ajena<sup>10</sup>, mientras que el de Fray Luis sobre la misma materia se apoya posiblemente sólo en experiencias de segunda mano. Por esto, lo que encontramos en Fray Luis es, sobre todo, el qué y el porqué bíblico y teológico de la contemplación, mientras que San Juan de la Cruz nos da, además, el cómo de la experiencia contemplativa. Pero en ambos el horizonte intelectual de la contemplación es la concepción cristocéntrica del mundo, según la cual Cristo, el Verbo, que es “el propio ser y razón de todo lo que Dios hace y puede” y “recapitula todo lo no criado y lo criado, lo humano y lo divino, lo natural y lo gracioso”<sup>11</sup>, penetra y crece en el alma contemplativa “hasta ayuntarse con su más íntimo ser; adonde hecho como alma de ella..., la abraza estrechísimamente”<sup>12</sup> y la transforma en Sí, “unido con la sustancia del alma”, haciéndola gustar “algo de su bienandanza”<sup>13</sup>, lo cual es culminación de la contemplación en la tierra e incoación de la bienaventuranza. Pues bien, en la oda a Felipe Ruiz se alude a una contemplación cuyo referente inmediato es la contemplación beatífica de los bienaventurados, por lo tanto, contemplación no mística, y cuyo referente mediato es la contemplación del hombre viador, contemplación mística, incoación de aquélla y que crece en el alma por crecimiento de Cristo en ella. En tanto que incoación de la contemplación beatífica, la contemplación mística es para el viador prefiguración del contenido de aquélla, y en este sentido contexto de la oda, que trata de la contemplación beatífica. Esta es una contemplación conocida por Fray Luis, en abstracto, por la teología e intuita como tema poético a la luz de la experiencia propiamente mística expuesta en su propia obra, cantada en los poemas y declarada en los comentarios de San Juan de la Cruz como “sabor y golosina” de la bienaventuranza<sup>14</sup>, y declarada también en las *Moradas teresianas*. Yo propongo la lectura de la oda a la luz del contexto de la prosa castellana y latina, y de los poemas de Fray Luis y de las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, tomadas éstas como paradigma, si no único, sí principal de la literatura mística cristiana. De este proyecto tan amplio sólo expondré las líneas esenciales.

Con respecto a la prosa de Fray Luis, el contexto místico de la oda es patente: en el cielo, cuando el alma contemple “la verdad pura, sin velo”, v. 5,

<sup>10</sup> “Por haberse, pues, estas canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística”; “Y porque lo que dijere... haga más fe, no pienso afirmar cosa de mío fiándime de experiencia que por mí haya pasado, ni de la que en otras personas espirituales haya conocido o de ellas oído, aunque de lo uno y de lo otro me pienso aprovechar”, *Cántico*, Prólogo, pp. 972-73. Citamos a San Juan de la Cruz por *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, ed. Crisógono de Jesús, B.A.C., Madrid, 1950.

<sup>11</sup> *De los nombres de Cristo, Hijo de Dios*, p. 674, y *Pimpollo*, p. 415.

<sup>12</sup> *De los nombres...*, *Esposo*, p. 636.

<sup>13</sup> *De los nombres...*, *Hijo de Dios*, pp. 696-97.

<sup>14</sup> *Llama de amor viva*, I, v. 5, p. 1.195. En *Llama I*, Declaración, p. 1.182, dice el santo: “Está tan cerca de la bienaventuranza que no la divide sino una leve tela.”

Allí, a mi vida junto,  
 en luz resplandeciente convertido,  
 veré distinto y junto,  
 lo que es y lo que ha sido,  
 y su principio propio y escondido, vv. 6-16.

Lo que esta estrofa canta es, justamente, la culminación de la unión mística lograda en la tierra, incoación de la vida gloriosa. Canta, en primer término, la glorificación del alma y del cuerpo, convertidos en luz, al sobrevenir la muerte: “Porque entonces (dice Fray Luis) acabará de crecer en los suyos Cristo perfectamente y del todo, cuando los resucite del polvo inmortales y gloriosos... Adonde su espíritu y vida de Él (de Cristo) se comunicará de lo alto del alma a la parte más baja de ella, y de ella se extenderá por el cuerpo... vistiéndolo enteramente de Sí... De manera que todo su vivir, su querer, su entender, su parecer y resplandecer será Cristo”<sup>15</sup>. En terminología más explícitamente teológica, esta condición gloriosa es efecto de la gracia de Cristo en el alma y en el cuerpo del beato y tiene una descripción de incomparable intensidad: “Porque de allí en adelante toda el alma y todo el cuerpo quedarán sujetos perdurablemente a la gracia, la cual, así como será señora entera del alma, asimismo hará que el alma se enseñoree de todo el cuerpo. Y con ella, infundida hasta lo más íntimo de la voluntad y razón, y embebida por todo su ser y virtud, le dará ser de Dios y transformará cuasi en Dios, así también hará que, lanzándose el alma por todo el cuerpo y actuándole perfectísimamente, le dé condiciones de espíritu y cuasi le transforme en espíritu. Y así, el alma, vestida de Dios, verá a Dios y tratará con Él conforme al estilo del cielo; y el cuerpo, cuasi hecho otra alma, quedará dotado de sus cualidades de ella, esto es, de inmortalidad y de luz y de ligereza, y de un ser impasible; y ambos juntos, el cuerpo y el alma, no tendrán ni otro ser ni otro querer ni otro movimiento alguno más de lo que la gracia de Cristo pusiere en ellos”<sup>16</sup>.

Para San Juan de la Cruz, en la unión transformante el alma piensa “que está tan cerca de la bienaventuranza que no la divide sino una leve tela;<sup>17</sup> y desea “ver-

<sup>15</sup> *De los nombres...*, *Hijo de Dios*, pp. 708-709.

<sup>16</sup> *De los nombres...*, *Rey de Dios*, p. 578. En la *In Epist. ad Galatas expositio*, sap. 2, p. 272, vol. III, Fray Luis resume este pensamiento: “Itaque quemadmodum ab anima corpus movetur, ita a Christo universa bonorum opera ortum habere debent; et un animus dominatur in corpore, sic Christus dominetur in suis; et ut corpus speciem, splendorem, dignitatem omnem suam ab animo mutuatur, sic eorum, quos Christus plene subiecit sibi, omnis pulchritudo et species animi ex Christi in ipsis manentis atque vigentis lumine et splendore diffunditur”, *Mag. Luyssii Legionensis augustiniani... opera nunc primum ex Mss. ejusdem omnibus PP. Agustiniensium studio edita... Salmanticae MDCCCXCII*. El místico tendría un conocimiento anticipatorio de esta experiencia en las dos clases de éxtasis de que habla Fray Luis: “unum divini luminis illatione constans, in quo luce coelesti perfusa mens, et magnarum quarundem et sublimium rerum cognitionibus occupata...; alterum quod efficitur atque existit abundantia ex Deo perceptae voluptatis”. *Mag. Luissi opera...*, *In Cant.*, c. 2, p. 161.

<sup>17</sup> *Llama*, I, Declaración, p. 1182.

se desatada y verse en Cristo”, rota la “flaca tela de vida natural”, a través de la cual “no se deja de traslucir la Divinidad”<sup>18</sup>, por lo cual dice al Amado: “acaba de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista, porque ésta es la que pide el alma”, y no tendrá lugar “hasta que parezca la gloria, mayormente teniendo ya el sabor y golosina de ella”<sup>19</sup>. Aunque en la unión transformante “no haya aquella perfección de amor glorioso, hay, empero, un viso e imagen”; de ella<sup>20</sup>; amor que es juntamente luz, la cual, una vez “acabada y quebrada por la quiebra y fin de esta vida mortal, luego aparecerá la gloria y luz de la Divinidad que en sí contenía”<sup>21</sup>. Este fenómeno de “grandeza y gloria”, que anticipa la del cielo, tiene lugar “no sabiendo el alma si pasa en el cuerpo o fuera de él”, y lo concede a Dios “para regalarla y engrandecerla”<sup>22</sup>.

En cuanto a la contemplación de los fenómenos de la naturaleza, el beato verá, dice la oda, por junto y por separado las cosas del pasado y del presente en su principio propio y escondido, y la interpretación que da Fray Luis en el mencionado *Comentario* latino al salmo veintiséis a este fenómeno es que la beatitud consiste primariamente en la contemplación de Dios y de manera complementaria en el conocimiento del universo. Los bienaventurados verán no sólo:

“unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant  
obcibus ruptis, rursusque in seipsa residant,  
quid tantum Oceano properent se tinguere soles  
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet”

versos 479-82 del libro II de las *Geórgicas* traducidos en la oda, con excepción de la referencia que en ésta se hace al cierzo:

(veré) por qué tiembla la tierra,  
por qué las hondas mareas se embravecen,  
dó sale a mover guerra  
el cierzo, y por qué crecen  
las aguas del Océano y descrecen, vv. 21-25.

sino que conocerán “las causas de todo cuanto hay en las tierras y los principios interiores y propios de cada una, y las secretas afinidades y aversiones que tienen entre sí... cuyas causas y leyes por ser muy ocultas, tanto mayor gozo procurarán al

<sup>18</sup> *Llama*, I, 6, p. 1198.

<sup>19</sup> *Llama*, I, 5, p. 1195.

<sup>20</sup> *Cántico*, 38,4, p. 1.142. En la unión transformante el alma ya gusta “un rastro de vida eterna”, *Llama*, I, 1, p. 1.184.

<sup>21</sup> *Subida*, II, c. 9,3, p. 627.

<sup>22</sup> *Llama*, 4,2, pp. 1261-62.

ser conocidas”<sup>23</sup>. Aquí Fray Luis consigna una doctrina que data, al menos, desde San Agustín<sup>24</sup>. Este texto proporciona la idea general de la contemplación de los fenómenos naturales por los bienaventurados. Pero esta idea general descansa en un contexto teológico especialmente caro a Fray Luis. Para éste el principio propio y escondido de los fenómenos de la naturaleza es Cristo, como Verbo, “mundo original”<sup>25</sup> y la “traza viva y la razón y el artificio de todas las criaturas, así de cada una de por sí, como de todas juntas”, en quien, como en “fuente o como en océano inmenso, está atesorado todo el ser y todo el buen ser, toda la sustancia del mundo”<sup>26</sup>, pues “lo contiene todo en sí, y lo abarca y resume en Él, y como dice San Pablo” (Col., 1, 13-20), recapitula el orden de la naturaleza y de la gracia, “porque para Él (que es el fin de la creación) se fabricaron todas, así en el cielo como en la tierra... y todas las cosas tienen su ser por Él”<sup>27</sup>. Es el Logos de San Juan, “modelo de cuanto Dios hacer sabe”<sup>28</sup>. Esta es la idea básica del cristocentrismo de Fray Luis y la explicación bíblica y teológica fundamental de la contemplación bienaventurada de los fenómenos naturales<sup>29</sup> mencionados en la oda a partir de las dos primeras estrofas:

...volar al cielo  
 ...y en la rueda  
 que huye más del suelo,  
 contemplar la verdad pura, sin velo?  
 Allí, a mi vida junto,  
 en luz resplandeciente convertido,  
 veré, distinto y junto,  
 lo que es y lo que ha sido,  
 y su principio propio y escondido, vv. 2-10.

<sup>23</sup> Vide Rafael Lapesa, op. cit., p. 184, y Oreste Macrí, que lo menciona en *Fray Luis de León. Poesie. Testi criticamente riveduto*, Sansoni, Firenze, 1950, p. 177.

<sup>24</sup> Los beatos tienen conocimiento del universo en su constitución y de las cosas que contiene por medio de la luz —*lumen gloriae*—, con que conocen a Dios, *De civit. Dei*, 20,21: PL 41, 691; St. Tomás, *S. Theol.* I,q.12 a.8.10. También conocen los fenómenos naturales por ciencia natural, o adquirida en la vida, o por ciencia infusa, St. Tomás, *S. Theol.* I,q.67.

<sup>25</sup> *De los nombres...*, *Faces de Dios*, p. 430.

<sup>26</sup> *De los nombres...*, *Jesús*, p. 762.

<sup>27</sup> *De los nombres...*, *Pimpollo*, p. 415.

<sup>28</sup> *De los nombres...*, *Hijo de Dios*, p. 674.

<sup>29</sup> La oda recoge varios de los tercetos del capítulo treinta y ocho de la *Exposición del libro de Job*, que traducen el salmo diecisiete. En ese capítulo de la *Exposición* traduce Fray Luis de la oda 27 de Horacio lo relativo a la constelación Orión, de la oda 7,4 del mismo autor sobre las Cabritillas y de la *Eneida*, c.3, v. 515 sobre las “Virgílias”. Para los teólogos, los beatos tienen conocimiento del universo en su constitución y de todas las especies de cosas que contiene por medio de la luz —*lumen gloriae*— con que conocen a Dios, San Agustín, *De civit. Dei*, 20,21: PL 41, 691; St. Tomás, *S. theol.* I, q. 12 a.8.10. También conocen los fenómenos naturales por ciencia natural, o adquirida en la vida, o por ciencia infusa, St. Tomás, *S. Theol.* I, q. 67.

Esta explicación se aplica también a la descripción de los fenómenos naturales del capítulo treinta y ocho de la *Exposición del Libro de Job* y a la de la versión del salmo diecisiete por Fray Luis, más los textos clásicos antes mencionados que la oda incorpora. La descripción de esa *Exposición* y de ese salmo no precisan acomodación semántica para integrarse en la significación contemplativa de la oda. Basta que Fray Luis las integre en ella como elemento estructural. Los textos clásicos, en cambio, necesitan ser recreados por acomodación hermenéutica. Pero al servirse de esos textos bíblicos y clásicos para la explicación teológica de la contemplación del beato, Fray Luis no proporciona el cómo de esa experiencia contemplativa. Esto lo hace San Juan de la Cruz con un tono personal inconfundible.

En la unión, dice el santo, el alma pide al Verbo Esposo que se le entregue “en cuanto cría y da ser a todas las criaturas, las cuales en él tienen su vida y raíz”, y le pide también “la gracia y sabiduría y la belleza que de Dios tiene no sólo para cada una de las criaturas..., sino también la que hacen en la correspondencia... de unas a otras”<sup>30</sup>. Destaquemos la “correspondencia” de las cosas del Santo y las “secretas afinidades” de Fray Luis. El centro vivo de esta experiencia, dice San Juan de la Cruz, es el “recuerdo”, el “movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma”, en el que ésta echa de ver “cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en él..., y las ve en él con su fuerza, raíz y vigor”, hasta el extremo de conocerlas mejor en el ser que tienen en Dios que en el de ellas mismas. Ocurre así porque “el alma en este movimiento es la movida y la recordada [la despertada] del sueño [apariciencia, engaño] de vista natural a vista sobrenatural”. Es un “conocer por Dios las criaturas..., los efectos por la causa”, conocimiento “esencial” propio de los bienaventurados. La explicación y el cómo radical de experiencia semejante es que “estando el alma en Dios sustancialmente..., quítale de delante alguno de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos para poderlo ver como él es, y entonces traslúcese y vese así algo entreoscuramente..., aquel rostro suyo lleno de gracias, que está moviendo todas las cosas con su virtud”<sup>31</sup>; es decir, en el contexto de la oda de Fray Luis ve:

...cómo  
el divino poder echó el cimiento  
tan a nivel y plomo, vv. 11-13.

<sup>30</sup> *Cántico*, 39, 11, p. 1149.

<sup>31</sup> *Llama*. IV, 1-2, pp. 1259-60. Aunque en esta contemplación Dios se comunica sustancialmente al alma, “no manifiesta y claramente, como en la gloria”, *Subida*, II, c.26, p. 698. Vide también *Cántico*, 14, 5, p. 1040: “Y no se ha de entender que esto que el alma entiende, porque sea sustancia desnuda..., sea la perfecta y clara fruición, como en el cielo..., no es por eso clara, sino oscura, porque es contemplación..., rayo de tiniebla.” Fray Luis, en nota al capítulo primero de la *Morada* séptima de Santa Teresa, donde ésta habla de la visión intelectual de la Trinidad en el matrimonio espiritual, dice que “el hombre en esta vida, perdiendo el uso de los sentidos y elevado por Dios, puede ver de paso su esencia, como probablemente se dice de San Pablo y de otros”, *Santa Teresa, O.C.*, ed. Efrén, II, pp. 475-76.

por qué tiembla la tierra, v. 21.

de dó manan las fuentes; v. 26.

etcétera, hasta poder contemplar

...sin movimiento  
 en la más alta esfera las moradas  
 del gozo y del contento,  
 de oro y luz labradas,  
 de espíritus dichosos habitadas, vv. 66-70.

Esta alusión de la última estrofa de la oda al texto evangélico sobre las muchas moradas de la casa del Padre (Juan, 14,2) podría aplicarse también a las *Moradas* de Santa Teresa, consideradas como verificación experimental de la contemplación aludida en la oda, no obstante, el hecho de que Fray Luis conociera esta obra tere-siana (en 1586, por Ana de Jesús, para la edición de 1588) después de la composición de la oda (1583 o antes).

En primer lugar, Santa Teresa adopta el empíreo, “la más alta esfera”, como término de comparación de la paz que goza el alma en la unión matrimonial que tiene lugar en la morada del alma: “en metiendo el Señor a el alma en esta morada suya, que es el centro de la misma alma, así como dicen que el cielo impíreo —adonde está nuestro Señor— no se mueve como los demás [cielos], así parece que no hay movimiento en esta alma, en entrando aquí, que suele haver en las potencias e imaginación, de manera que le quiten la paz”<sup>32</sup>. Es la séptima morada<sup>33</sup>, “la pieza o palacio donde está el rey”<sup>34</sup>, “que es donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”<sup>35</sup>. Esta morada anuncia las de los bienaventurados de la oda,

de oro y luz labradas,  
 de espíritus dichosos habitadas, vv. 69-70.

Si consideramos “nuestra alma como un castillo todo de un diamante y muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas”<sup>36</sup>. En el capítulo cuarenta de la *Vida* el diamante se equipara a un espejo,

<sup>32</sup> *Moradas del castillo interior*, 7 moradas, 2, 1, p. 423. Citamos las obras de Santa Teresa por ed. Efrén-Steggink, B.A.C., Madrid, 1962.

<sup>33</sup> *Moradas*, 7 moradas, 1, 3, p. 419.

<sup>34</sup> *Moradas*, 7 moradas, 2, 8, p. 428.

<sup>35</sup> *Moradas*, 7 moradas, 1, 2, p. 419.

<sup>36</sup> *Moradas*, 7 moradas, 111, p. 419.

que representa la divinidad, la cual encierra todo en sí y por el cual conocemos<sup>37</sup>. Incluso en la contemplación de las sextas moradas, cuando la unión no es todavía permanente, “Acaece... estando el alma en oración..., venirle de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios..., donde se le descubre [en visión “muy intelectual”] cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo”<sup>38</sup>. La Santa no dice explícitamente que el conocimiento del contemplativo sea en el Verbo, como lo dice San Juan de la Cruz, a pesar de que, como en éste y en Fray Luis, todos los grados de contemplación son efecto del crecimiento de Cristo en el alma<sup>39</sup>, con especial énfasis en su humanidad<sup>40</sup>.

Pasando a considerar la incorporación de textos clásicos en la oda, se trata de una recreación de esos textos dentro de la concepción cristocéntrica de Fray Luis. Ello es así porque el significado conceptual y la forma poética de la oda están condicionados por las dos primeras estrofas, de intención contemplativa, como mostré antes, que señalan el ámbito conceptual y estrófico de la oda entera.

El significado contemplativo de esos textos en la oda descansa en la especie de “a priori”, porque decide acerca de toda posible realidad en este sentido<sup>41</sup>: “puesto que, según San Pablo, a los Colosenses y a los Romanos, el universo ha sido creado en Cristo, por Él y para Él, y porque la caída del hombre significa la caída de la creación entera, y su redención por Cristo conlleva la reconciliación del universo con Dios, a causa de esto existe un orden profundo, trascendental, una armonía que une todo lo posible y todo lo existente en un designio universal. Este pensamiento explica, por ejemplo, que Fray Luis acomode la descripción del origen del mundo dada en el libro segundo de las *Geórgicas* al origen del mundo, según la Biblia, Fray Luis espera que comprendamos a Virgilio a través de su propio comentario a su traducción española del texto latino, aplicando lo que la hermenéutica bíblica tradicional llama “sensus accomodatus”, cuando las palabras del texto son aplicadas a un significado diferente del que su autor intenta; acomodación que se lleva a cabo “per extensionem sensus”. En el presente caso la razón para tal extensión es el “a priori” antes mencionado. Fray Luis lee a Virgilio en el contexto de San Pa-

<sup>37</sup> *Vida*, 40, 10, p. 179: “Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante muy mayor que todo el mundo, u espejo”, pero de tan “subida manera que yo no lo sabré encarecer; y todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí”.

<sup>38</sup> *Moradas*, 6 moradas, 10, 3, p. 414.

<sup>39</sup> Sobre el matrimonio espiritual dice, citando a San Pablo (1. Cor. 6,17): “El que se arrima y llega a Dios, hácese un espíritu con Él.” Y también: “Mihi vivere Christus est, mori lucrum” (Filip. 1,21). Así me parece que puede decir aquí el alma..., porque su vida es ya Cristo”, *Moradas*, 7 moradas, 2, 6, p. 422.

<sup>40</sup> “Os parecerá que quien goza de cosas tan altas no ternea meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo..., y aunque me han contradecido... y dicho que no lo entiendo..., a mí no me harán confesar que es buen camino”, *Moradas*, 6 moradas, 7, 5, pp. 404-5. Vide *Vida*, 22, 8-11, pp. 89-90.

<sup>41</sup> El entrecomillado del texto es cita de nuestro artículo: “Poesía y tradición musical en *Fray Luis de León*”, ed. Morón Arroyo-Revuelta Sañudo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1989, pp. 142-44.

blo<sup>42</sup>., el *Génesis*<sup>43</sup> y los *Proverbios* (8, 22-31), libro este último donde la Sabiduría enriquece con gran cuidado el mundo que acaba de crear. Fray Luis comenta: “Que a este regalo, que al mundo reciente se debía, miró... también vuestro poeta do dice:

Verano era aquél, verano hacía  
el mundo en general, porque templaron  
los vientos su rigor y fuerza fría,  
cuando primero de la luz gozaron  
las fieras y los hombres, gente dura,  
de duro suelo el cuello levantaron, *Hijo de Dios*, p. 681.

Es traducción de los siguientes versos:

...ver illud erat, ver magnus agebat  
orbis, et hibernis parcebant fletibus Euri,  
cum primae lucem pecudes hausere, virumque,  
ferrea progenies, duris caput extulit arvis, *Georg.*, II, 338-44.

Fray Luis traduce “ver” (primavera) por verano, que es una acomodación del texto virgiliano, que habla de calor primaveral y sus efectos físicos en la naturaleza y en el hombre, a la exégesis bíblica hecha por el propio Fray Luis, que habla de caricias y gozo: “...da licencia el original [los *Proverbios* y el *Génesis*] que digamos [que la Sabiduría estaba en el seno del Padre componiendo las cosas y] alentándolas y abrigándolas y regalándolas y trayéndolas en los brazos, como el que llamamos ayo o ama de cría suele traer a su niño... Y... dice que era ella “dulzura” y “regocijos”... en hacer como regocijos con ellas y en decir, como quien las toma de la mano y las muestra y enseña, que “eran buenas y muy buenas”... Y concluye... “Y mis deleites hijos de hombres”..., porque tenía determinado consigo de, venido su tiempo, nacer uno de ellos”<sup>44</sup>.

Semejante acomodación del texto de Virgilio a la acción de la Sabiduría es una transformación del orden cósmico en orden cristológico, una verdadera conversión (no una subversión, como dirían algunos críticos actuales), porque la Sabiduría es Cristo. Siendo “viva imagen” de Dios, dice Fray Luis, “es sabiduría puramente..., es todo lo que sabe de sí Dios..., es el dechado..., el modelo de cuanto Dios hacer sabe”<sup>45</sup>. Este pensamiento pertenece al contexto intelectual de San Agustín, en es-

<sup>42</sup> *Colos.*, 1,15-17: “(Cristo) es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra...; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo y todo subsiste en Él”.

<sup>43</sup> “Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho”, 1, 31.

<sup>44</sup> *De los hombres...*, *Hijo de Dios*, pp. 680-81.

<sup>45</sup> *De los nombres...*, *Hijo de Dios*, pp.674-75.

pecial, al contexto de la “imago Dei” agustiniana derivada de su ejemplarismo y que llega a Fray Luis en la tradición de los victorinos y de San Buenaventura”. Pues bien, por modo semejante, merced a su concepción cristocéntrica, Fray Luis acomoda el texto de las *Geórgicas* y los demás textos clásicos sobre los fenómenos naturales al texto teológico de la contemplación para ver en él el “principio propio y escondido” de esos fenómenos; de forma que la acomodación del texto clásico a la acción de Cristo en el alma en la contemplación beatífica y en la contemplación mística expresa una transformación del orden cósmico en orden cristocéntrico, una verdadera conversión del pensamiento pagano en pensamiento cristiano. De esto resulta que el contenido de la visión de la oda —naturaleza, firmamento, cielo— “no sea descripción extera y naturalística, sino puro contenido de... contemplación”<sup>46</sup>.

Finalmente, con respecto a la obra poética de Fray Luis, justamente la *Oda a Felipe Ruiz*, junto con *Vida retirada*, *Noche serena*, *A Francisco Salinas* y *De la vida al cielo*, muestran que nuestro autor recrea los clásicos y usa conceptos e imágenes de la biblia y de la teología espiritual en la medida en que concibe una contemplación superior a las actividades racionales. Para explicar estos dos puntos hay que poner de relieve la continuidad de la inspiración luisiana en esas odas y su desarrollo hacia la contemplación pura, sin velo racional, a partir de *Vida retirada*. Dicho en forma muy esquemática: en esta oda el poeta quiere permanecer en el retiro del huerto que ha plantado en la ladera del monte

puesto el atento oído  
al son dulce, acordado,  
del plectro sabiamente meneado, vv. 83-85.

por “el gran maestro”. En esa línea de progresión hacia la contemplación sin velo el músico que menea el plectro es “el gran maestro” aplicado a la “cítara” que sustenta el templo del universo con música, que es a la vez concierto de las esferas (*Noche serena*, vv. 41-45) y “de todas la primera”, desde “la más alta esfera” (*A Francisco Salinas*, v. 17), desde la esfera que es

la rueda  
que huye más del suelo, *A Felipe Ruiz*, vv. 3-4.

donde moran los bienaventurados gozando de la visión beatífica.

En conclusión, en la perspectiva semántica, la originalidad de Fray Luis en la composición de la *Oda a Felipe Ruiz* consiste en la reinterpretación de textos bíblicos y clásicos sobre los fenómenos naturales a la luz del concepto de contemplación beatífica y mística, que la idea cristocéntrica le proporciona en el contexto de

<sup>46</sup> Oreste Macrí, *op. cit.*, p. 88.

su propia obra y de la obra de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, considerada ésta como paradigma de la experiencia mística cristiana. En los textos bíblicos esa reinterpretación quiere decir que adquieren significación contemplativa al quedar integrados en la oda como elementos estructurales de la misma. En los textos clásicos la reinterpretación es una recreación, en el sentido de que los fenómenos naturales adquieren significación contemplativa por acomodación del significado naturalista al contenido de la contemplación beatífica y mística.

ÁNGEL CILVETI LEKUNBERRI  
University of North Carolina