

Reflexión y crítica

En los límites de la sabiduría

Una interpretación hermeneútica de la ética de Fray Luis de León

Graciano García R. Arnaiz

La calidad de la tarea «exegética» en Fray Luis de León es la ocasión para poner de relieve los momentos fundamentales de la hermenéutica. En un mundo dado a ser interpretado, la «calidad de una interpretación» es modalidad de verdad que testimonia -como segundo momento- un modo de acercarse al SER, en el que prima «la escucha» sobre «el hacer». Es en este contexto en el que se convoca al sujeto -como tercer momento- a hacerse bajo los cánones del arte: libertad y creación. Es lógico que en una interpretación así, el discurso tenga que situarse en los «límites» de lo que hasta entonces había sido dicho.

Si bien es cierto que se puede estar de acuerdo con Dámaso Alonso cuando dice que «en compañía de Fray Luis... no se está mal»¹; no lo es menos esa otra sensación de desbordamiento que uno siente cuando la compañía se transforma en estudio o diálogo con su obra. Una obra amplia -pues ya sabemos que en Fray Luis todo es grande-² en la que tal vez haya que ver el paradigma de un tiempo, en el que a decir de A. Heller, «las distintas esferas ho-

¹ D. ALONSO, «Ante la selva (con Fray Luis)» en: *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid 1976⁵, III.

² Cf. A. C. VEGA, «Fray Luis de León» en: *Historia general de las literaturas hispánicas*. II. Barcelona 1951: «Todo fue grande en Fray Luis: sus desventuras y persecuciones, su talento, su doctrina, su astro poético y su temple varonil» (o.c., 656).

mogéneas del ser y de la conciencia aún no se habían separado».³

Y, sin embargo, esta unidad de visión no se produce sin más en una perspectiva homogénea y uniforme, al estilo del teocentrismo medieval. Se ha operado un cambio de perspectiva justo allí donde se forjaba la unidad: en el modo de recibir la palabra (Biblia). De manera que bien puede decirse que «los ideales de sumisión y acatamiento medievales viran al compás del arraigo de un humanismo que traspasa al hombre la organización de su *propia vida* y la tarea de construir el mundo»⁴. Todo ello traduce una nueva mentalidad, si no subersiva –como quería Ortega–⁵ sí al menos *diferenciada y distante* de lo que mejor definía a una sociedad anterior en términos de «sometimiento» a la Palabra y a la tradición.

El cambio hay que referirlo, a nuestro modo de ver, no a la simple transposición automática del teocentrismo medieval al antropocentrismo renacentista, sino a la manera *novedosa* con la que se aborda dicho paso. Y así, si en la Edad Media la relación con el Libro había sido solemne y reverencial –en la medida en la que *lo dicho* era por sí mismo lo último–, en esta nueva perspectiva *lo último* está por decir... pues la palabra divina ha sido puesta como a disposición del *receptor*⁶. De ahí la importancia de la «interpretación» pues es en ella donde el hombre se juega la vida⁷.

Este es, a nuestro juicio, el genuino sentido del antropocentrismo renacentista –o al menos, luisiano– de fuerte contenido ético por cuanto la interpretación no está mediada; antropocentrismo que desacraliza una cosmovisión uniforme al plantear un «conflicto de interpretación» por utilizar términos de Ricoeur; y que plantea la exigencia de un «método» como vía para hacerse con las claves de la interpretación y amainar así las tensiones.

Ni que decir tiene que aquí, en Fray Luis, y, en general, en el contexto renacentista hispánico, la centralidad del hombre sigue siendo una centralidad «derivada», hija de una concepción bíblica del hombre «*imago dei*» –todavía muy alejada de la «insolente» postulación del hombre como centro de todo–; concepción ésta que marca el lugar de preeminencia del hombre en lo creado en tanto que «microcosmos» i.e., una especie de resumen del mundo, pero también, y no se olvide, un mundo menor⁸.

También la «ciencia» que coordinaba este paso –la teología– va adquirien-

³ A. HELLER, *El hombre del renacimiento*. Barcelona 1980, 253.

⁴ O. UÑA, «Investigaciones escurialenses sobre Fray Luis de León» en: *La Ciudad de Dios* 197 (1985) 756, en comentario a la obra de S. Folgado Flórez.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, «Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma» en: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. II, Madrid 1967², 249.

⁶ Esta es unas de las claves que en el estudio de S. Juan de la Cruz utiliza D. YNDURAIN, *Aproximación a S. Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, 1990.

⁷ C. CUEVAS GARCÍA, «Estudio preliminar» en: C. CUEVAS (ed.), *Fray Luis de León y la escuela salmantina* (Selección). Madrid 1982, 7.

⁸ Cf. O. MACRÍ, «Introducción» en: *La poesía de Fray Luis de León*, Salamanca 1970, 34. Algunas anotaciones sobre este concepto pueden encontrarse también en: F. RICO, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*. Madrid, 1986², 170-190.

do un sesgo práctico en la medida en la que la experiencia y la interpretación del contexto se convierten en argumento y requisito metodológico propio de una racionalidad teológica. Todo ello entraña una preeminencia de la reflexión práctica de cuño ético, en la que la teología «es inconcebible desligada absolutamente de su dimensión ética, así como la moral es inseparable de su fundamentación teológica.»⁹

En puertas pues, la formalización de un *humanismo religioso-cristiano*, llevado a cabo ante todo por las Ordenes religiosas como confluencia de un doble movimiento: por un lado, la labor de *humanistización* de los «nobles estudios» y, por otro, la *sacralización* de las letras. Humanismo que practica un discurso de síntesis perfecta de «la hermenéutica con la teología y (de) la retórica clásica con el conocimiento de lenguas»¹⁰; humanismo anclado en la defensa de la libertad individual –moral y política–, de los derechos humanos y preocupado por los problemas del hombre; humanismo, en fin, que aspira a una *universitas christiana* en la que esta teología «cercana» a la vida es «la clave explicativa del existir y, por lo mismo, fuente de emoción y de poesía».¹¹

Pues bien, en este «resumen» del Renacimiento, como gustaba de decir Unamuno¹², que es Fray Luis, en el que se remansan aguas venidas de tantos mares, lejos de «las disputas de las escuelas»¹³ y aún a riesgo de reduccionismo, nos interesa rastrear su *modo de acceso a la realidad*. Pues, situarse ra-

⁹ F. MORENO REJON, «Teología moral y contexto histórico-cultural. Algunos rasgos de la teología del siglo XVI» en: *Moralia* 13 (1991) 259. A este respecto puede verse también el desarrollo socio-político de esta dimensión «práctica» de la teología en: J. A. MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social, siglos XV a XVII*, I y II, Madrid, 1972; y también L. PEREÑA (ed.), *La ética de la conquista de América*, Madrid, 1983; M. ANDRÉS, «La Teología en el siglo XVI» en: *Historia de la teología española*, I, Madrid, 1983, llama a este fenómeno «una revolución copernicana en el campo de la teología moral» (o.c., 298).

¹⁰ Id., 26 y S. ALVAREZ TURIENZO, «Perfil humano e intelectual de Fray Luis de León en: VARIOS, *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y su obra*, Santander, 1989, 17.

¹¹ C. CUEVAS, o.c., 14. No es de extrañar que Fray Luis se mostrara exigente en lo tocante a la formación del teólogo pues «para el entero entendimiento de la Escritura, es menester saberlo todo... todas las ciencias y las historias y las artes mecánicas...», en *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*. Tomo X, Madrid, 1847, 360-361 (en adelante citado: DI).

¹² M. DE UNAMUNO, *Obras completas*. III, Madrid, 1958-1974, 275.

¹³ En realidad, la polémica en torno a la obra de Fray Luis es algo que está siempre en candelero. A modo de ejemplo, vamos a citar las siguientes posturas, que en modo alguno agotan todas las vertientes: la polémica sobre el erasmismo latente en Fray Luis, cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*, I y II, México, 1950 (lo referido a Fray Luis puede verse en T.II, 356-363 y 380-393); J. L. ABELLAN, *Historia crítica del pensamiento español*, II, Madrid, 1979, 243-262. La polémica de las tres fuentes «hebrea, grecolatina y cristiana» cada una de ellas con sus propios desarrollos y, a veces, en oposición a la anterior, por ej. E. ASENSIO, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines...» en: RFE 36(1952) 31-99; a las que hay que añadir la lucha soterrada entre escolásticos y humanistas (en un contexto más clerical) y entre hispanistas y críticos literarios por un lado y dog-

dicalmente –como quería Ortega¹⁴– no implica situarse de golpe, indiscriminadamente, ante la realidad, sino de una determinada manera. Es decir, implica, dicho académicamente, un método. Modo de acceso, por consiguiente, que tiene ya, de entrada, una implicación personal leída en clave antropológica, pues la especial relevancia de un compromiso con la realidad, así como la diversidad de interpretaciones, plantean y exigen una «ciencia» que medie y lea en los vericuetos de la vida los significados que otorgan sentido a una búsqueda.

Queda inaugurada así, en Fray Luis, una hermenéutica como vía de acceso a la realidad frente a la que ha de interpretarse él mismo y, a su vez, descubrir un significado que pretende universalidad.¹⁵

Un planteamiento así, no puede entenderse como una vuelta atrás, sino más bien como exigencia de ampliación de horizontes hacia otras perspectivas que deben contribuir a plantear una conversación con la modernidad vertebrada por un «saber» en el que ha predominado la observación, el experimento y el cálculo. Tal vez esta tarea nos sirva para recuperar aspectos que hemos olvidado y que, sin duda, es preciso reencontrar, dadas las secuelas que dicho olvido nos ha podido acarrear.¹⁶

La peculiar textura antropológica de una manera de situarse frente a la realidad avala, así lo entendemos, el recurso a una forma de comprenderse a sí mismo, a los demás y a la realidad, que hace que la búsqueda, en tanto que filosófica –i.e., dirigida al descubrimiento de la verdad– se sitúe en una perspectiva. Perspectiva que vamos a abordar en una triple dimensión, por relación con el modelo hermenéutico que hemos adoptado.

máticos e historiadores de la teología por otro. Un cuadro magníficamente expuesto de todo ello puede verse en J. MARISTANY, «Sobre la obra latina de Fray Luis de León» en *La Ciudad de Dios* 202 (1989) 389-419.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, o.c., 125-130. No entramos en la polémica de la asignación o no de un estatuto epistemológico al pensamiento de Fray Luis y, en general, al pensamiento español (cf. J. L. Abellán, *Mito y Cultura*. Madrid 1971, 91-121), ni tampoco entramos en la discusión sobre «la filosofía o no-filosofía» de la obra luisiana. Con Álvarez Turienzo, nos inclinamos más bien por la tesis de «un pensamiento religioso» que cabe ser asumido por un discurso filosófico, en tanto en cuanto deja al descubierto unos rasgos antropológicos susceptibles de tematización filosófica (cf. S. ALVAREZ TURIENZO, «Pensamiento religioso de Fray Luis de León» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 5 (1978) 255-294 y «Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León» en *Academia literaria renacentista*, Univ. Salamanca, 1979, 23-45. Una relación completa de trabajos sobre «la filosofía» de Fray Luis puede encontrarse bajo el epígrafe del mismo nombre en: R. LAZCANO GONZÁLEZ, *Fray Luis de León, bibliografía*, Madrid, 1990.

¹⁵ No se trata, por consiguiente, de describir el sistema ético, si es que lo hubiere, ni de buscar sus posibles fuentes, sean éstas estoicas, cabalistas, epicúreas, escépticas, cristianas...; se trata, más bien, de mostrar cómo en la elaboración de un pensamiento netamente religioso subyace, así lo creemos, una dimensión ética que como tal puede ser entendida autónomamente, que no aisladamente. Nos movemos pues, en una línea similar, aunque no igual, a la seguida por P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, 35-38.

¹⁶ J. SAN MARTÍN, *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona 1988, 167.

1. La sociedad como libro: vivir de palabras

El horizonte de la «humanitas», a cuya luz ha de interpretarse Fray Luis, se constituye en torno a la idea fuerza de armonía y concierto¹⁷. Ahora bien, en el entender de los clásicos¹⁸ tal idea fuerza no es ni la situación originaria, ni natural... en la que el hombre se desenvuelve; es, más bien, fruto de un entrenamiento –paideia– en el que «la razón no es sólo un principio organizador de la vida humana y posible armonizador de las contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar».¹⁹

Independizada la razón como logos y, elevado éste a categoría «divina» el cristianismo, vislumbra la posibilidad de plantear una nueva noción de humanitas en la que Dios es ya fundamento y garantía de la razón humana en tanto en cuanto se ha comprometido con ella; es decir, se ha encarnado. Se explica así la relevancia de una «philosophia Christi»²⁰ en la cual «Cristo... configura nominativamente aquel conjunto de esencias y universales platónicos (justicia, verdad, belleza, paz, etc.) al que tiende la naturaleza humana, ya que le son inherentes»²¹. Filosofía que se convierte en paradigma en el que halla sentido la peculiar referencia del hombre con Dios entendido como microcosmos. En este sentido es en el que decimos que el proyecto luisiano se resuelve en una visión metafísico-religiosa del universo.

Interesa destacar, no obstante, desde nuestra opción, que esta comprensión «final» de la realidad, genera una «manera específica» de acercamiento cuya clave de lectura es preciso desentrañar por relación con dos ideas-fuerza: por una parte la necesidad de explicar la realidad de un mundo –ontología– dado para ser interpretado; por otra, la convocatoria a tomar un determinado punto de vista frente a otros. Lo cual implica ya la virtualidad ética de un discurso sobre la realidad.

De manera que pensar aquí, en este contexto, es antes que nada atreverse a pensar como actitud ética frente al silencio o frente a la autoridad de «lo di-

¹⁷ Cf. A. GUY, «Fray Luis de León, pensador», en VARIOS, *Fray Luis de León. Aproximaciones...*, o.c., 45ss y «Le philosophe du nom et de la paix» en *Fray Luis de León. 1528-1591*, CORTI (ed.) 1990, cap. IV; L. PEREÑA, «Introducción» en FRAY LUIS DE LEÓN, *De legibus o Tratado de las Leyes 1571*, Madrid, 1963, 49.

¹⁸ Cf. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Mexico, 1983, 943-950.

¹⁹ E. LLEDO, *La memoria del logos*, Madrid, 1984, 74.

²⁰ J. L. ABELLAN, *El erasmismo español*, Madrid, 1976, 170-172 y en *Historia crítica...* II, o.c., 243-247. El aspecto más directamente teológico puede verse en: S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid, 1950; E. RIVERA DE VENTOSA, «El primado de Cristo en Duns Scoto y Fray Luis de León» en *Religión y Cultura* 22 (1976) 485-502; S. FOLGADO FLOREZ, «Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León» en *La Ciudad de Dios* 180 (1967) 350-381 y 520-551 y C. BASEVI, «El cristocentrismo en “De los nombres de Cristo” y en “La Ciudad de Dios”», en *La Ciudad de Dios* 201 (1988) 113-132.

²¹ O. MACRI, o.c., 34.

cho»; y, después, pensar no para reducir la realidad al concepto y así apoderarse de ella, como quiere el tipo instrumental de la racionalidad moderna, sino para comprenderla, en el entendido de que la realidad nos precede, está dada. Por eso más que de dominar, hay que hablar aquí de re-crear. ¿Cómo? Por la palabra como instrumento intermediario de una posición frente a la realidad. ¿Con qué fin? Con el objetivo de sorprender ese poso de singularidad que anida en cada ser –en su nombre– y que nos abre al misterio de su contribución a la armonía que como contexto hay que interpretar o lo que es lo mismo re-hacer.

Descubrir el sentido aquí es rastrear el espíritu que circula y se oculta tras la letra y que como en «grumos» se concentra en palabras que nombran; pero es también, a la vez, interpretar la totalidad de la realidad como armonía de un cosmos que se convierte en «celestes medida de la sociedad y de la conciencia moral del hombre».²²

A la disposición del filósofo y del hermeneuta que es Fray Luis aparece así, una sociedad como libro, texto o escritura, en donde están contenidas –dichas– todas las significaciones de la realidad y cuyo mensaje hay que interpretar.

Mantenemos así la doble tensión con la que iniciábamos este apartado, a saber: la vertiente ontológica, cuyo objetivo sería ver en qué consiste la significación originaria de la realidad; y en relación con ella, la actitud que como intérprete de esa realidad ha de mantener quien se acerque a ella. A la primera, responde la construcción de una teoría del Nombre que ha sido desarrollada, y muy bien, a mi entender, por los estudiosos de Fray Luis desde el campo de la filosofía²³. Ello nos exime, de una nueva presentación, aunque por lo que a nosotros respecta, sí quisiéramos señalar que el «conocer» –como tarea hermenéutica– las palabras originarias en las que se pone de manifiesto lo que más conviene a los hombres en orden a su salvación –de ahí la importancia de conocer los «Nombres de Cristo»– no es cuestión menor o baladí. Por el contrario es cuestión básica; pues preguntarse cómo acceder a dichas palabras originarias, es ya dar con la clave de la interpretación de la realidad y, a su vez, descubrir el sentido de nuestra posición ante ella. Dicho de otra manera, en Fray Luis, sin saber de «nombres» y del nombre de los nombres (Cristo), ni se puede traducir, ni se puede interpretar, ni se puede, en definitiva, saber.

A la segunda perspectiva referida al modo de acercarse a la realidad que

²² Id., 35.

²³ Puede verse a este respecto: A. GUY, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, Madrid, 1960, 81-165 y «Fray Luis de León, pensador», a.c., 41-61; E. KOHLER, «Fray Luis de León et la théorie du nom» en *BH* 50 (1948) 421-428; S. ALVAREZ TURLENZO, «Cosas y nombres en Fray Luis de León» en *La Ciudad de Dios*, 197 (1985) 833-880; H. SCHULTE-HERBRUGGEN, «Die Bedeutungslehre Fray Luis de León» en *Italien und die Romanic in Humanismus und Renaissance*, Wiesbaden, 1983, 243-264. Una perspectiva más en la línea del «erasmismo» puede verse en J. L. ABELLAN, *Historia...* (citado en nota 13) y más complexiva en F. de ONIS, «Introducción» en *De los Nombres de Cristo*, I., Madrid, 1914, 7-32 y T.II, Madrid, 1917, 7-23.

es preciso interpretar, nos vamos a detener más ampliamente con el convencimiento de que hay en Fray Luis unas actitudes que nos parecen relevantes. Destacamos tres que acompañan al compromiso hermenéutico de re-construcción de una comunicación rota.

1.1. Respeto

La primera actitud es la del respeto como metodología de acceso, puesta de relieve, por ejemplo, en su manera de abordar la traducción. No es momento ahora de insistir en el tema de los diversos sentidos²⁴ que se traslucen en las palabras sean estas laicas o religiosas, sino más bien en el trasfondo ético que subyace en una actitud así. En este sentido, respetar la realidad –es decir, el libro o el texto– es indagar la literalidad. Dicho de otra manera, respetar aquí es someterse a la dignidad de una Palabra, ponerse a su disposición en la medida en la que no se la fuerce a decir lo que el intérprete o traductor quiere. ¿Es esto un servilismo de la letra? En absoluto; más bien, disposición de un discurso que quiere captar el significado desde la «sermonis proprietates»²⁵. Sólo así, la razón vuelta hacia atrás, es decir, puesta en la tesitura de tener que decir lo que ya está ahí, escapa del círculo infernal de «lo formal» rescatando esa «vis efectiva» del lenguaje en cuya referencia «saber» interpretar adecuadamente.

En este sentido nombrar adecuadamente la realidad conlleva «saber lo que es; el oficio... y por qué se introdujo... y la forma que ha de guardar aquello a lo que ha de tener respeto cuando se pone»²⁶. En definitiva, todo un proyecto ético en el que la «vuelta atrás» no se traduce en lejanía o evasión de la realidad; todo lo contrario, la manera de acceder a lo real consiste en «avercinarse con las cosas», acercarse a ellas con ese espíritu «afinado»²⁷ atento siempre el oído a ese sutil susurro –concierto– que las cosas entonan.

²⁴ Cf. C. MERON, a.c., 325-327 y S. ALVAREZ TURIENZO, «Cosas y nombres» en a.c., 845-846.

²⁵ Tal es el sentido del recurso a la «veritas hebraica» en *Magistri Luyssii Legionensis Augustiniani Divinorum Librorum primi apud Salmanticensium interpretis Opera nunc primum ex manuscriptis eiusdem omnibus Patrum Augustinensium studio edita*. Salmanticae 1891-1895, 7 vols. (en adelante citado: Opera 24, 28, 186, 189...) y su apelación al «humile genus interpretandi» (Opera, III, 144) de los rabinos ante la Biblia. Ello ha dado lugar a una larga y documentada serie de estudios sobre la influencia de la «hermenéutica judía» y, más en concreto, de la cábala en Fray Luis. Una aplicación «ética» de esto se lleva a cabo en la obra de K. A. KOTTMANN, *Law and Apocalypse. The moral Thought of Luis de León*, The Hague, 1972; puede verse también E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Fray Luis de León, hebraísta: El cantar de los cantares» en VARIOS, *Fray Luis de León. Aproximaciones...*, a.c., 203-229.

²⁶ FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, en *Obras Completas castellanas*, Madrid, 1951², 395 y 398. (En adelante citado: Obras (Nombres...))

²⁷ De claras resonancias pascalianas, como oposición entre *l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie*, cf. B. PASCAL, *Pensées*, París, 1958, nn. 3-4 magníficamente estudiado por P. MAGNARD, *Pascal. La clé du chiffre*, ed. Universitaires (Belgique), 1991.

1.2. Cuidado

El cuidado completaría así el ciclo del respeto en lo tocante a la esencia del saber filológico, es decir, en la tarea de reconstruir fielmente el texto.²⁸

En un mundo hecho de palabras, la labor encomendada a la razón²⁹ es la de saber utilizar el lenguaje con propiedad; cuidar que la realidad dicha sea la apropiada. Pues bien, en el haber de este decir apropiado confluyen dos dimensiones claves: la dimensión metafísica y la dimensión ética. A la primera, como comprensión de la totalidad de lo real, le es vital reconocer en lo que nombra la propiedad de lo que dice; pues en un universo de armonía «saber» con propiedad de una cosa es «saber» de todas «porque en esto se acerca a Dios, que en sí contiene todo».³⁰

Y, a su vez, este «saber» con propiedad, en la medida en la que se acerca con las cosas, descubre «el fin y propósito de perfección y comunidad»³¹ al que están ordenadas. Dicho de otra manera, nombrar apropiadamente es ya descubrir su orientación en el mundo. De manera que aquí las cosas no sólo tienen ser, sino también destino.

Tiene sentido, pues, decir que dar razón de algo es ponerse a su disposición para que lo dicho sea reflejo verdadero del ser que es y así lo revele. Por eso la palabra dicha en estas circunstancias no sólo manifiesta su «poderío» como resumen de cuanto de la realidad podemos entender, sino que también manifiesta esa especial textura ética de saber a qué atenerse respecto de ella.

Tal vez por ello, respeto y cuidado hayan de ser traspasados como mediaciones por el amor como impulso básico de acercamiento a la realidad.

1.3. Amor

Plantear el amor como actitud de una modalidad de acceso a la realidad supone entender un tipo de relación que es tal únicamente porque la precede y, eventualmente, la hace posible³²; una relación en la que la reciprocidad no es requisito imprescindible para el comportamiento moral. De ahí, que en un mundo como el de Fray Luis, cuyo status ontológico es la realidad creatural, el paradigma de la creación sea un acto de amor que se convierte en «razón de la naturaleza viviente y orgánica de todos los seres y de los elementos congregados como en un éter límpido y sereno, en orden de equilibrio, que

²⁸ El respeto por la traducción, puede verse en Obras, o.c., 655-659, 1315-1316, 1426. Un estudio sobre ello es el de: A. BLECUJA, «El entorno poético de Fray Luis» en *Academia literaria renacentista*, o.c., 77-99.

²⁹ La razón hay que entenderla «en su único significado positivo de hegemonía integrada (razón y sentido acordados en la misma razón como alma entera)» en O. MACRÍ, a.c., 141, paréntesis autor.

³⁰ Obras: (Nombres...) o.c., 392.

³¹ Id., 394.

³² J.L. MARION, «Débat général», en E. LÉVINAS, *Autrement que savoir*, Paris, 1988, 74-76.

es la misma inamovida tensión y vibración del amor original³³. Por eso, hay que comenzar ya a hablar aquí de transgresión como actitud final de una «verdadera lectura» o interpretación justo allí donde parecía propugnarse una especie de quietismo en donde todo amenazaba ser repetición de lo mismo. Pues bien, es el carácter in-condicionado del amor el que nos introduce en un «universo ético» en el que previo a la atención moral del otro, hay «algo»³⁴ que convierte esa relación en una lectura desbordante, pero también incierta y trágica.

En una tesitura así, Fray Luis se convierte sin más en guía de lectura. El pagó con su vida una nueva manera de acercarse a lo real, que se la puede tildar de todo menos de tranquila... en parte por su carácter, pero también por su actitud³⁵. Y es que en Fray Luis esa ausencia de condición previa es traducida como libertad de interpretación –personal e intelectualmente– de una tradición. Por eso, en Fray Luis la tradición no es sentida como un peso que deja un lastre de involución y «achicamiento» del mundo, sino más bien como el texto o libro en el que ha de saber leerse el ser de las cosas que es ya, en su sentido primigenio, moral; sin que lo moral aquí pueda traducirse sin más por SISTEMA³⁶.

Se comprende así, que ser especialista en lectura o interpretación, es decir, ser filólogo, no sea en Fray Luis vivir sólo de palabras o nombres, como de una especie de «recuerdos» plasmados en una sociedad como libro. Por el contrario, ser filólogo aquí, es vivir de lo generado de ellas; de lo dicho, pero como manifestación de un orden de constancias universales en el que se resuelve un concepto de la realidad en una tradición críticamente depurada.

De modo y manera que la transgresión que había comenzado desde la ética, termina en la ontología: pues «saber» aquí es verificar, en su más genuino sentido, una ontología como comprensión del ser en el logos³⁷. En otras palabras, verificación de lo que de verdad hay de ser en las palabras.

Con ello nos situamos en el umbral de nuestra segunda perspectiva en la que nos preguntamos por la calidad de una tal palabra expresada en térmi-

³³ O. MACRÌ, a.c., 32.

³⁴ Cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, 1974, c. V, tematiza esta relación con la categoría para-el-otro.

³⁵ Cf. F. PACHECO, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1599, 11-12; A. COSTER, *Luis de León. 1528-1591*, 2 vols. en *Revue hispanique* 53 (1921) 1-468 y 54 (1922) 1-346; F.G.A. BELL, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español*, Barcelona 1927. Para muchos datos de su carácter léase: *Proceso original que la Inquisición de Valladolid hizo al Maestro Fray Luis de León, religioso de la Orden de San Agustín*, Ed. por M. Salvá y P. Sainz de Baranda en *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, Vols. X y XI, Madrid, 1847 (citado: DI). Un intento de describir la personalidad de Fray Luis según la caracteriología de Le Senne, puede verse en J. RODRIGUEZ DÍEZ, «Atanatología en Fray Luis de León», en *La Ciudad de Dios* 196 (1983) 69-71.

³⁶ En este sentido cabe una aproximación a las tesis levinasianas sobre la primacía de la ética: cf. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas*, Lyon, 1987, 47-48 y 135.

³⁷ Cf. S. ALVAREZ TURIENZO, «Fray Luis de León, filólogo» en *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 114.

nos de «carga ontológica» y por el tipo de «saber» que desarrolla. Pues de nada nos serviría vivir rodeados de palabras, si tales fueran mentirosas, distorsionadas, manipuladoras...

2. *La primacía de la palabra: oír antes que ver*

Tras lo dicho, la pregunta que cabe es: ¿cómo acercarse a la palabra de manera que dejándola significar –ética–, por la virtualidad que tiene, pueda dar una apropiada versión de la realidad?

En la perspectiva hermenéutica en la que nos movemos, es vital para una correcta interpretación mantener la tensión dialéctica entre la actitud del intérprete frente a la realidad y el basamento en el que dicha actitud está anclada. La concurrencia de ambos nos dará la valencia de un «saber» como vida, que aún todavía en sí la teoría y la práctica, el decir y el hacer y, si se me apura, lo divino y lo humano.

Pues bien, la disponibilidad de la palabra –en su doble sentido objetivo y subjetivo– que como tal traducía unas determinadas actitudes en las que se resolvía el significado de las posibles «lecturas» del mundo; la disponibilidad, decimos, no sería tal si no hubiera existido previamente un reconocimiento de su altura y dignidad.

Cabría preguntarse, no obstante, si tal reconocimiento no es gratuito, en el sentido de vano o superfluo en la medida en la que dicho reconocimiento aparece ya supuesto en su visión metafísico-religiosa, pues a Fray Luis se le puede acusar de todo, menos de heterodoxo, en este aspecto.³⁸

Pero, entonces si esto fuera así, ¿por qué tanta polémica en un hombre de la serenidad y de la armonía? La razón hay que verla en su propuesta no de una teoría rival –en un marco en el que todavía existe una unidad de cosmovisión– sino en un cambio de supuestos que dan lugar a una visión alternativa que «desde un modo de saber diferente, propones (un) nuevo enfoque sobre la realidad».³⁹ Y a nosotros esto nos parece significativo en Fray Luis por dos razones: la primera, porque siempre hay en él un esfuerzo humano por comprender y dar cuenta de la realidad⁴⁰; y la segunda, porque en su posición se trasluce la pugna sostenida permanentemente entre unas filosofías terminológicas (lógica) y unas filosofías onomásticas (retórica)⁴¹ que nosotros vamos a traducir en términos de oposición entre una filosofía del Ser y una filosofía del Bien.

³⁸ O. Macrí, a.c., 18-19 y M. Revilla, «Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el S. XVI», en *Religión y Cultura* 2 (1928) 488-489.

³⁹ S. Álvarez Turienzo, «Cosas ...», a.c., 864.

⁴⁰ En Fray Luis «la iluminación en su obra es siempre humana»: S. Álvarez Turienzo, «Fray Luis de León, filólogo», a.c., 116.

⁴¹ La importancia de esta distinción y las consecuencias de la aceptación de unas filosofías terminológicas o de unas filosofías onomásticas, puede verse en E. Lledó, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, 1970, 119-131.

FILOSOFIA DEL SER	FILOSOFIA DEL BIEN
Lo que más nos conviene es fruto de una deducción formal, mediante la que eludiendo dificultades concluimos «lo mejor»	«Lo que más nos conviene» es fruto de claves de interpretación, en cuya búsqueda se emplea una lógica «sui generis»
MÉTODO La lógica cuyo logos es la ratio	MÉTODO La hermeneútica, cuyo logos es la oratio.
TAREA No caer en contradicción pues sólo así puede imponerse la deducción como conclusión de un proceso de razonamiento, en el que las palabras son términos asépticos.	TAREA Descifrar las palabras en las que se aúnan las cosas para dar con el sentido, i.e., la oratio. La finalidad es buscar el convencimiento.
ACTITUD Desentrañar la realidad hasta dominarla. En esta tarea la palabra es, sin más, el instrumento técnico puesto al servicio del ver, del comprobar...	ACTITUD Ponerse a la escucha de la palabra que es el vehículo de mensajes, tanto más veraces cuanto más «se avecinen» con sus fuentes, i.e., con su significación originaria.
VISION La realidad como terminología a través de la cual se organiza el lenguaje formal como realidad de comprensión.	VISION La realidad como lengua en la que los términos tienen significación y sentido. La opción aquí es el lenguaje natural.

Todo ello ha sido suficientemente estudiado en Fray Luis como oposición entre la forma «lógica» y la forma «retórica» en tanto que modelos de conocimiento⁴². A nosotros nos basta con saber que el pensamiento luisiano se in-

⁴² C. MORON ARROYO, a.c., 322-323 y 333 en nota 6 y S. ALVAREZ TURIENZO, «Naturaleza y visitudes de la escisión entre vida y conocimiento. Límites de la lógica y oportunidades de la retórica», en *La Ciudad de Dios* 201 (1988) 611-636, que es resumen y ampliación de otros artículos sobre el mismo tema.

cardina en el modelo «retórico» en el que el saber de humanidad es un saber de vida, encargado de justificar la propia existencia pero en el marco de una dimensión abarcadora y universal que trascienda la mera erudición para convertirse en categoría de saber operativo.

En un mundo dado a ser interpretado desde esta clave «retórica», caben las actitudes éticas del respeto, del cuidado e, inclusive, de la transgresión como escenificación de un conflicto de interpretaciones; pero sólo resultarán solventes cuando sean puestas a prueba –verificadas– para tratar de decir lo que más nos importa. Y si previamente las tres actitudes «se recogían» en el regazo de un acercamiento amoroso a la realidad, ahora se puede vislumbrar que la valencia ontológica de un gesto así, sólo adquiere significado en el contexto de una lengua en la que las palabras –como quería Ortega– llaman a las cosas, que acuden a ellas como un can⁴³. Por eso, aquí el respeto es dejar que las palabras digan lo que son; el cuidado, se convierte en un ponerse a disposición de ellas; la transgresión es, sin más, la declaración de la primacía del oír sobre el ver, de la escucha sobre la «manipulación» de la realidad por las palabras, de la sabiduría sobre la técnica⁴⁴. La contundencia de la palabra poética en Fray Luis así lo atestigua⁴⁵ en un anhelo por traducir esa armonía primera en pautas sonoras. En este contexto, es el oído atento el que hace de despertador de un alma «que en el olvido está sumida/(para que) torne a cobrar el tino/ y memoria perdida/ de su origen primera esclarecida»⁴⁶. Hay muchas maneras de sonar, pero sólo la que está afinada con ese «fondo armónico» de sentido transmite el verdadero saber del mundo.

Escuchar aquí se convierte en la actividad primera de un hombre atento a las claves sonoras de ese sutil concierto que tocan las cosas, para, una vez esclarecidas, poderse encaminar al «bien divino» en el que confluyen verdad, belleza y felicidad.

¿Es esto plantear una fusión mística? Tal vez en otros (San Juan de la Cruz o Sta. Teresa); en Fray Luis sigue siendo necesario el esfuerzo. Su horizonte es ciertamente una luz purificada al máximo de todo contagio terreno, pero, a su vez, siempre clara, verificable. Por eso, la escucha no es abismal, como quería Heidegger⁴⁷, sino escucha de hombres, de palabras que concentran en sí la cifra que resume cuanto de la realidad podemos conocer⁴⁸. En el univer-

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio* II, o.c., 142.

⁴⁴ En Fray Luis «las palabras no se pueden detener...». Cf. Obras (Job...) 858; por eso, el «averiguar la verdad y el no consentir que nadie la encarcele y aprisione es santo y honesto, y por la misma causa, debido y necesario» en Obras (Job...), 860.

⁴⁵ *Poesías* (ed. J. F. Alcina), Madrid, 1990, I (Canción de la vida solitaria) 83-85; III (A Francisco de Salinas), 5-10.

⁴⁶ Id., III, 5-10. J. BALLESTROS, *Postmodernidad; decadencia o resistencia*, Madrid, 1989, 17-34 ve en lo visual como crecimiento de lo cuantitativo, exacto... el punto de arranque de la modernización tecnocrática y en ella, de los problemas en los que se ve envuelta lo que ha dado en llamarse «crisis» de la modernidad.

⁴⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, 1972, 84-90.

⁴⁸ Obras (Nombres...), o.c., 391.

so luisiano todavía se puede «vivir de la palabra», de su escucha. Todo lo que hay que hacer es permanecer atento a los mensajes, escudriñar...; en una palabra, interpretar lo que en su interior las palabras ya tienen.

Si se nos entiende bien, cabría decir que la palabra está cargada ontológicamente, está grávida de ser, y que el hombre es su pastor, que la cuida y la mimó, atento a que el «misterio» se manifieste en el milagro creador de los nombres, en cuyo seno alienta el mensaje del Génesis—creced y multiplicaos.

Por eso aquí no hay problema de adecuación formal; la verdad no es algo añadido; es, de suyo, «verdad en sí» en la que el nombre hace de intermediario de una «verdad para sí»—de resonancias sartreanas— pero sin el agujero de la nada⁴⁹.

Este es el contexto que enmarca un «saber» como conocimiento sabroso de ese arcano en el que ya están dichos los discursos de las humanidades y los discursos de las divinidades⁵⁰, i.e., lo que desde el punto de vista del hombre y de la revelación, el individuo puede saber y le conviene en orden a su «salud».

Ni que decir tiene, que llamar a las cosas por su nombre exige una labor de depuración; pues no todo lo que se dice nombra adecuadamente la realidad. Será preciso echar mano de cuantos recursos la lengua tenga—sean éstos semánticos, gráficos, incluso fónicos⁵¹— con tal de que la calidad del nombre iguale al ser real de las cosas. Entonces, «el entero ser del universo puede estar junto en el alma humana, trasuntado en los nombres; con lo cual se hace posible la perfección de ser ella de algún modo todas las cosas, y así asemejarse a Dios, el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco adonde envían sus deseos todas las criaturas».⁵²

Ahora bien, en Fray Luis tales recursos encuentran su significado no por su valía técnica, en tanto que instrumentos que sirven para... Si así fuera, la escalera conceptual con la que se ha ascendido a la valía del nombre—tras todo este problema de la adecuación y de la verdad— se podría tirar sin problemas una vez entrado en sintonía con la realidad. Y es posible que así sea, pero en otros niveles distintos de un conocimiento por intuición... En Fray Luis esto no es posible; no se puede echar la escalera por la borda, ni siquiera cuando el amor privilegia ese acercamiento a la realidad.

Por eso, de la misma manera que la «lectura» de la sociedad por más que

⁴⁹ J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, 30-34; 115-149 y sobre todo 711-722.

⁵⁰ Cf. S. ALVAREZ TURLENZO, «Cosas...» a.c., 837. No se olvide que la categoría básica aquí es la creación como palabra que llama a ser a las cosas. Esta «potencia creadora» se manifiesta de modo eminente en la palabra encarnada -Cristo-; de ahí, que la tarea del hombre sea interpretar los nombres y de manera preeminente los nombres en los que se manifiestan las perfecciones de Cristo y los bienes que de ello se derivan para nosotros. En esta búsqueda hay una doble garantía de verdad: una, que Dios se encarna nombrándose -Cristo-; la otra, que Dios se manifiesta -tradicción- en los Nombres de la Escritura. Ambas tienen la «altura» de la revelación.

⁵¹ Obras (Nombres...), 395 y 396, 398-399, 783,

⁵² Id., 392. A. Guy otorga una gran importancia a este texto: cf. A. GUY, *Fray Luis de León. 1528-1591*, Ibériques, J. CORTI, 1989, C. VI y *El pensamiento filosófico...* o.c., 81-165.

«avecinada» con ella, requiere la tensión ética entendida como espacio ya moralizado, también «la escucha» se da, se inscribe, en ese mismo espacio moral.

La escucha aquí no es un ejercicio de memoria que mediante un salto atrás logra recordar y recuperar lo que fue para que continúe siendo. La escucha es transgresión porque el sujeto que oye no tiene tiempo de reflexionar y así hacer suyo cuanto escucha. Al fin y al cabo, esto es lo que han intentado todas las filosofías del Ser y de la conciencia, incapaces de reconocer «otra voz» que no fuera ya la suya.

Pero entonces, ¿queda algo por hacer? Por lo pronto, permanecer atento; estar vigilantemente echado en ese fondo de humanidad⁵³ en el que resuenan las voces que recrean; estar abierto a lo que viene de Arriba, de más allá de la propia conciencia.

A decir este «ambiente privilegiado» están convocados todos los dichos sabedores de su propia penuria; también el decir teológico, pues el «vivir de la palabra» no es sino la confirmación de la altura moral cuando se prohíbe a las palabras convertirse en un discurso abstracto y formal, «dueño» del mundo y de su orden.⁵⁴

Esta unidad «dichosa» de fe y razón, que la modernidad va a vivir dislocada, en nada empaña la convocatoria ética; por el contrario, sitúa la comprensión en su reto último: decir el in-finito. Y así, si el amor planteaba el carácter incondicionado de una relación adecuada, la escucha exige esa apertura sin límites del sujeto, que se encuentra comprometido desde un tiempo que no es el suyo y que él no controla. Sujeto, en verdad, an-árquico. Por eso, lo que el sujeto dice en unas circunstancias como éstas no puede no ser sino trasunto de «palabra original» —en su sentido de originaria— captada en su interior, en el «calor» de una intimidad compartida. Y así, la escucha que como manera de acercarse a la realidad había comenzado siendo escucha de «algo» termina siendo el paradigma de la comprensión de un sujeto que la encarna y que tiene que decirla en palabras, aunque sea para traicionarla. Ni siquiera la poesía es excusa para la evasión en Fray Luis. El decir poético pasa también por la noche y el error⁵⁵ como condición humana de iluminación; lugar de la incerti-

⁵³ Cf. G. GONZALEZ R. ARNAIZ: *E. Lévinas Humanismo y ética*, Madrid, 1988, 133 y 142-144.

⁵⁴ Interesa recalcar que en Fray Luis dicha pregnancia ética del discurso teológico se afirma aún más en la medida en la que el nombre es testigo de un decir que transporta en sí el ser de la cosa misma y de un dicho espiritual que «tiene por carne el hecho o cosa material». La adecuación de ambas «decir y dicho» es posible gracias a las categorías bíblicas de creación y de encarnación que, como Palabra de Dios, dan cuenta de la entrada del in-finito en el mundo y del in-finito en el hombre y en las que «teológicamente» queda expresada también esa solidaridad primigenia en la que Dios se hace «todo en todos». Opera, VII (De creatione); ver sobre todo pp. 154-170, en donde se aprecia el influjo de S. Agustín. Sobre la categoría de la encarnación pueden leerse los tres cursos cristológicos De Verbo incarnato.

⁵⁵ *Poesías* (J.F. Alcina), o.c., XIV (Al apartamento) 1-5.

«¡ Oh ya seguro puerto / de mi tan luengo error! ¡oh deseado / para reparo cierto / del grave mal pasado! / ¡reposo dulce, alegre, reposado!»

dumbre y de la angustia, pero también de la salvación.⁵⁶

Ahora bien, nos preguntamos: ¿se puede decir algo sin estar seguro de ello, i.e., sin tener la certeza sobre lo que se está hablando? ¿Se puede caminar a sabiendas de no poder regresar y volver atrás? La modernidad ha resuelto ambas preguntas con el silencio o la teorización del sin sentido.⁵⁷

La urdimbre ética de «la escucha», en Fray Luis, con sus dificultades, ni permite el silencio o la indiferencia del «todo vale», ni a pesar de la tribulación abandona al sujeto a sí mismo, a su suerte. En un mundo ya moralizado, en el que reposan los significados justo el tiempo de hacerse notar, ni es posible el descanso, ni el bajar la guardia, ni tampoco, el dejar de traducir «lo que se oye» en palabras que se verifican justo allí donde tratan de decir lo más humano, es decir, lo que más conviene al hombre.

En Fray Luis esto está ya dicho, lo que no obsta para intentar decirlo una y otra vez, como aspiración por reducir las distancias de la interpretación. Pero esto es posible porque en un universo de lenguaje, las palabras tienen, en tanto que urgidas, un peso ético que las carga ontológicamente. Las palabras valen porque nombran y nombrando son. Gracias a que las palabras remiten al fondo ético de la escucha es por lo que no terminan siendo meros signos con los que operar, ni acaban estampadas en el más puro teoreticismo platónico. La necesidad ética de traducir «lo primigenio» confiere a las palabras una fuerza ejecutiva que las convierte en «ejecutoras» de lo que dicen. La palabra no sólo dice sino que hace lo que dice. De ahí que en Fray Luis el practicismo bíblico supere holgadamente el sesgo teórico del platonismo⁵⁸ en el que enigmáticamente puede verse la superación del particularismo y de la insularidad. De manera que «la insularidad» de una palabra pronunciada en el «interior» de un sujeto alcanza así la dimensión de la universalidad y de la solidaridad...dimensiones claves de un discurso moral, sin perder el arraigo en lo real y en lo práctico.

Únicamente desde aquí puede entenderse que el ideal del «sabio» entendi-

⁵⁶ Id., o.c., VIII (Noche serena). La noche de Fray Luis no es la noche oscura de Juan de la Cruz en la que perderse o abismarse; es, más bien, noche serena de la reflexión. Frente a la luz del día que al alumbrar hace de vela, pues destaca la superficie, impidiendo la profundidad de la mirada, la oscuridad es seminal, generadora de reconocimientos, de epifanías de objetos. Por eso la noche privilegia la mirada intelectual, única capaz de alumbrar la noche propia -desesperación, duda error... para llevarla a la otra luminosa. Pero en este camino no hay trayecto marcado; se parte para no volver. Verdad, ciertamente, nómada, errante que entiende de caminos que no se detienen en ninguna parte. Este es el error, no poder estar seguro, que como condición humana nos acompaña; condición de incertidumbre y angustia por no poder terminar de reproducir -captar- lo que se escucha; pero también, condición de salvación para quienes como Fray Luis saben de revelaciones y de infinito... Cf. E. Cancelliere, «La celebración de la palabra en el poema de Fray Luis de León», en Varios, Fray Luis de León. Aproximaciones... o.c., 171-172 y 173.

⁵⁷ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, 1973, 7 y M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Paris, 1966, que llega a silenciar al hombre y las aspiraciones del sujeto (o.c., pp. 394-398),

⁵⁸ Cf. S. ALVAREZ TURIZENZO, «Cosas y nombres», a.c., 858.

do por Fray Luis como «huída del mundanal ruido»⁵⁹, sea inversión en universalidad y en discurso solidario, puesto que es en «el interior» del sujeto donde late el aire fresco de un discurso que tiene que ver con el «negocio del hombre», a saber, con su sentido y destino⁶⁰. Ahora puede decirse, en verdad, que interpretar y conocer, descubrir y hacer son dimensiones de un «saber» hecho «desde la vida» y para la vida; de un «saber» que vale para todo.

3. *El racionalismo fantástico: la experiencia estética*

Llegamos así a la pregunta final de nuestro trayecto que podría ser formulada de la siguiente manera: ¿cómo plasmar mejor esa escucha? ¿Qué palabras serían las más adecuadas para decir el sentido y el destino del hombre?

Una vez más, es preciso recordar que la peculiar visión luisiana se afirma en las categorías de creación y de encarnación que hacen que su semántica «naturalista» del nombre y del «nombre de los nombres» se consume en una pragmática religioso-creatural y crístico-salvacional⁶¹. En este sobreentendido, sigue siendo pertinente, a nuestro modo de ver, indagar en el «modo de acercarse» a la realidad, la angostura de un camino por el que transitar por el filo de navajas de las palabras —elemento móvil donde los haya— y, sin embargo, único medio para dar sentido. En otras palabras, no hay manera de situarse adecuadamente en la realidad más que cuando la palabra pronunciada en «unas determinadas circunstancias» —que ya hemos descrito— apela no a principios abstractos que le dan poder gracias a su formalidad «deducida», sino merced a la altura y categoría de una escucha que se convierte en centro inspirador. La cercanía de esa escucha, autorizaría a dar cuenta de ese primer movimiento que Platón describió como «volverse al Bien con toda el alma»⁶², y que Fray Luis tematiza con el término inspiración.

Por eso Fray Luis cree en las palabras, en el dicho personal salido de esa inspiración que da cuenta de un «saber» con acento personal. De manera que el interpretarse, que como tarea última incluye la hermenéutica, tiene su base en un «saber» de re-creación, como final de un proceso creador, que nos mete de lleno en la experiencia estética entendida como «lugar» de la creación propia libre.⁶³

En el pensamiento luisiano, la inspiración tiene rango divino. De ahí que cuando de interpretar se trate, en un mundo en el que la verdad ya está dada, la tarea sea descubrir esa «veritas antiqua» —realidad simple— en la que se manifiesta lo divino y lo humano. Lo divino en tanto que «justeza» de pronuncia-

⁵⁹ Poesías (J.F. Alcina) o.c., I (Oda a la vida solitaria) 1-5.

⁶⁰ J.F. ALCINA, «Una poesía moral», en *Introducción*, o.c., 11-14.

⁶¹ S. ALVAREZ TURIENZO, «Cosas...», a.c., 859.

⁶² Trasunto de un «pensamiento alado» (*Fedro*, 249 a) que vale más que un pensamiento que procede de aquel que «tiene su cabeza en él» (*Fedro*, 244 a).

⁶³ Una relación exhaustiva de trabajos sobre la estética de Fray Luis puede encontrarse en R. LAZCANO GONZALEZ, *Fray Luis de León, Bibliografía*, o.c., epígrafe estética.

ción de una palabra efectiva que tiene carga ontológica; lo humano en tanto que inspirado, portador del hálito divino, que de esta manera adquiere capacidad para adecuarse con él.⁶⁴

Ahora bien, descubrir sí, pero no a cualquier precio, con cualesquiera palabras. El intérprete ha de escoger, contar, medir, componer... las palabras «para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura»⁶⁵. Pues bien, el arma de esta creación, de este nuevo mundo de unidad y armonía, es, como sabemos, la lengua sólo que ahora bajo el código de la belleza. De aquí que en Fray Luis y en general en todo el renacimiento no baste con decir, sino que sea preciso decir bien, para que la palabra que es significado no distorsione el sentido. No en vano el instrumento de reconquista de todas las virtualidades históricas en las que se resuelve «lo humano» es la palabra gracias al absolutismo de la lengua⁶⁶ que como paradigma vertebró el mundo; pero no una palabra cualquiera sino una palabra inspirada que ni cree en las razones (metafísica), ni se fija sin más en los términos (nominalistas).

Cuestión prioritaria será, llegado este momento, saber cómo y dónde se da, de manera preeminente, una palabra así inspirada, pues de su «valía» dependerá no sólo la calidad de traducción o interpretación, sino la exteriorización de su misma fuerza operativa que opera en el mundo de la significación y del sentido. Una palabra así, «cargada», no puede dejarse a la «libre interpretación», expuesta a la opacidad de un individuo particular que la desvirtuaría haciéndola suya, «usándola». En el entronque platónico que aquí predomina, el ente finito no queda a la deriva; aparece integrado en una «*communitas signi*» trasunto de la «*communitas rei*»⁶⁷ que participa de la IDEA. En un contexto como éste, es la inspiración —ese soplo poético— que aúna a los mortales con los dioses la fuerza que garantiza esa «adecuación» de signo y cosa junto con la exposición verdadera de su ser o esencia. Por eso el hombre, a pesar de las dificultades, saborea como posibilidad una adecuación con la realidad que le lleva a sentirse «bien» en el mundo, aún contando con las dificultades, y que también explica ese sostenido optimismo estético de una labor de re-crea-

⁶⁴ Cf. F. GARCÍA, «Introducción» en *Obras (Poesías...)*, o.c., 1400.

⁶⁵ *Obras (Nombres...)* o.c., 658. En el transfondo resuena un mundo en el que la imagen no representa a la cosa, sino que es la cosa misma (cf. E. CASSIRER, *Sprache und Mythos*, Leipzig, 1924, 63); un mundo mítico en el que resuenan los ecos de un pensar «animista» que cree que «todo tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene»; en J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio... II*, o.c., 143 y también, J.C. RODRIGUEZ, «El animismo religioso: Fray Luis de León», en *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, 1974, 243-254. Clausurado el mundo mítico, aparece el mundo del concepto y de la idea en el que el Ser viene a «llenar el hueco de lo que se había ido: un mundo cuya decisiva realidad eran los dioses»; en J. ORTEGA Y GASSET, o.c., 146.

⁶⁶ A. CANTIMORI, *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, 1984, 243.

⁶⁷ Una excelente presentación de esta problemática puede verse en A. UNA JUAREZ, «Antigua et medievalia. Sobre el significado teórico del platonismo en la historia del pensamiento», en *La Ciudad de Dios* 203 (1990) 377-408.

ción.⁶⁸

La «retirada al interior» de Fray Luis se explica como espera latente del acontecimiento de la inspiración –momento creador de la «escucha»– que en el lenguaje poético alcanza su virtualidad expresiva en la belleza, colofón de una palabra en la que late la verdad y el bien.

Pero, ni siquiera en esta situación, la razón sobra⁶⁹; el entendimiento hace de escalera de un decir que continuamente va más-allá de lo dicho. Ahora bien, es un decir que no se convierte en delirio, gracias a su sujeción a la palabra que por más metafórica que sea, contiene en ella ese «arcano» que prohíbe el desvarío o la locura, posibilitando, en cambio, el reposo y la paz.⁷⁰

¿Qué mejor cosa puede hacer el hombre –portador de la palabra y usufructuario de la inspiración– que pensar lo primigenio?; y ¿qué mejor cosa para expresarlo que la poesía? Pero, entonces, ¿no será que queriendo hacer filosofía, se termina por hacer literatura? Todo lo contrario, en una situación así, es «cuando algo que se da como literatura resulta que es filosofía»⁷¹; pues sólo el alma purificada puede ser presa del «furo» poético y escuchar al dios... que le susurra el sentido.

Ahora bien, reintegrar las cosas a sus nombres no es reivindicar la vuelta a un mundo arcaico; por el contrario, la inspiración exige un continuo esfuerzo para llenar de contenido una palabra que con el paso del tiempo se había convertido en pura formalidad y vaciedad⁷². La «finura» de esa escucha, que de modo genuino traduce la poesía, desborda los límites de un discurso privado e intimista en favor de una significación que transpira universalidad, en la medida en la que la poesía expresa lo que de «eterno, esencial y común tie-

⁶⁸ Cf. E. DE BRUYNE, «El optimismo estético», en *La estética de la Edad Media*, Madrid, 1987, 133-140.

⁶⁹ Para un estudio de la inspiración y del lugar de la razón o entendimiento, cf. C. RODRIGUEZ, «Entre dos luses (Fray Luis de León y Luis de Góngora)», en *Religión y Cultura* 5 (1929) 238-255 y 6 (1929) 14-31 y 187-197. Bien es verdad que la intuición tiene una altura cf. *Poesías* (J.F. Alcina), o.c., III (A Francisco de Salinas) 31-35;

«Aquí el alma navega / por un mar de dulzura, y finalmente / en él así se anega / que ningún accidente / extraño o peregrino oye o siente».

⁷⁰ Obras (Nombres...), o.c., 586.

⁷¹ J. ORTEGA Y GASSET, o.c., 143 en nota; también puede verse: E. TRIAS, «Filosofía y poesía», en *Lógica del límite*, Barcelona 1991, 213-223 en donde incide en el símbolo como lugar de los dos: de la filosofía y de la poesía. Ahora bien, cada uno tiene una función distinta; la literatura se remite a ese núcleo simbólico (y conceptual) como transfondo que le permite soportar y sostener una trama argumental narrativa o un uso figurativo (metafórica, metonímico...) del lenguaje (...). la filosofía «destaca la clarificación conceptual (relativa) del núcleo simbólico del logos...» (p. 215). Un análisis filosófico de la obra literaria sobre la base de una serie de categorías, es el que lleva a cabo J.D. García Bacca, *Sobre El Quijote y Don Quijote de la mancha. Ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona, 1991. (El estudio de los categoriales señorío, salero, raciocinancia y **corazonada en Fray Lui**; puede verse en las pp. 475-479.)

⁷² Ver sobre todo *las dedicatorias de los Nombres* y del libro de Job (Obras, o.c., 385-391, 513-516, 655-659 y 815-818). En todas ellas se manifiesta su talante moralizador frente a un mundo desorientado, que vive de lo exterior, cf. J.F. ALCINA, o.c., 46 y que incluso se trasluce en la distinción que hace entre dos tipos de poesía: la poesía moral, que es la buena; y la tradicional -poesía amorosa- que es la falsa.

nen todas las almas⁷³. Ella es la que mejor traduce ese «fondo de humanidad» en el que resuena el eco de una voz venida de lejos, de la otra orilla que mí mismo.

Por eso, la verdad generada aquí es una «verdad intempestiva»⁷⁴ por cuanto el sujeto no tiene la medida de esa verdad; se dice por sí misma con una contundencia que no es posible desoír o reducir. En realidad, es una verdad expuesta, desnuda, que no sabe de prudencia y de caución⁷⁵; es desmesura en la que se muestra lo humano más humano como aquello «moralmente protegido», pero no exento de rapiña, ni de manipulación; y, sin embargo, es verdad comprometida de un sujeto inmerso en el mundo, que sabe como nadie de sufrimientos... sin otro apoyo fuera de sí, como sugiere Macrí, «para vencer el complejo de hombre miserable y orgulloso ... y sentir así y protestar con violencia la propia dignidad del «vir iustus»⁷⁶. Por ello, al final, es una verdad que no cabe en ningún SISTEMA; como mucho es camino –método– por el que recorrer y re-crear, a la luz de las antorchas ya encendidas, una experiencia vivida real y verdaderamente.

Y es que, de la misma manera que la sociedad tenía que «leerse» desde el respeto y el cuidado pero también desde la transgresión, la labor de interpretarse a sí mismo en ella, incorpora ese «plus» de significado que la palabra manifiesta y que el hombre no puede dominar. Por eso, en ambos, la armonía y la paz, auténticas coordenadas del universo luisiano, en nada ocultan una interpretación personal y social que roza los límites de lo establecido y se sitúa justo allí donde «lo moral» –bien que teñido religiosamente en Fray Luis– manifiesta su textura dramática, agónica pero también fantástica, en la misma medida en la que testimonia «lo humano más humano» en lo que consiste la sabiduría, como conocimiento de lo que es más conveniente para el hombre.

Un saber así, inspirado, está obligado a decir «lo inefable» de una experiencia pegada al suelo⁷⁷ siempre contradictoria, inmersa en un conflicto de interpretaciones. Poder salir de esta situación exigirá un replanteamiento de

⁷³ F. BLANCO GARCÍA, «Fray Luis de León. Obras poéticas» en *Religión y Cultura* 2 (1928) 419.

⁷⁴ Tal vez aquí puede verse el trasfondo de lo que J.L. Abellán ve como uno de los rasgos de la síntesis en la que cristaliza un movimiento reformista, a saber, la formación de una conciencia disidente (J.L. ABELLÁN, *El erasmismo...* o.c., 34).

⁷⁵ Esto es algo que los comentaristas de Fray Luis le achacan, cf. M. GUTIÉRREZ, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid, 1891, (1ª ed. 1885), 483 y C. MUÑOS SAEZ, «Prologo», en FRAY A. MERINO, *Obras del P. Maestro Fray Luis de León*, I, Madrid, 1885, IX.

⁷⁶ O. MACRÍ, o.c., 142, subrayado autor.

⁷⁷ P. SAINZ RODRIGUEZ, «Introducción», en A. GUY, *El pensamiento filosófico...* o.c., plantea que la defensa de la lengua vernácula es una exaltación de lo humano «que considera la lengua como un producto natural inherente a cada nación, y por eso mismo respetable y digna de ser amada» (p.37). Pero cree encontrar algo más en la defensa luisiana de la lengua, derivada de su preocupación filosófica, entendida en sentido amplio, por «el problema artístico y ontológico de la expresión...» (p.38) en singular coincidencia con los místicos que han de expresar lo inefable en palabras. «La lucha por la expresión que se da en toda obra artística es la gran agonía de los místicos, a quienes sobre la dificultad común, se les presenta el problema insuperable de explicar lo inefable» (p.42).

la posición del sujeto ante el tema de la vida humana, de sus formas de experiencia y racionalidad, de sus ficciones de libertad, en definitiva, de su argumento vital⁷⁸. Racionalismo fantástico, por tanto, hecho al calor de una hermenéutica que «sabe» de vida y que, consciente de su valía creativa, echa mano de unos discursos fronterizos en los que puedan convivir razón y pasión, ilustración y fantasía, decir y hacer... Racionalismo fantástico del acto creador expresado en las artes como testimonio de lo que de mejor puede convenir y, de hecho, conviene para desarrollar «lo humano más humano».⁷⁹

Hacer filosofía aquí, es situarse en el «límite» como territorio fronterizo en el que cohabitan razón y pasión; el lado de acá y el lado de allá del límite. Territorio, en verdad, moral en el que la verdad de un discurso emerge, no se deduce; se va descubriendo, no se construye.⁸⁰

Que en esta clave interpretativa, el pensamiento luisiano –al margen de su aprehensión religiosa– aparece como exponente significativo de «una manera de situarse frente a la realidad» que da cuenta de esta tensión, nos parece incontestable. El territorio es el mismo; es nuestro territorio. Lo que cambia es el horizonte, es decir, el lado de acá y el lado de allá del límite, que en Fray Luis se canalizan en discursos propios que no privados.

Nadie duda de que un trayecto así sea un camino sinuoso, que ha de hacerse en los «bordes» de lo que hasta ahora la modernidad había pensado⁸¹. En este contexto, el modelo hermenéutico que recoge la urgencia de armonizar tradición e ilustración, autoridad y verdad... asume también la tensión de tener que recorrer un camino en el que confluyen el paradigma de una interpretación vital –lado de acá– en un mundo dislocado, al que, no obstante, se le requiere a salir fuera de sí –lado de allá– para explicar lo que tiene y más le interesa. En este sentido nos parece que la aplicación de la lupa hermenéutica a la obra de Fray Luis, permite acompañar unas perspectivas en las que los humanismos –i.e. las distintas antropologías– se pueden encontrar y mantener, si no un diálogo, sí, al menos, una conversación.

Nos detenemos aquí reivindicando las virtualidades personales e intelectuales del talante hermenéutico de un hombre que mantiene una sincera adhesión a un grupo religioso, con plena libertad y hondura. Talante que requiere, como no podía ser menos, una actitud a la vez abierta y firme y una inteligencia capaz de matices, de crítica y de revisión.

Talante que resiste una re-interpretación del modelo religioso del grupo

⁷⁸ En esta línea se sitúa, a mi entender, la obra de J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, 1991, 16.

⁷⁹ Cf. C. CUEVAS, a.c., argumenta que en Fray Luis «todo se convierte en un saber “encarnado” que arranca de la realidad para redimirse con ella» (p. 39, comillas autor).

⁸⁰ Como se puede apreciar, en abierta oposición a las teorías constructivistas de la teoría moral que arrancan de Piaget y Kohlberg.

⁸¹ Cf. J. Gómez Caffarena, hace una clasificación de tipos de cristianos entre los que se hallan, a su juicio, el imperturbado, el fanático, el escindido, el indiferente, el ecléctico y finalmente el hermenéutico; cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cristianos boy*, Madrid, 1976, 109-121.

en su asimilación personal y –esto es lo complejo y profundo de su postura– que se pretende sinceramente fiel al grupo, a su inspiración original y a su historia, a su autoridad y a su conciencia comunitaria.

Naturalmente, no todos los grupos religiosos son tales que puedan admitir al «hermenéutico» en sus filas; lo serán tanto menos cuanto más se aproximen a la estructura sociológica de «secta» cerrada sobre sí misma.⁸²

La filosofía, por lo que a nosotros respecta, dejará también de ser «secta» cuando con talante hermenéutico logre articular un discurso «liminar» que dé cuenta del acá y del allá; pues la filosofía a fuerza de «radical» no puede permitirse el lujo de dejar fuera nada de cuanto de relevante haya para una interpretación de «lo humano». En ello estamos. Pero esto es ya también un apuesta moral.

(Junio 1992)

⁸² Para esta acepción de «radical» puede verse: J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de Principio...* II, o.c., 125-130. La peculiar interpretación hermenéutica que hemos adoptado privilegia una visión ética, dejando en la penumbra otras que permanecen insinuadas. No podía ser de otra manera dados los límites impuestos. Lo que nos interesaba era destacar la virtualidad moral de un método que, junto a otros, trata de interpretar lo humano. Naturalmente hay más; pues interpretarse, en el sentido de entender o apropiarse de un sentido, no es cuestión solo de lenguaje, sino de condiciones (trabajo, poder...) en la que un sentido se encarna. Pero no deja de ser tampoco y, a la vez, re-interpretación de una historia en la que la humanitas clásica marca un hito en la tarea de pensar la realidad y del pensarse a sí mismo. De ahí, la pertinencia de una visión como la que aquí hemos planteado, en conversación, si bien muy reducida, con la modernidad. En esta perspectiva, caben trabajos como: M. MAGERAS y J. TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, 1990; J. SAN MARTÍN, *El sentido de la filosofía del hombre*, Barcelona, 1988; M. MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona, 1987 y J. CONILL, *El enigma del animal Fantástico*, Madrid, 1991.