

La felicidad y gozo en Fray Luis de Granada

RESUMEN

La relación que establece el célebre escritor inglés C.S. Lewis entre lo natural y la naturaleza nos hace pensar en Fray Luis de Granada, porque ambos autores coinciden en la búsqueda de la Alegría. Varios críticos, como Lahn Entralgo, coinciden en significar el optimismo cristiano de Fray Luis, que tuvo una trayectoria ejemplar y coherente, con su vida y obra. El escritor dominico, con una influencia notable de San Agustín y amparado por la tradición espiritual española, se caracteriza por la búsqueda del gozo espiritual, gozo que bien pudiera adaptarse en nuestros días. Se reflexiona sobre, si existe una literatura a «lo divino», también puede haber un sentido inverso, dada la vigencia que deben tener los clásicos. A ello, se une el placer legítimo de la literatura que puede repercutir en el lector actual.

PALABRAS CLAVE: Felicidad, gozo, naturaleza, alegría, optimismo, anquilamiento, sufrir, placer.

ABSTRACT

The relationship established by the famous English writer CS Lewis between nature and «the natural» make us think of Friar Luis de Granada as both authors concur in the quest for Happiness. Several critics, such as Lahn Entralgo, agree on the Christian optimism of Fray Luis, who had an exemplary and coherent career with his life and work.

The writer, with a remarkable influence of San Agustín and protected by the Spanish spiritual tradition, is characterised by the search for spiritual joy; joy that could well be relevant to our modern world.

There are some thoughts on the existence of a «divine» literature and other possible meanings of it given the validity that this classic li-

terature should have in the present. The reader will also enjoy the pleasure that comes from the literature itself.

KEY WORDS: Happiness, Joy, Nature, Optimism, Annihilation, Suffering, Pleasure.

1. LEYENDO A C. S. LEWIS Y EL OPTIMISMO CRISTIANO

El ansía de felicidad es inherente a la condición humana y un tema recurrente en la historia de la humanidad, el bien frente al Mal; la Vida, Eros, frente a la destrucción, Tanatos. El hombre se ha sublimado con el gozo, incluso en la religión cristiana se considera como un don exclusivo del Espíritu Santo.

Leer los espirituales españoles es emprender con ellos un camino, palabra que utilizan como leit motiv estos escritores, en busca de la felicidad, que para ellos es «gozo». La idea de la vida como camino se convertirá en una constante de la literatura española. El *sendero* de la vida está en oposición a la fosa y *Sheol*, términos paralelos que designan a la muerte, y más que muerte, el abandono del Supremo, o la Nada absoluta. Por esto surge en el salmista la alegría de tener y gozar a Dios. Seguir este sendero es emprender el camino para el gozo pleno de la presencia de Dios.

La respuesta del cristiano ante este reto es asumir la vida contemplativa que exige, pues, recorrer un largo camino de esfuerzo y de renunciaciones en pro de conseguir un corazón libre de todas las ataduras mundanas, incluso renunciaciones cuyo disfrute es legítimo en la más estricta ortodoxia. Para ello, el auxilio es el silencio material y el silencio interior, acompañados de una férrea disciplina de pobreza y austeridad. Es una manera concreta para tomar la distancia de las cosas y centrar el alma en su objetivo sobrenatural.

Pero el gozo no excluye el sufrimiento. Es precisamente lo «disparatado» de este proceso de la espiritualidad. En muchos pasajes del evangelio el sufrimiento se vincula con el gozo. Las bienaventuranzas es un buen compendio, pero este gozo, unido al sufrimiento, produce la fortaleza divina:

«A una monja descontenta yo la temo más que a muchos demonios», así escribía santa Teresa al P. Gracián e intenciona-

damente la Santa incluía en la vida conventual dos horas diarias de recreación.

En una situación de sufrimiento es cuando C.S. Lewis¹ se plantea la desaparición de la Alegría —con mayúscula— si la Alegría no es distinta solo del placer en general, sino también un placer estético, «debe tener un estremecimiento, un dolor, un anhelo insaciable»², porque la «punzada de la Alegría puede proceder de un interés intelectual, a través de lecturas diversas saboreando, por ejemplo, lecturas poéticas y mitológicas.

En el estremecimiento de la poesía, Lewis experimenta la Alegría que culmina pasar del deseo a la posesión, «solo en cuanto deseo de un cierto tipo, es también deseable, es la posesión más plena que podemos conocer en la tierra, o más aún, porque la verdadera naturaleza de la Alegría hace inútil nuestra diferenciación habitual entre tener y querer. Allí, tener es querer y querer es tener. Así, en el mismo momento que deseaba sentir el estremecimiento de nuevo, estaba sintiéndolo»³.

Entre este estremecimiento y la Alegría, aunque sea una mala comparación, según Lewis, es como la que se puede hacer entre el sol y algo muy pequeño, un reflejo, en la gota del rocío. ¿Pero hay diferencia entre una experiencia cristiana y una meramente imaginativa? No es desde luego accidental. Todo, y el neoplatonismo ya lo afirmó, refleja la verdad celestial. Este estremecimiento no puede ser un estado mental. Solo cuando el deseo esté fijo en «algo más» surge el estremecimiento.

De esta forma «dos cosas que hasta entonces estaban totalmente separadas en mi mente se unieron contra mí», el deseo imaginativo de la Alegría, o algo más que el deseo, que ya era Alegría; y el deseo voraz, casi lujurioso, por lo oculto, lo pre-natural en sí».

El resultado de un contacto en el reino de lo oculto «es que hoy la consciencia de que el universo rodea la verdad dondequiera que tú la busques»⁴. «Así el viento de la Alegría nunca había soplado a través de una historia siendo menos separable de la historia misma... así encontré que la luz brillaba en esos

1 LEWIS, C. S., *Cautivado por la Alegría* (M., Ediciones Encuentro, 2016).

2 LEWIS, Ib., p. 70.

3 LEWIS, Ib., p. 150.

4 Ib., p. 159.

bosques y casas y luego en su propia vida pasada... así los objetos comunes se fundían con la sombra brillante (la Alegría)».

Esta relación que establece Lewis de lo natural y la naturaleza nos lleva a pensar en Fray Luis de Granada, concretamente en el *Símbolo de la Fe*, como dice Lewis «vi que los objetos comunes se fundían con la sombra brillante»⁵.

Tillich⁶ señalaba que es difícil hablar de Dios en estos tiempos, porque inmediatamente se cuestiona la existencia de Dios, que ha llegado a ser el final de una historia. En la época moderna la idea de Dios fue reducida a una hipótesis científica. «En lugar de simbolizar lo inefable, Dios fue reducido, en efecto, a un mero *deva*, un dios minúsculo que era miembro del cosmos con una función y una localización precisas»⁷.

La Alegría de la fe y la Alegría de la oración son dos elementos que determinan un sistema doctrinal y práctico en Fray Luis de Granada. El dominico dirige sus escritos a gente sencilla que busca un encuentro con la felicidad y tranquilidad del ser, porque el hombre se debate entre el remordimiento y la esperanza final; y precisamente la esperanza genera tal gozo espiritual que multiplica el gozo humano. Así, el hombre vive angustiado porque es consciente de su carencia cuando se compara con la alegría y gozo de los santos, que han emprendido una carrera para el gozo eterno. Además, el miedo y el temor se apodera de su persona por no servir a Dios y además tendrá la maldición bíblica de servir al enemigo quien le enviará ham-

5 En «*Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo*, por A. García del Moral y U. Alonso de Campo, menciona que hay numerosas ediciones, en inglés, «por lo menos veinte ediciones antes de 1640». Otros se refieren a «dieciséis ediciones entre 1582. En *Varia bibliographica: homenaje a José Simón Díaz*, p. 406, se mencionan varias obras que habían sido traducidas al latín y al francés, y posteriormente al inglés por el protestante Francis de Meres. Entre estas traducciones se encuentra *Introducción al símbolo de la fe, Memorial de la vida cristiana*. Muchos datos y observaciones existen sobre las traducciones al inglés. Es decir que FLG tiene acreditado su conocimiento y presencia entre las élites religiosas y cultas europeas. *El Tratado de la oración y meditación* e imprimió en París, en lengua inglesa por R. Hopkins en el año 1582. También nos remitimos al estudio de F. Aguilar Piñal, *Impresos castellanos del siglo XVI en el British Museum*, M., CSIC, 1970. Debemos añadir lo señalado en mi estudio, *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, M., FUE, 2014, sobre la difusión de nuestra literatura espiritual en Inglaterra, (ps. 60-61).

6 TILlich, P., *El coraje de existir*, B., Laia, 1973.

7 K. Armstrong, *Ib.*, p. 354.

bre, desnudez y además le pondrá un yugo sobre la cerviz para destruir su paso sobre el mundo.

La estabilidad emocional llega hasta la recomendación y consejo de amar a aquellos de los que recibes sufrimientos, así se evitará el rencor y se podrá vencer a la ira. Granada se acerca a la doctrina paulina que dice como la caridad es paciente... benigna». También se ampara en Salomón: «la respuesta blanda quebranta la ira».

Granada sintetiza estoicismo y felicidad y la comprime en la frase, sin aportar autor: «el hombre que sabe sufrir, sabrá gobernar su vida con mucha prudencia, mas el que no sabe sufrir, no podrá dejar de hacer grandes locuras».

La virtud, fundada en la caridad y amor a Dios, esclarece las tinieblas de nuestro entendimiento, y produce la alegría espiritual. Es la alegría del justo que redundante en la carne y la carne viene por comunicación del espíritu a deleitar a los espirituales y alegrarse en Dios vivo. Aquí se alcanza el pleno gozo —la jubilación— y se alcanza con el corazón puro y humilde donde mora Dios.

El alma así inflamada de llama celestial porque quiere subir con el espíritu de la tierra al cielo. Es el encuentro con la felicidad. Y la dulcedumbre espiritual hace que todos los placeres de la carne resulten desabridos, expresado con el tema de la noche amorosa: «ninguna noche tiene por larga, antes la más larga le parece mejor». Le lleva a concluir que estas son, hermanos míos, las noches de los andadores de Dios». Y, así, nace la alegría espiritual.

Buena alegría que no puede confundirse con la vana alegría que insensatamente exige que se publique a todo el mundo. El autor se pregunta si por ventura el hombre que se deja arrastrar por ella tiene ya vencido el diablo o que ha acabado el tiempo de destierro y llegado a la patria. Es un vano regocijo porque aún no ha escapado a todos los males de este peligroso golfo.

¿Pesimismo o valiente optimismo cristiano? P. Laín Entralgo dedicó un estudio a discernir la personalidad de fray Luis⁸. Tenemos presente este trabajo.

8 LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*. M., C.S.I.C., 1988.

Fray Luis reconoce el dolor y desorden en la naturaleza humana, pero sabe hallar un sentido humano a lo desordenado. Especialmente en la *Introducción al símbolo de la fe* (en adelante ISF) encuentra un sentido entre estos dos posibles términos contradictorios. Hay cierta colaboración para la universal armonía de los seres vivientes, entre víctimas y depredadores. Ello sirve de prueba y estímulo para el hombre. Fray Luis expone con una estudiada ingenuidad varios ejemplos, pues lo que interesa al escritor, como ya se ha dicho, es llegar a las gentes sencillas, objetivo que logró plenamente. Obligado es recordar el testimonio de cómo las fruterías y verdulerías leían la obra de Granada, cuando vendían sus productos.⁹

«Fray Luis de Granada no se cansa de contemplar y alabar la pasmosa armonía operativa del ser humano, cualquiera que sea el aspecto que de él se elija: el cuerpo, el alma o la instalación del hombre en su mundo»¹⁰.

Varias veces fray Luis se complace en cómo el mundo está bien hecho, especialmente el cuerpo humano. Ahora bien, junto a este optimismo de la ISF, hay un pesimismo en el *Libro de oración y meditación* (en adelante LOM), escrito treinta años antes que ISF. Se puede justificar, según Laín, por aquella religiosidad, misional y militante, hacia afuera, de la segunda mitad del siglo XVI, pero un creciente ascetismo y misticismo hacia dentro.

Este optimismo está refrendado por Francisco de Osuna, como indica M. Andrés, el cual siguiendo a San Agustín construye una teoría sobre el cristiano como hombre de deseos:

«No hay fuego que más purifique (el alma), ni lima que más le esmere, ni navaja que más le afeite, ni navío que más presto llegue al puerto de la perfección, que esas alas del deseo y piadosa afección esforzada por el amor»¹¹.

«De aquí arranca, a mi parecer, el maravilloso optimismo de nuestros conquistadores y autores espirituales, «en los campos de América y de la mística. No tener miedo a ninguna vía espiritual. Caminan hacia lo ignoto llevados por el deseo»¹².

9 Citado por Laín, o.c., p. 358.

10 Laín, o.c., p. 283.

11 FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario*. Tr. 9, cap. 4. Apud M. Álvarez, o.c., p. 18.

12 ANDRÉS ÁLVAREZ, M.: *Conquistadores y místicos. Algunas afinidades (1500-1560)*. Badajoz, Diputación Provincial, 1989.

En la ISF fray Luis admira la armonía de la vida humana, queda patente que lo habitual es el buen orden, lo extraño es lo contrario. En el LOM se ofrece una visión distinta porque lo habitual es aquí el desorden; y lo excepcional, la buena armonía.

«El pesimismo antropológico en *El libro de la oración* se expresa, por tanto, así en la insistencia con que Fray Luis se instala en la muerte para estimar el valor de la vida —«murmuramos muchas veces en la vida» debe ser, según nuestro asceta, el primer aforismo del bien vivir—, como en el modo de juzgar y describir el acto mismo de morir»¹³.

El optimismo se recupera en *La Guía de pecadores* y así ensalza los beneficios de la virtud, especialmente la alegría y paz interior: «Así, la buena consciencia es tan alegre, que hace alegres todas las molestias de la vida»¹⁴.

La trayectoria de fray Luis es ejemplar para el hombre actual, se debate desde el pesimismo de su madurez hasta llegar a un optimismo antropológico en sus años de vejez con la publicación de la ISF; Laín al respecto dice:

«España, entre tanto, siente que un gran sueño es casi tangible realidad, muy poco antes de verse obligada a pensar que la realidad es cuidado y sueño. Son los años entre Lepanto y la Invencible»¹⁵.

A estas palabras de Laín se puede apostillar lo dicho por J. de Cos¹⁶: que si a Fray Luis le vemos extasiado contemplando la naturaleza, fuente de felicidad, le seduce el mundo interior del alma, cautivado por su posible belleza, cultivada por el hombre, asequible a todos los humanos que se lo propongan, «eso le engendra un optimismo, que crece al paso de esos descubrimientos del mundo interior sobrenatural y le hace estallar de alegría», y fray Luis, persona coherente con sus posiciones, lo demuestra cuando le anuncian la cercanía de la muerte, porque representa para él un paso para una vida pletórica.

La belleza del mundo interior se logra con el dominio de las potencias, tanto como el entendimiento, la voluntad y la sensi-

13 Laín, o.c., p. 322.

14 Guía, I, XVII.

15 Laín, o.c., p. 366.

16 JULIÁN DE COS, O. P., *La espiritualidad de Fray Luis de Granada*. Salamanca, 2016.

bilidad. Paralelo a este dominio el hombre debe desprenderse de las criaturas y del propio cuerpo. Alcanzado este objetivo, nuestro ser se dirige a Dios, atraído por su amor en una alegría y armonía completas.

Un buen conocedor de fray Luis, el P. Oeschlin¹⁷, observa cómo se reitera la palabra «corazón» y según este crítico es una herencia de San Agustín¹⁸. La oración es una elevación del corazón, pues dada la afectividad piadosa de Granada, se excluye hablar de la inteligencia porque equivaldría limitar la oración a un dominio puramente especulativo. Es preciso según Oeschlin complementar conocimiento y efectividad, para que el impulso espiritual se levante de la profundidad del alma, capaz de alcanzar a Dios con la ayuda del amor.

El objetivo es la unión con Dios que puede estar al alcance de todo cristiano, pero ir por ese camino requiere un total desprendimiento y desasimiento, desprenderse de todo, doctrina muy arraigada en los espirituales españoles e ideal que fray Luis lo habría tomado de Savoranola, además de la tradición espiritual, y llega al extremo que cuando el arzobispo Carranza le invita a Valladolid, no acepta ante el riesgo de distraerse. Y alcanza la contemplación, con silencio y reposo, y así puede optar y hablar de la felicidad y alegría, con una espiritualidad de recogimiento.

Esta vía del recogimiento ha sido causa de varias polémicas en la vida espiritual, por su aparente cercanía con la secta de los alumbrados, perseguidos por la Inquisición. Nace el recogimiento paralelo a todas las reformas y observancias, pues se valora la meditación como vía principal de oración y amor a Dios. Es el eje de la vida contemplativa. Como dice M. Andrés es «el tránsito de la espiritualidad objetiva a la subjetiva»¹⁹. Este recogimiento entraña una metodología y trata llevar el alma a la unión con Dios; *no pensar nada* es la expresión genuina, creada por Osuna, aunque es una expresión relativa que resalta «el silencio del entendimiento, la mayor acción de Dios en el alma

17 RAPHAËL-LOUIS OESCHLIN, O. P. *Louis de Grénade ou la rencontre avec Dieu*. (s.l.), Editions Rameau, 1954.

18 Bien conocida es la expresión agustiniana, «Dios mío, mi corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (Conf. 1,1,1).

19 ANDRÉS ÁLVAREZ, M., *Los Recogidos. Una nueva visión de la mística española (1500-1700)*. M., FUE, 1975, p. 26.

y la menor actividad de esta en relación con su trabajo en las etapas precedentes de la vida espiritual»²⁰. Osuna nos dice «íntimamente asosiega y acalla tu entendimiento», diferente de «dejarse y no hacer nada», como entendían los alumbrados. Por supuesto, que los tratadistas apostillan «dejamos de entender las cosas criadas por nos ocupar según todas nuestras fuerzas en solo Dios». Es disponerse el hombre desasiéndose y desembarazándose, para volar con el corazón a solo Dios».

Es preciso pasar por la etapa del aniquilamiento, que no tiene un significado negativo sino positivo. Como principal remedio consistirá en negarnos a los sensuales apetitos con el propio conocimiento, que para ello entraña el punto de partida y la referencia permanente, así como la aniquilación y encontrarnos con nuestra nada. Esta meta se alcanza con la meditación de los beneficios divinos de la creación, redención y santificación. Se busca el ideal del hombre nuevo y como dice M. Andrés:

«Su realización más alta acaso haya que ponerla en los místicos, pero sus efectos se extienden a toda la vida española. Aquellos fueron a la vez grandes reformadores y hombres de gobierno y de acción. Aquí radica su atractivo en España y en Europa. Se trata de una idea universal, que puede ser realizado por todos los hombres, porque son capaces de amar»²¹.

Con ello se busca la divinización o deificación del hombre a través de una contemplación obrada por Dios que está basada en una experiencia personal y pone el amor por encima del entendimiento.

Y concretamente en Granada hay un clima afectivo en su espiritualidad. Orar es tocar a Dios con lo más íntimo de nuestro espíritu, «clima profundamente místico, que a nuestro entender, entra plenamente dentro del amplio cauce de la experiencia afectiva de la vía del Recogimiento»²².

Si el alma se une a Dios llega a un agotamiento del ser que se manifiesta por una profunda satisfacción, pero el cuerpo queda turbado.

Llegarán los consuelos espirituales, concedidos al alma fiel, que son obra del Espíritu Santo, para apartar el alma del gozo

20 ANDRÉS, *Los Recogidos*, p. 164.

21 ANDRÉS, *Los Recogidos*, p. 106.

22 ANDRÉS, *Los Recogidos*, p. 403.

terrenal, hasta que Dios, si considera que el alma está fuerte, le retira este socorro y al alma ama por sí misma.

FLG juzga que la vida espiritual está normalmente iluminada por las consolaciones en determinados periodos, al contrario que SJC estima que estos consuelos son perjudiciales. Es lo que Oecshlin considera como un humanismo cristiano:

«On voit donc que la doctrine de Grénade sus les consolations s'apparente a un certain humanisme chrétien, ce qui ne l'empêche pas de sauvegarder de l'union intime avec Dieu. Elle fait corps avec sa conception générale de l'oraison»²³.

2. EL GOZO ESPIRITUAL

¿Y en dónde basa el gozo Fray Luis de Granada? En primer lugar, la esperanza es la esencia de estos gozos espirituales, que superan a los otros posibles gozos²⁴. El final para aquellos que no consigan alcanzar su meta espiritual será la desdicha y sus oídos solo oirán gemidos de sus desgraciados compañeros. El autor lo reafirma con el tópico literario del «ubi sunt», «¿dónde están vuestras riquezas, dónde vuestros tesoros?»²⁵

Una auténtica felicidad humana no existe, lo mismo que una suavidad de vida, porque las miserias acompañan al hombre, «en este valle de lágrimas», e incluso se contextualiza el momento histórico que se vive, «porque más son las miserias de los hombres que los días».

En un tono poético, recurre principalmente a la paradoja y a las figuras retóricas, características de la oratoria sagrada, en la que fray Luis es un auténtico maestro:

«¿Qué es este mundo sino tierra estéril, campo pedregoso, bosque lleno de espinas, prado verde y lleno²⁶ de serpientes, jardín florido y sin fruto, río de lágrimas, fuente de cuidados, dulce ponzoña, fábula compuesta y frenesí deleitable? ¿Qué bienes hay en él que no sea falsos, y qué males que no sean verdaderos?».

Con estas afirmaciones, clásicas del «contemptus mundi», el autor nos propone como medida el desasimiento, tema constan-

23 o.c., p. 107.

24 Gp., l. 1, c. 11.

25 Gp., l. 1, c. 2.

26 G., l. 1, c. 28.

te en la literatura espiritual, «vivir como rico no teniendo nada», observemos que no se condena la riqueza. Es el desprenderse de todo apego corporal, pues «la vestidura preciosa y la mesa delicada y el arca llena» no sirve para quitar la congoja del alma»²⁷ que es la codicia, y pone al hombre en tanta paz y sosiego de corazón».²⁸

«La segunda cosa que para esto se requiere es pobreza de espíritu, que es un menosprecio voluntario de las cosas del mundo y un contentamiento con la suerte que Dios nos dio, por muy pobre que sea, la cual corta de un golpe la raíz de todos los males».

Este camino al gozo no debe ser engreimiento personal y vana alegría, pues el tiempo deberá refrenarla hasta estar seguros de escapar de los males de este mundo²⁹ que es «un peligroso golfo»³⁰.

Porque la felicidad no es un camino despejado; se puede llegar a ser siervo del enemigo. Y entendemos que, como enemigo son las principales ataduras que tiene el hombre, que llegarán hasta la destrucción de uno mismo.

«Porque como esté tan apoderado dellos el amor propio, cuyos son estos deseos, y tengan puesta toda su felicidad en estos bienes visibles, de aquí nace esta sed y hambre canina que tienen de aquellas cosas en que piensan que consiste esta felicidad. Y como no todas veces pueden alcanzar lo que desean porque se lo defienden otros más golosos o más poderosos, de aquí vienen a perturbarse y congojarse de la manera que hace el niño goloso y regalado, que cuando le niegan lo que pide, llora y pateo y está para reventar»³¹.

«Considera otrosí que cuanto más prósperamente te suceden las cosas terrenas, tanto por ventura eres más miserable, por el motivo que aquí se te da de fiarte de esa falsa felicidad que se te ofrece. ¡Oh, si supieses cuánta desventura trae consigo esa pequeña prosperidad! El amor de las riquezas más atormenta con su deseo que deleita con su uso, porque enlaza el ánima con diversas tentaciones, enrédala con muchos cui-

27 Gp., I, II, cap. 15.

28 Gp., I, II, c. 13.

29 Gp., I, II, c. 13.

30 Sobre el mar como objeto del mal, véase *Hidrofobia medieval: miedos y peligros vinculados al agua en la literatura castellana del siglo XV*, por Jorge Lebero Cocho, Universidad de Valladolid, Portal.

31 Gp., I, c.19.

dados, convídala con vanos deleites, provócala a pecar, e impide su quietud y reposo»³².

FLG parafrasea a Isaías (29,8-16) comparando las ansias de comer con los sueños, y aquel «que insista en esta actitud verá como todos sus gozos no fueron más que soñados»³³.

La felicidad no está reñida con la contemplación de la belleza, «los dibujos perfectos y acabados, los jardines bien ordenados», la perfección es orden o mejor, el orden es perfección que invita a pensar en el gozo futuro donde se engrandece el mundo actual»³⁴.

Si los objetos proporcionan una armonía, más es deleitar la armonía de las voces y la concordia de cuerpos y almas, al observar campos de hermosura, fuentes de vida e incluso se desciende a un gozo natural del cielo como bien terrenal:

«Y si es tan deleitable cosa oír esta consonancia y armonía de voces, ¿cuánto más lo será ver la concordia de los cuerpos y ánimas tan conformes? ¿Y cuánto más la de los hombres y ángeles? ¿Y cuánto más la de los hombres y Dios? Y sobre todo esto, ¿qué será ver aquellos campos de hermosura, aquellas fuentes de vida, aquellos pastos abundosos sobre los montes de Israel? ¿Qué será sentarse a aquella mesa, y tener silla entre tales convidados, y meter la mano con Dios en un plato, que es gozar de su misma gloria? Allí descansarán y gozarán y cantarán y alabarán y, saliendo, hallarán pastos de inestimable suavidad»³⁵.

La felicidad se narra como un mundo idílico, y con una fuerza expresiva, debido a recursos oratorios:

«Allí será espejo a nuestros ojos, música a nuestros oídos, miel a nuestro gusto, y bálsamo suavísimo al sentido del oler. Allí veremos la variedad y hermosura de los tiempos, la frescura del verano, la claridad del estío, la abundancia del otoño, y el descanso y reposo del invierno, y allí finalmente estará todo lo que a todos estos sentidos y potencias de nuestra ánima puede alegrar»³⁶.

Causas de la felicidad es la contemplación de la hermosu-

32 Gp., I, c. 28.

33 Gp., I, c. 28.

34 Gp., I, c. 9.

35 Gp., I, c. 9.

36 Gp., I, c. 9.

ra, como la visión que tuvieron algunos apóstoles en la transfiguración del Señor. Quedaron embriagados con una alegría que les impedía decir lo que sentían.

Esta hermosura es divina, pero el autor de soslayo señala, como espíritu renacentista, la posibilidad de que «un cuerpecito blanco o colorado... basta muchas veces para trastornar el seso de un hombre». ¿Hay ecos de Petrarca? Hay hermosura, por cierto, en las criaturas que causan felicidad, aunque por supuesto distan del gozo divino. Es, sin duda, la contemplación de la naturaleza en un amplio sentido, como en la ISF, donde se analizan las causas de la belleza³⁷.

Dios es el factor y el mundo visible «nos da conocimiento de su Hacedor, esto es, de la grandeza de quien hizo cosas tan grandes y de la hermosura de quien formó cosas tan hermosas (sic)»³⁸.

La naturaleza coadyuva a la felicidad. La degustación de una fruta como la granada puede elevarnos a unas consideraciones satisfactorias y filosóficas.

«A lo menos en el color de sus granos, tan vivo como el de unos corales, y en el sabor y sanidad de esta fruta, ninguna le hace ventaja. Porque ella es alegre a la vista, dulce al paladar, sabrosa a los sanos y saludable a los enfermos, y de cualidad que todo el año se puede guardar. Pues, ¿por qué los hombres, que son tan agudos en filosofar en las cosas humanas, no lo serán en filosofar en el artificio de esta fruta, y reconocer por él la sabiduría y providencia del que de un poco de humor de la tierra y agua cría una cosa tan provechosa y hermosa?»³⁹.

La naturaleza es un espejo ejemplar de comportamiento, así se ejemplariza con los lebreles, cuya fidelidad a su amo es modelo para una vida de perfección, causa de felicidad:

«Mas del mantenimiento nos obligó a tratar de los canes, añadiré aquí otra cosa, la cual servirá, no para todos, sino para aquellos que anhelan a la perfección de la vida cristiana, la cual vi representada tan al propio en un lebel, que no había más qué saber ni qué desear. Porque en él vi estas tres cosas que diré. La primera: que nunca jamás por jamás se apartaba de la compañía de su señor.

37 Cf. ISF, c. XXII.

38 ISF, c. I.

39 ISF, c. X.

Mucho había que filosofar sobre esto. Porque el Criador no sólo formó los animales para servicio de nuestros cuerpos, sino también para maestros y ejemplos de nuestra vida, como es la castidad de la tórtola, la simplicidad de la paloma, la piedad de los hijos de la cigüeña para con sus padres viejos, y otras cosas tales»⁴⁰.

«Si esto hiciere, habrá llegado a la última perfección y felicidad de la vida cristiana. Esta perfección pedía San Agustín a nuestro Señor en una de sus meditaciones por estas devotísimas palabras: «En ti, Señor, piense yo siempre de día, en ti sueñe durmiendo de noche, a ti hable mi espíritu, y contigo platique siempre mi ánima. Dichosos aquellos que ninguna otra cosa aman, ninguna otra quieren, y ninguna otra saben pensar, sino a ti»⁴¹.

La anterior cita refrenda lo dicho anteriormente sobre san Agustín y su influencia en la literatura espiritual.

La felicidad del mundo quedará mejorada con la exclusión de las personas que son rémoras para la sociedad. Es el tema desgraciadamente permanente de la corrupción:

«En el rigor de esta pena se ve que es más bien regida la república de las abejas que la nuestra, que está llena de holgazanes y gente ociosa, que son peste de la república, cuyo oficio es roer las vidas ajenas, y andar en tratos deshonestos y trabar pasiones y ruidos que de aquí se siguen, y otros vicios semejantes que nacen de la ociosidad, de los cuales carecen los que no tienen más que entender todo el día en sus oficios»⁴².

La felicidad debe unirse incluso a una renuncia amorosa, como Dido enamorada que no acepta el amor de Eneas, clave de su felicidad, para no contrariar su honestidad. Y así, Eneas y Dido se consagran como excelentes amantes cristianos:

«Mas a la reina Dido pinta aquel noble poeta Virgilio con tanta gran vergüenza y honestidad que, deseando ella casar con Eneas después de la muerte del primer marido, dice estas palabras: «Plega a Dios que antesse abra la tierra hasta los abismos y me trague, y el Padre todopoderoso me arroje un rayo, que me hunda junto a las sombras oscuras y noche profunda del infierno, antes que yo cometa cosa contra mi honestidad y vergüenza».

40 ISF, c. XV.

41 ISF, c. XIII.

42 ISF., c. XIX.

3. EL GOZO EN FRAY LUIS DE GRANADA Y LA TRADICIÓN LITERARIA

Durante los siglos de la Edad Media la muerte equivalía a felicidad, y así se oponía a la fortuna. La muerte imponía su sello fatídico, pero se alcanzaba con ello la culminación del dolor, el nacimiento a una beatitud y a una dicha eterna. Con el Renacimiento se considera que la felicidad puede ser terrenal, el hombre puede recuperar su dignidad, la poesía amorosa se dirige a mujeres reales y no a entelequias como las exaltaciones del amor cortés o a mujeres consideradas de inferior rango como las serranillas que para el poeta constituían un amor carnal. Y para ello prima la función intelectual y así la felicidad suprema para el hombre será conocer a Dios y no un acto de voluntad ciega.⁴³ Y por ello se considera a la contemplación, igual que en la filosofía racionalista, cumbre de la vida espiritual. El platonismo, en su pura esencia, trataba de captar una idea pura. Además, esta situación implica un intento de superar las imperfecciones características del ser humano.

A diferencia de Santo Tomás y la tradición escolástica, la teología mística parte de la premisa según la cual la felicidad del ser humano radica en volver a Dios mediante la voluntad y no desde el intelecto. Esta premisa es introducida por M. Andrés Martín cuando apunta que: «Para nuestros autores de la primera mitad del siglo XVI existe una espiritualidad común, que es el retorno del hombre a la unión con Dios, y unas verdades o vías nuevas de devoción y consolación para alcanzarla» (*Recogidos* 30). Tal unión ha sido descrita por los autores aquí tratados como un momento de felicidad terrenal que resulta difícil describir debido a su índole sobrenatural.

El tono mediante el que describe el gran deleite que siente ante el descubrimiento de Dios en su interior busca sembrar en el lector el gusto por el desarrollo espiritual, en otras palabras, por ahondar en el descubrimiento de la propia esencialidad. Así, pone en evidencia la capacidad de perfección espiritual que el ser humano es capaz de lograr demostrando al mismo tiempo que ésta no solamente depende de la voluntad humana sino también de la divina.

43 Cf. IZAGUIRRE, M. M.: *Nueva cartografía del espíritu humano: la felicidad en la mística española del siglo XVI*. Montreal. McGill University, 2011. Portal.

La originalidad de la literatura espiritual española, especialmente aquella que consideramos «mística», es cambiar expresiones excesivamente técnicas que arrastraba la filosofía escolástica durante toda la Edad Media con expresiones ininteligibles para las mentes no formadas, por otro lenguaje más cercano y afectivo, con lo que llega a un buen número de lectores piadosos, capaces de entusiasmarse con estos escritores. Pensemos con qué celeridad corrieron manuscritos de la obra teresiana, con los consiguientes problemas para la autora⁴⁴.

La mística española del siglo XVI readapta las premisas agustinianas a los principios reformistas sobre los que se erige el ejercicio del recogimiento. El objetivo de este último es preparar la naturaleza humana para el retorno a Dios *desde esta vida*. He aquí el punto de convergencia y evolución entre la espiritualidad medieval de San Agustín y la nueva perspectiva antropológica que plantea e impone la observancia. M. Andrés Martín subraya este punto al aludir al afán del pionero del recogimiento, Francisco de Osuna, por comunicar esta nueva verdad que insta al lector a revisarse internamente.

Hay que subrayar aquí el componente ético que subyace a la mística del recogimiento del siglo XVI, en otras palabras, al enriquecimiento que aporta al marco antropológico de la época. La idea de unificación interior que sirve de plataforma a la felicidad terrenal sobresale en contraste, no sólo con otras corrientes espirituales que influyen en la mentalidad de la época tales como los alumbrados, el erasmismo y el luteranismo, sino también como una perspectiva que se contrapone al estudio escindido del ser humano que en el renacimiento comienza a tomar auge en el ámbito de las ciencias. En relación a este punto, M. Andrés Martín afirma: «Dudo que exista un esfuerzo mayor de integración entre cuerpo y alma, sentidos, potencias y centro de la persona, en busca de la felicidad suprema del hombre, que es la salvación completa de cuerpo y alma» (*Historia*, p. 239).

En relación a este punto, M. Andrés comenta: «Nuestros místicos no quedan en Cristo modelo, al modo de Erasmo, sino que llegan a Cristo, que transforma el alma en Él. No se contentan con un cristocentrismo moral, sino que exigen además el ontológico» (*Teología 2*: 153), al cual llegan mediante la exal-

44 Cf. ANDRÉS, *Introducción General*, p. 48.

tación de la espiritualidad afectiva. Asimismo, señala el mismo profesor: «En el siglo XVI aflora el problema de armonizar lo divino y humano en la vida de la Iglesia y de cada cristiano» (*Teología 2*: 156).

Según Domingo Ynduráin, esta idea de la «deificación» del alma desde cuyo estado se conoce la felicidad no es exclusiva de los místicos de los siglos de oro ni de San Juan de la Cruz en particular. Se trata, por el contrario, de un viejo problema que se remonta a la antigüedad griega y continúa desarrollándose bajo diversas perspectivas en la edad media. Entre otros autores, Boecio afirma en su *Consolación de la filosofía*: «Demostabas que Dios era el bien soberano y la dicha perfecta, y llegaste a esta conclusión y me la brindaste como regalo: nadie llegará a ser feliz si no llega a ser al propio tiempo semejante a Dios» (citado en Ynduráin, p. 52)⁴⁵.

Los escritores de la literatura mística española del siglo XVI podrían haber considerado que sus experiencias de unión con Dios ocurrían de una manera tan natural como la vida que infunde la luz del sol en los seres vivos. De aquí que encuentren en la naturaleza la fuente más idónea para explicar en lenguaje metafórico el privilegio de sentirse unidos a Dios en momentos puntuales de gran deleite. Y en este sentido la admiración por la naturaleza que desarrolla Fray Luis es uno de sus principales ejemplos. Y esta hipótesis seguiría la premisa según la cual la naturaleza es considerada por los autores místicos renacentistas espejo de los atributos divinos, y por tanto, fuente de felicidad.

En conclusión, la alegría y felicidad nace del espíritu. Fray Luis de Granada se extasía ante la naturaleza como fuente de felicidad y encuentra una plena simbiosis entre el alma y la naturaleza. Son imprescindibles para ello el desasimiento y el desprendimiento para una plena felicidad que para los espirituales es la unión con Dios. Y la contemplación de la naturaleza es causa de la belleza y, por tanto, de la felicidad, para ello es necesario ahondar en la propia esencialidad.

Razón de la felicidad y gozo para FLG es el sentir un interés por la armonía de la naturaleza y, según él, lo bien regido

45 YNDURÁIN, D., *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*. M., Cátedra, 1990.

que está el mundo. Esto nos enlaza como «la espiritualidad naturalista es una vía de relación con Dios que forma parte de la tradición judeocristiana y del resto de las religiones...», aunque este postulado tiene grandes limitaciones, pero «tiene grandes ventajas porque es asequible a todo tipo de gente y resulta muy atrayente para un buen número de personas»⁴⁶.

Casi todos los críticos están de acuerdo que FLG fundamenta su espiritualidad y naturalismo en sólidos conocimientos, acordes con la ciencia de su época y en su experiencia personal:

«Y así, la espiritualidad naturalista, adentrándose en el misterio e la redención...nos irá haciendo poco a poco mejorar como personas»⁴⁷.

J. Cos afirma cómo el propio FLG, siguiendo el camino de una espiritualidad tradicional, está muy cercano a las tendencias ecologistas actuales y aceptadas por la Iglesia.

PS.-

Como dice Klaus Wagner⁴⁸, «desde nuestra perspectiva actual, no deja de llamar la atención que la nación más poderosa de la Europa de los siglos XVI y XVII se preocupe hasta este extremo por comunicarse con Dios y por la salvación eterna. Sin embargo, en ello radicaba precisamente el principio existencial más importante de los hombres de la época».

Una de las manifestaciones más importantes es la literatura llamada «a lo divino» que tiene como particularidad un sincretismo literario capaz de convertir temas profanos en temas religiosos. El mejor ejemplo es quizá la obra de Sebastián de Córdoba que compuso las *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias Christianas y religiosas*. Estas lecturas influyeron considerablemente en San Juan de la Cruz, como ha demostrado entre otros críticos Dámaso Alonso, «mas en el amor unitivo las bellezas del mundo vuelven a cobrar un sentido mucho más profundo y mucho más alto. Por la vida de San Juan de la Cruz sabemos cómo amaba la belleza natural».

46 Cf. Cos, o.c., p. 412.

47 Cf. Cos, o.c., p. 414.

48 WAGNER, Klaus: *La contrafactura «a lo divino» en la literatura de los siglos de oro*. Boletín R. Academia de Bellas Artes de Sevilla, 2001.

Estas manifestaciones persiguen «por un lado la de sustraer al común de los lectores las novelas pastoriles, libro de caballerías... y por otro la de reforzar la religiosidad pretendida por el concilio de Trento»⁴⁹.

Nos remitimos al autor citado para constatar la cantidad de literatura a lo «divino», poesía, novela pastoril, libros de caballería, épica, literatura emblemática. Y lo mismo ocurre en otros dominios de las artes como en la pintura, los retratos a lo divino, siendo Zurbarán, el gran maestro.

Y si la literatura profana, en el sentido que hemos visto, se transformó en literatura «a lo divino», ¿podría haber un camino inverso? En efecto, San Juan de la Cruz ha influido en la poesía española profana, especialmente en el siglo XX. Sirva como ejemplo la influencia que el santo tiene en Juan Ramón Jiménez.

Sanz Manzano analiza cómo existe una influencia en Juan Ramón Jiménez, especialmente en su obra *Dios deseado y deseante*. Por supuesto que el concepto de Dios no puede ser el mismo en los dos poetas. El Dios de San Juan es el Dios cristiano y el «dios» de Juan Ramón surge al rechazar al Dios que le enseñaron sus profesores. Es un «dios» creado por él mismo, es un dios conciencia, que quizá sea resultado por la herencia de la formación krausista⁵⁰.

La fuerza que arrastra a San Juan de la Cruz era interior. Juan Ramón Jiménez se siente impulsado, también, por un fuego interno que consume y domina su voluntad al margen de su razón. Y aquí la coincidencia y utilización constante de imágenes relacionadas con el fuego y la luz⁵¹.

Aquí nos planteamos, la vigencia de los clásicos que difieren de nosotros en varios aspectos y, por ello, nos resultan difíciles por la diferencia de actitudes ante el mundo, extrañeza en el lenguaje, que sitúan la obra ante el lector como lejana, pero esta lejanía paradójicamente es una cercanía por la empatía a la que debe estar dispuesto el lector hacia el autor. Los obstáculos no son insalvables, y por ello cuando se penetra en su tema enriquecen al lector, porque converge hacia el mundo li-

49 WAGNER, ib. p. 77.

50 SANZ, Ibidem.

51 SANZ, Ibidem.

terario, pensemos en la emoción estética⁵² que un sensible lector alcanza cuando está en los mismos escenarios con el autor elegido, leyendo su obra.

Esta vigencia de la literatura clásica, escritores espirituales incluidos, puede parecernos ajena a nuestras preocupaciones e intereses actuales. Nos ayuda la afirmación de Italo Calvino, «*Los clásicos son libros que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad*»⁵³.

No se leen los clásicos por deber, salvo en la enseñanza que debe tener la obligación —cuestión muy difuminada en nuestra escuela, aunque haya habido tantos cambios como ministros han sido—, de suministrar los instrumentos necesarios para su estudio. Y este es un principio de las administraciones educativas más sensatas y responsables. Deben leerse los clásicos como piensa Calvino por amor y establecer la relación personal con cada uno, «*si no salta la chispa, no hay nada que hacer*».

Y existe otra dimensión de los clásicos. Pocas veces se habla del placer del texto, porque como dice R. Barthes⁵⁴ «hay dos gendarmes preparados para caernos encima: «el gendarme político y el gendarme psicoanalítico: futilidad y culpabilidad, el placer es ocioso o vano, es una idea de clase o una ilusión».

El placer se desinfla en provecho de otros valores fuertes como el Progreso, la Muerte, la Lucha... pero está muy cercano al Gozo y por aquí confluiríamos en el texto y contexto de lo dicho porque parece que existiría una Mística del texto —R. Barthes dixit— y todo el esfuerzo del lector consistiría en hacer del texto un objeto de placer como cualquier otro y una reivindicación. No sirve «esto es bueno, esto otro es malo». El brío del texto es la voluntad del goce. Y la superación sería la adaptación de la subjetividad al texto. Por ello, concluiríamos en que texto y contexto son adaptables a nuestra búsqueda, cualquiera que sea el tema, y aquí es el encuentro con el Gozo y la Felicidad.

Carlos PRIETO GARCÍA
Catedrático de Literatura

52 SANZ MANZANO, M. A., *San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez. Dos tentativas poéticas de llegar a lo divino*. Centro Virtual Cervantes.

53 CALVINO, I., *Por qué leer los clásicos*. (B., Tusquets, 1992).

54 BARTHES, R., *El placer del texto*. Portal, Collège de France, 1977.