

LA TRADICIÓN MÍSTICA OCCIDENTAL: DOS CORRIENTES DISTINTAS EN LA POESÍA DE SAN JUAN DE LA CRUZ Y DE FRAY LUIS DE LEÓN

Siempre me ha impresionado que a pesar de los fuertes vínculos culturales entre Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, y a pesar de las valiosas tentativas de Francisco García Lorca de establecer puntos de contacto entre ellos, hayan escrito una serie de poemas tan distintos¹. Cabe preguntar ¿por qué? ¿Existen razones concretas que nos puedan aclarar la falta de correspondencia poética entre ellos, ya que ambos son maestros de la lira y amantes apasionados de la Biblia, sobre todo del Cantar de los Cantares? Quiero presentarles una explicación parcial basada en la diferencia entre una tradición espiritual intelectual y otra afectiva, las dos arraigadas en la tradición del cristianismo occidental, pero de abolengo distinto.

Primero, necesitamos enumerar unos datos muy conocidos para enfocar el problema. La poesía original de Fray Luis, a diferencia de la prosa, parece poco influida por el epitalamio bíblico. Contamos con el breve comentario sobre el sentido literal del Cantar, con el nombre 'Esposo' en el segundo libro de los *Nombres de Cristo*, y con la serie de comentarios latinos (los *In Canticum Canticorum* de 1580, 1582, 1589). Tiene unos conocimientos lingüísticos y exegéticos del texto excepcionales para la época y se muestra sensible a la belleza extraña del original, a la cual reacciona con entusiasmo y con temor reverencial. Pero el 'dulce Esposo' del Cantar no aparece en sus poemas, si no es al final de 'Alma región luciente'. En cambio, se destaca más la influencia clásica y neoplatónica.

La poesía de San Juan, por otra parte, respira el aire perfumado del Cantar y la influencia clásica se limita a unas referencias bastante tópicas, como las que notó Dámaso Alonso —las 'ninfas' de Judea, el 'canto de serenas', 'Filomena'—, un poco antes de la inesperada aparición de Aminadab². Estas combinaciones, tan ex-

¹ Francisco García Lorca, *De Fray Luis a San Juan: la senda escondida* (Madrid: Castalia, 1972).

² Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* (Madrid: Aguilar, 1966).

traordinarias para nosotros, son testimonios de la ya antigua confluencia entre el mundo clásico y el bíblico cuya máxima expresión sería Fray Luis, pero son mucho menos llamativas. La lira de fray Luis, forma tan asociada con la tradición renacentista española, parece tener poco contacto con la Biblia, mientras la de San Juan canta casi siempre con voz bíblica.

Recordemos en seguida que Fray Luis no es un místico, por lo menos no en el sentido en que San Juan lo es. Esto ha suscitado toda una controversia, en la que en este momento no podemos entrar³. El consenso erudito nos asegura que Fray Luis es un místico fracasado, como lo demuestran las últimas palabras tan conmovedoras de 'Alma región luciente', donde, después de haber imaginado 'el inmortal dulzor' de la música que toca el 'buen pastor', lamenta 'siquiera / pequeña parte alguna descendiese / en mi sentido' —palabras que expresan por medio de tres modificaciones (siquiera, pequeña, alguna) la distancia que siente existir entre él y Cristo. Sin embargo, cabe añadir que pasó por una experiencia espiritual muy intensa durante su larga prisión, como resulta claro del comentario sobre el salmo veintiséis, y que hizo más profunda su vida interior al fin de sus días, profundización en parte debida a su contacto con las 'hijas' de Santa Teresa, es decir, con sus libros como con las descalzas. El comentario latino del Cantar se destaca por una exégesis mística del texto que revela unos conocimientos muy extensos de la tradición mística occidental⁴, mientras que en 'Esposo' nos representa los deleites de la unión con Dios e incluye una de las versiones más hermosas del símil tradicional, del 'madero bien seco, cuando se le avecina el fuego', es decir, de la transformación del madero en el fuego, 'Amada en el Amado transformada', como diría San Juan en la 'Noche oscura'.

El anhelo, pero no la fruición. Pero si no es un místico, Fray Luis es un gran maestro de la vida espiritual, que no admite categorías como si formara un sistema de ligas de fútbol. El cristocentrismo paulino de Fray Luis, por ejemplo, marcado por matices neoplatónicos y clásicos, y (como ha demostrado recientemente Joaquín Maristany)⁵ por contactos con los padres griegos, habla con una voz enteramente suya, muy distinta de otras muchas de la época postridentina en España, y se expresa, sobre todo en los *Nombres*, en un estilo de una belleza incomparable⁶. Abarca no solamente la vida interior del hombre sino también el cosmos en su totalidad: una espiritualidad distinta, no inferior, a la de San Juan.

³ Véase, por ejemplo, Crisógono de Jesús, 'El misticismo de fray Luis de León', *Revista de espiritualidad*, 1 (1942), 30-52; E. Allison Peers, 'Mysticism in the poetry of Fray Luis de León', *Bulletin of Spanish Studies*, 19-20 (1942-3), 25-40.

⁴ C. P. Thompson, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain* (Cambridge, 1988), pp. 105-113.

⁵ J. Maristany, 'Un curso inédito de 1569 de fray Luis de León sobre la Eucaristía', en *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y obra* (Santander, 1989).

⁶ Véase Segundo Folgado, *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León* (El Escorial: Biblioteca 'La Ciudad de Dios', 1968).

Y por aquí se dirige mi búsqueda. Fray Luis mira hacia afuera y hacia arriba, en un movimiento de ascenso exterior; San Juan hacia dentro y hacia abajo, en un descenso interior. Tales generalizaciones corren el riesgo de contradecirse fácilmente. No quiero proponer una distinción total de esta índole entre los dos. Me refiero únicamente a la dirección general de la trayectoria espiritual de cada uno, trazada por ejemplo en la oda 10 de Fray Luis, 'A Felipe Ruiz', '¿Quando será que pueda / libre desta prisión volar al cielo?'; y en San Juan, por la búsqueda inicial del 'Cántico', sobre todo en el comentario a la primera estrofa, y por aquellos versos de 'Tras de un amoroso lance', que expresan la paradoja fundamental:

Cuánto más alto llegava
de este lance tan subido
tanto más baxo y rendido
y abatido me hallava
dixe: No abrá quien alcance.
Abatíme tanto tanto
que fuy tan alto tan alto
que le di a la caça alcance (p. 271)⁷.

No quiero insistir más en este tema en relación a San Juan. Para él, la búsqueda del Amado empieza cuando el alma se da cuenta de que él 'está escondido en el íntimo ser del alma' (CB 1.6), y cuanto más sube, tanto más entra en las regiones desconocidas de las tinieblas. Las cumbres interiores se exploran en la oscuridad, y la noche se hace cada vez más oscura al acercarse el alma a la presencia de Dios (o más bien al acercarse Dios a ella).

En su libro *Western Mysticism*, Dom Cuthbert Butler hace una distinción que quiero desarrollar como solución parcial a esta diferencia tan marcada entre los dos poetas⁸. Distingue entre un miticismo intelectual que dominó en Occidente durante el primer milenio, y otro afectivo, que se remonta a la época inmediatamente posterior a San Bernardo. El primero caracteriza como un misticismo de saber y de luz, que tiene como fin el conocimiento de Dios; el segundo como un misticismo que abunda en visiones y revelaciones, que tiene como fin el amor experimental de Dios. Este segundo tipo de misticismo tiene tendencia a preferir la vía negativa, expresada por no saber, ignorancia y a través de imágenes de niebla, oscuridad, noche. Como texto representativo del misticismo de los primeros siglos cristianos, cita la visión famosa

⁷ Las ediciones que empleo son las siguientes: *San Juan de la Cruz. Poesía*, ed. de Domingo Ynduráin (Madrid: Cátedra, 1989); *San Juan de la Cruz. Obras completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia, 11.ª ed. (Madrid: BAC, 1982); *Fray Luis de León. Poesía completa*, ed. de José Manuel Blecua (Madrid: Gredos, 1990); *Obras completas castellanas de fray Luis de León*, ed. de Félix García, O.S.A., 2 vols. (Madrid: BAC, 1957).

⁸ Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (London: Constable, 1966).

que compartió San Agustín con su madre, Santa Mónica, un poco antes de la muerte de ésta —la llamada ‘visión de Ostia’ (*Confesiones*, ix.10)—. San Agustín cuenta que como resulta de una conversación elevada acerca de la vida de los santos, sus almas se levantaron hacia Dios eterno, a través de las cosas materiales, las estrellas, la luna, el sol, más allá de sus propias almas hasta alcanzar y tocar en un instante fugaz la Sabiduría eterna, increada, por la cual todo ha sido creado. Dice San Agustín:

[f. 332v] Y de aqui, encendidos con mayor efecto, subimos con mayor efecto, subimos como por escalones por todas las cosas corporales, hasta llegar al cielo, de donde el Sol, y la Luna, y las Estrellas embian su claridad sobre la tierra. Y aun subimos mas adelante, pensando interiormente de vos, y hablando de vos, y marauillandonos de vuestras obras. Entramos en nuestras almas, y traspasamoslas, para llegar a aquella region de abundancia, que [f. 333r] nunca desfallece, adonde apacentays a Israel para siempre con pasto de verdad: y adonde la vida es sabiduría: por la qual todas estas cosas se hazen, las que fueron, y las que seran: y ella no se haze, mas assi es como fue, y assi sera siempre. Antes no hay en ella, fue, y sera, haue sido, y auer de ser, sino solo vn ser presente, porque es eterno; y el hauer sido, y auer de ser, no es eterno. Mientras que hablamos della y la desseamos, en cierta manera la tocamos vn poco con todo el afecto del coraçon, y suspiramos; y dexando allí las primicias de nuestro espiritu, boluimos al [f. 333v] ruydo de nuestra boca, adonde la palabra se comiença, y acaba...

[f. 334r] Porque todas estas cosas, al que tiene buenos oydos, claman: No nos hizimos nosotros, sino el Señor nos hizo, que permanece para siempre. Y con este clamor nos despiertan, y nos hazen oyr al que las hizo; y hablasse solo el Señor, no por las cosas que el hizo, sino por si mismo, de suerte, que oyessemos su palabra, no por lengua de carne, ni por uoz de Angel, ni por sonido de nuues, ni por semejanças oscuras: pero sin estas cosas oyessemos a aquel Señor, a quien [f. 334v] amamos en ellas, a la manera que alguna vez aora nos empinamos, y estendemos, y con vn pensamiento veloz y apressurado penetramos hasta la sabiduría eterna. Pero si este pensamiento se continuasse, y dexando todos los otros que son de mas baxa suerte, este solo nos arrebatasse, robasse, y transportasse, y escondiese en aquel gozo interior, y durasse por toda la vida eternamente, lo que agora auemos sentido por vn momento: no seria esto lo que dixo el Salvador: Entra en el gozo de tu Señor⁹.

⁹ Cito aquí los párrafos más pertinentes según la única traducción española de la época que he podido manejar en Oxford —*Las Confesiones del Glorioso Doctor de la Yglesia S. Augustin. Traduzidas de Latin en Castellano por el P. Pedro de Ribadeneyra de la Compania de Iesus* (Barcelona: Hieronymo Margarit, 1613). En la obra poética de fray Luis hay toda una serie de resonancias con este texto, vgr. el fin de la ‘Noche serena’; el símbolo bíblico del Buen Pastor de las primeras estrofas y los subjuntivos angustiosos de la estrofa penúltima de ‘Alma región luciente’.

Es una visión intelectual, con fuertes rasgos del platonismo que le influyó tanto (es decir, de Plotino). Es verdad que habla de la 'llama de amor' que levantó a los dos hacia Dios, pero no encontramos la menor sugerencia de una oscuridad que roba a Dios de la vista del alma y que se va intensificando cuanto más el alma intenta purificarse para verle¹⁰. Un cambio profundo en la dirección de la tradición mística occidental, hacia un lenguaje de amor y de oscuridad, se produjo por dos causas principales: la una, el lenguaje de ignorancia, de no saber, de niebla, de oscuridad, derivado de la *Mística Teológica* del pseudo-Dionisio, traducida en latín durante el siglo nueve, pero no de uso general hasta el doce, empieza a imponer su influencia; la otra, el crecimiento de una tradición menos especulativa, más personal, subjetiva, emocional, afectiva, que se desarrolla a partir de San Bernardo. La oscuridad y el amor, tan omnipresentes en San Juan, han entrado en escena. Quiero proponer que para entender bien a Fray Luis, tenemos que darnos cuenta de que conserva la tradición más antigua, de una espiritualidad de luz y de saber.

La noche oscura de San Juan ha sido objeto de tantos estudios que no es necesario exponerla en su totalidad. Basta decir que la noche funciona por lo menos en un sentido triple: como el punto de partida del camino (la noche de la ausencia de Dios, de la privación de las afecciones que tiene el alma en las criaturas); como el mismo camino (la noche de la fe, 'nube oscura y tenebrosa para el alma' por la cual caminamos hacia Dios, S2.3.5); y el fin del camino, Dios, quien es puras tinieblas para nosotros en esta vida mortal. Es también una trayectoria marcada por otro símbolo aun más omnipresente, el amor humano —el amor que prorrumpe en gritos de dolor, que se enciende en ímpetus amorosos, que canta la unión deseada con el Amado. La noche significa a la vez la condición humana, la búsqueda de Dios y Dios en sí mismo.

La imagen de la noche en Fray Luis (y la llamo imagen, y no símbolo, precisamente por esto) abraza la primera, la condición humana, y el principio de la segunda, la búsqueda de Dios. Pero no tiene el valor inclusivo de la noche de San Juan. Tampoco se destaca tanto en la obra poética de Fray Luis la nota amorosa —las quejas, las preguntas ansiosas, los gozos de la unión—. La noche de la oda 'Quando contemplo el cielo, / de innumerables luces adornado' trae consigo el desencanto de las fingidas glorias de la vida terrestre ('esta cárcel, baxa, escura', 'la vana sombra, el bien fingido', 'sueño', 'engaño', 'el baxo y torpe suelo') y abre los ojos espirituales del alma a 'la morada de grandeza' donde tiene el alma su origen y su fin. Es una noche estrellada, por eso oculta y revela. Oculta bajo el peso de la noche humana el 'bien divino' y 'la alteza' de la naturaleza esencial del alma, y la hace confundir la realidad terrestre con las verdaderas moradas del alma; revela por medio de los cuerpos celestes, señales de una luz mayor, la oscuridad de los deseos

¹⁰ 'For Augustine it (the process of contemplation) seems to have been primarily an intellectual experience —informed, indeed, by religious warmth, but still primarily intellectual— Butler, *op. cit.*, pp. 33-4).

humanos y la luz celestial adonde debe enderezarse el alma. La imagen de la música en la oda 'A Francisco Salinas' funciona de una manera parecida, despertando el alma al recuerdo de 'su origen primera esclarecida'. La música de la tierra levanta el alma a la música 'que es la fuente y la primera', y a la contemplación del 'gran Maestro', es decir, el Creador, y de su creación como existe dulcemente armoniosa dentro de la mente creadora. La 'noche serena' cede a la 'celestial eterna esfera', porque es 'morada de grandeza, / templo de claridad y hermosura', donde el alma contempla 'el gran concierto / de aquestos resplandores eternos', vislumbrados desde la perspectiva terrestre en el cielo estrellado. Fray Luis nos levanta a la contemplación de la luna y de los cuatro planetas (Venus, Marte, Júpiter, Saturno) para evocar la vida del cielo, de la cual dan un testimonio claro y hermoso, y para hacer resaltar contra tal fondo 'la baxeza de la tierra'. La visión de la noche estrellada nos hace gemir y suspirar por la vida del cielo que proclama con su 'música callada', como la llamaría San Juan, siguiendo el salmo 18.

La imagen de la noche tiene un sentido paralelo cuando Marcello alza los ojos 'como enclavados' en el cielo 'sembrado de estrellas' al fin de 'Rey de Dios', y ve allí 'un dechado de paz clarísimo y bello' ('Príncipe de la Paz'), formado por 'este concierto y orden de las estrellas' (I, 610, 613-14) y por el silencio que la noche impone sobre todas las cosas de la tierra. Fray Luis escribe en términos neoplatónicos, y las expresiones que escoge nos recuerdan claramente la 'Noche serena': '(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... en una cierta manera, se recuerda de su primer origen, al fin pone todo lo que es vil y bajo en su parte, y huella sobre ello' (I, 614). Otra vez, la noche abre la vista a la luz en que los cuerpos celestes mantienen sus cursos, pero ahora como símbolos de la armonía que existe entre todas las cosas criadas, para alentarnos a conseguir 'este bien de la paz'. Pero esta noche no es un símbolo de Dios.

Más significativo aún es mi último ejemplo, la oda a Felipe Ruiz (10). Aquí Fray Luis anhela librarse de la prisión del cuerpo y 'volar al cielo', donde por medio de una anáfora sostenida a través de muchas estrofas, nos cuenta lo que verá. No se trata de una visión mística marcada por un amor intenso, sino de una visión, como dice el padre Vega, 'de los fenómenos telúricos o cósmicos, entonces mal conocidos y explicados' (p. 35). El padre Vega la deriva del famoso 'Sueño de Escipión', pero yo, con Oreste Macrí, prefiero subrayar la fuente bíblica, en el libro de Job, capítulo 38, comentada y traducida por Fray Luis con la fecha de 14 de diciembre de 1590¹¹. En la oda, Fray Luis evoca la respuesta de Dios a las quejas de Job, respuesta que surge 'de entre el torbellino' y que tiene la forma de una larga serie de preguntas: ¿Dónde estabas tú cuando hice la tierra y el cielo y todo lo que contienen? Es una respuesta paradójica, indirecta, porque parece desvinculada de

¹¹ *La poesía de fray Luis de León*, ed. de O. Macrí (Salamanca: Ediciones Anaya, 1970), pp. 339-49.

los capítulos anteriores. Dios manifiesta a Job el poder divino que actuó en la creación: los cimientos de la tierra (versículos 4-6), los límites del mar (vv. 8-11), la lluvia, la nieve, el hielo, las tempestades (vv. 22-30), las estrellas y el sol (vv. 31-2). Dios no explica estos fenómenos. Es como si preguntara a Job: ¿Cómo puedes lamentar lo que has sufrido y dar golpes en la puerta del cielo cuando no sabes nada de nada?

En la oda, Fray Luis sigue fielmente la línea del magnífico poema bíblico que conocía tan bien. Españoliza la tormenta —‘sopla el gallego insano’— y añade imágenes tomadas del salmo 103 (104), 3-8 y también de fuentes clásicas. Pero eso aparte, afirma que verá todas las cosas que a Job le dijo Dios que era incapaz de entender, y las verá porque podrá ‘contemplar la

veré distinto y junto
lo que es y lo que ha sido (8-9)
...veré como
la soberana mano echó el cimiento (11-12)
Veré las inmortales
columnas, do la tierra está fundada. (16-17)

Entonces viene una serie de tres y media estrofas que contienen unos trece fenómenos más, todos subordinados a la anáfora inicial (18-35). La ‘veré’ se convierte en una pregunta que no espera contestación, ‘¿No ves...?’, durante tres estrofas más que pintan vivamente la tormenta, provocada por Dios y que espanta a los labradores (36-50). Reanuda Fray Luis la anáfora en el verso 51:

veré los movimientos celestiales...
las causas de los hados, las señales.
Quién rige las estrellas
veré, y quién las enciende...
por qué están las dos Osas
de bañarse en la mar siempre medrosas.
Veré este fuego eterno...
y por qué en el hibierno
tan presuroso viene;
quien en las noches largas le detiene.
Veré... las moradas...
de espíritus dichosos habitadas (52-70).

La repetición enfática sirve para subrayar la naturaleza de la visión de Fray Luis. Ve y entiende los misterios de la creación; las obras de Dios, pero no a Dios en su esencia. Como con San Agustín y Santa Mónica, la visión abarca su propia

vida (6), pero llega a su clímax en la visión de la vida de los santos (66-70), donde empezó la visión de Ostia. Lo que en Job es una serie de preguntas incontestables que culminan en su penitencia, se convierte en una serie de afirmaciones de parte del poeta, como si fuera un Job que sabía contestar a las preguntas de Dios. Lo que en San Agustín es la causa de la visión (la conversación encendida acerca de la vida de los santos) se convierte en la visión en sí, la visión de las moradas de los 'espíritus dichosos'. El fin del camino para Fray Luis es la luz intelectual del entendimiento de los misterios del mundo en que vive, y 'las moradas/...de oro y luz labradas' de los bienaventurados quienes en la tradición cristiana gozan de la fruición de la presencia de Dios. Los vemos, con él, a ellos, pero no al Dios a quien adoran eternamente.

Este deseo de entender los fenómenos naturales y los cuerpos celestes es, repitámoslo, un deseo incumplido, un 'veré' y no un 'veo' o un 'he visto', como en la visión de las criaturas por Dios en la *Llama de amor viva*, texto esencial para un análisis completo de la doctrina sanjuanista de la relación entre Creador y lo creado (4.4-7). Por la noche física Fray Luis asciende a la contemplación de los fenómenos naturales y se impone una idea que llega a dominar el poema: la de entenderlos, la de penetrar intelectualmente los misterios de su ser, la de bañarse en la luz de soles y de santos para aproximarse a Dios. Es una visión —más bien, el deseo de una visión— auténticamente agustiniana.

No quiero mantener que esta diferencia tan marcada entre Fray Luis y San Juan, a mi parecer, sea cuestión de conflicto entre dos sistemas ni de una actitud deliberada de parte de Fray Luis o de San Juan para entablar una polémica. Se trata solamente de la coexistencia de dos formas de espiritualidad plenamente cristianas y ortodoxas, aunque con raíces distintas. Creo erróneo el intentar comparar cualquier escritor espiritual del Siglo de Oro con un San Juan o una Santa Teresa, como si fueran los únicos representantes auténticos de la tradición espiritual. Como espero haber demostrado, en el caso de Fray Luis, a pesar de todo lo que debiera unirle a San Juan, encontramos unas huellas bastante llamativas de la contemplación cristiana antes de cambiarse ésta bajo la influencia del lenguaje oscuro del pseudo-Dionisio, de los coloquios amorosos de San Bernardo y de los arrobamientos de la mística medieval. Fray Luis es un representante tardío de la tradición de los Padres de la Iglesia occidental y oriental.

Y la diferencia que he intentado precisar examinando un solo aspecto de estos dos grandes poetas quizás debe recordarnos algo de gran importancia: que el Siglo de Oro no se caracteriza por una ortodoxia rígidamente impuesta, ni en la espiritualidad ni tampoco en la teología, como quizás lo hemos imaginado, sino por una fuente de donde manan muchas corrientes, distintas, pero complementarias, de día y de noche, de saber y de amar, de luz y de tinieblas.

COLIN P. THOMPSON
St. Catherine's College, Oxford