

LA HUELA DE LA ESCUELA TERESIANO-SANJUANISTA EN LOS POETAS CREYENTES DE *ORÍGENES*. (PRIMERA PARTE) AUTOR: AMAURI FRANCISCO GUTIÉRREZ COTO.

A los poetas creyentes origenistas, se le han señalado múltiples relaciones con la espiritualidad y en pensamiento católicos, no obstante nos parece que en los muchos estudios dedicados a estos asuntos aparece una gran carencia. Nos referimos obviamente a la escuela carmelitana descalza.

Los primeros nexos de la poesía de los escritores creyentes de *Orígenes* con la espiritualidad carmelitana reformada aparecen en Lezama quien traza un conjunto de motivos sobre los que después volverán el resto de los escritores del grupo. Tal parecería que estos temas formaron parte de la cultura transmitida como oralidad entre estos autores. Es posible hallar coincidencias que nos permiten trazar las coordenadas de alguna conversación ya olvidada de estos amigos sobre el tema de la espiritualidad carmelitana reformada que con los años se fue transformando en la génesis de teorías y referencias críticas.

Parecería poco riguroso lanzar la hipótesis de reconstruir una charla entre amigos pero, una vez que analicemos más detenidamente los diálogos intertextuales de los poetas del grupo sobre la mística española, veremos que no es una hipótesis muy descabellada reconocerle, al menos, una función importante a la oralidad como fuente de influencias estéticas dentro de estos escritores.

Entre los poetas creyentes, existe un numeroso conjunto de textos cuyo asunto es la espiritualidad carmelitana reformada, los de mayor interés son:

- Las notas en *Primer Diario* de José Lezama Lima del día 25 de enero de 1940 que parecen completar sus ideas sobre San Juan de la Cruz del ensayo "El secreto de Garcilaso" publicado en *Verbum* en 1937.¹
- Las notas en *Primer Diario* de José Lezama Lima de los días 14 y 15 de febrero de 1940 que parecen completar sus ideas sobre Santa Teresa de Jesús y el Libro de la Vida.²
- En 1941 apareció un soneto "A Santa Teresa sacando unos idolillos", con una cita del Libro de la Vida, en *Enemigo Rumor*.³
- El corto ensayo de Ángel Gaztelu "San Juan de la Cruz" de 1943 que apareció en *Nadie Parecía*.⁴
- El comentario sobre San Juan de la Cruz inserto en el ensayo "Experiencia de la poesía" de 1944.⁵

¹ Lezama Lima, José. *Diarios*. Ed. Era, México D.F., 1994. pp. 35-36.

² Lezama Lima, José. *Diarios*. Ed. Era, México D.F., 1994. pp. 36-38.

³ Lezama Lima, José. *Poesía Completa*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1985. p. 59.

⁴ Gaztelu, Ángel. "San Juan de la Cruz". *Nadie Parecía*. No. 6, feb., 1943. pp. 6-7.

⁵ Vitier, Cintio. *Obras I*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1997. pp. 34-36.

- Los comentarios sobre San Juan de la Cruz en el ensayo "Sierpe de don Luis de Góngora" aparecido en *Orígenes* en 1951 y después recogido en *Analecta del reloj* en 1953.⁶
- El corto ensayo "El no rechazar teresiano" que recogió en *Tratados en la Habana* (1958) pero que realmente fue publicado por primera vez en el *Diario de la Marina* el 4 de octubre de 1955, es un exquisito recreo de una entrevista entre el Rey de España y La Santa durante los tiempos difíciles de la fundación de la descalcez.⁷
- El soneto dedicado a San Juan de la Cruz por Ángel Gaztelu en *Gradual de Laudes* en 1955.⁸
- El comentario sobre San Juan de la Cruz y Fray Luis de León en el ensayo "Esta tarde nos hemos reunido" que fue fruto de una conferencia pronunciada en el Lyceum y que apareció publicada por primera vez en la *Nueva Revista Cubana* en 1959.⁹
- El ensayo de Cintio Vitier sobre Santa Teresa de Jesús escrito alrededor del mes octubre de 1966.¹⁰
- La contratapa de Eliseo Diego de *Visitaciones* en 1970 de Fina García Marruz donde considera a San Juan de la Cruz como mayor maestro de poesía hasta José Martí.¹¹
- Los poemas "En Ávila", "Dulce Ávila" y "Teresa y Teresita" que aparecen en *Visitaciones* de 1970 por Fina García Marruz.¹²
- El poema "La hoja" sobre Santa Teresa incluido en la novela *Los papeles de Jacinto Finalé* de Cintio Vitier en 1984.¹³
- El ensayo de Cintio Vitier sobre San Juan de la Cruz, en realidad se trata de una conferencia leída el 12 de diciembre de 1991.¹⁴
- El poema de Cintio Vitier a San Juan de la Cruz en *Nupcias* en 1993.¹⁵

Ninguna de las múltiples escuelas que conforman la espiritualidad católica logra la presencia que tiene la carmelitana española dentro de la obra de estos autores. Se puede discutir acerca de la influencia o no del tomismo en sus textos y hasta es probable hallar, incluso, algún vestigio de franciscanismo pero el vigor de lo teresiano-sanjuanista desborda todas las posibles expectativas. No se trata solo de considerar su valor en un orden exclusivamente cuantitativo, lo interesante es ver cómo sirve de substrato para cierta concepción antropológica del artista.

⁶ Lezama Lima, José. *Analecta del reloj*. Ed. Orígenes, La Habana, 1953. pp. 188-214.

⁷ Lezama Lima, José. "El no rechazar teresiano". *Diario de la Marina*, 4 de octubre de 1955, p. 4A.

⁸ Gaztelu, Ángel. *Gradual de Laudes*, Ed. Unión, La Habana, 1997. p. 72.

⁹ Diego, Eliseo. *Prosas Escogidas*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1983. p. 303.

¹⁰ Vitier, Cintio. *Obras 4. Crítica 2*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 2001. pp. 75-91.

¹¹ García Marruz, Fina. *Visitaciones*. Ed. Unión, La Habana, 1970.

¹² García Marruz, Fina. *Visitaciones*. Ed. Unión, La Habana, 1970. pp. 355-356, 380-386.

¹³ Vitier, Cintio. *Los papeles de Jacinto Finalé*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1984. pp. 89-90.

¹⁴ Vitier, Cintio. *Obras 1*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1997. pp. 236-247.

¹⁵ Vitier, Cintio. *Nupcias*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1993. p. 162.

En las revistas literarias que precedieron a *Orígenes* y que fueron animadas por este grupo de poetas creyentes, hallamos un conjunto de textos de San Juan de la Cruz e, incluso, biográficos. Entre ellos están los Avisos y cautelas¹⁶, la Noche oscura¹⁷, poemas¹⁸ y, por último, la evocación de Fray Andrés de Jesús María¹⁹. Estas publicaciones de los fragmentos sanjuanistas tratan de subrayar ciertas aristas del fraile de Fontiveros.

Detengámonos ahora en justificar la significación de lo carmelitano dentro de la oralidad del grupo. Cuesta creer que el interés que presentan Lezama y Vitier en el mismo pasaje de la vida de Santa Teresa sea mera coincidencia y se deba solo a la lectura que este último haya podido hacer del soneto del primero. Una amistad tan intensa y de tantos años no pudo en sus pláticas eludir el interés que despertó el poema de *Enemigo Rumor* en el autor de *Peña Pobre*. Nos referimos al pasaje en que un cura con el que se confesaba La Santa cae embrujado por una mujer a través de un ídolo en el que la monja reconoce al demonio y ayuda al pastor a librarse del hechizo arrojando el ídolo a un río. ¿Acaso Lezama nunca le comentó nada al respecto a Vitier? ¿Quizás ni ya no quede memoria de esas charlas pero no hay dudas de que tan peculiar detalle no debió pasar por alto en tantos años de conversación y e intercambio?

Otra conversación de tema teresiano-sanjuanista que podemos reconstruir es la que, sin dudas, se suscitó entre Gaztelu y Lezama cuando escogían nombre para la revista que sería *Nadie Parecía* y cuyo título toman de un verso de San Juan de Cruz. ¿Quién sabe cuántos otros de los poetas del grupo participaron en este diálogo? ¿Acaso no hubo mucho de programático en esa elección? Se podrían componer varios diálogos pero lo más interesante de todo es establecer qué cuestiones que tocan la poesía se plantearon con tal indagación en esta específica escuela de espiritualidad.

Es necesario aclarar, además, que los nexos de la escuela de espiritualidad carmelitana con el grupo de poetas creyentes trascienden los límites de lo que comúnmente se entiende como influencias literarias. Los cuestionamientos relacionan el hecho artístico con aquella realidad que lo hace verdaderamente un suceso trascendente. No se trata exclusivamente de influencias en imágenes posibles, estilos formales, giros idiomáticos, estructuras compositivas, ideas estéticas o poéticas subyacentes. Se trata de estudiar la predisposición del hombre para abrirse a la otredad, en su sentido más amplio, de aprehender una manera diferente de percibir la realidad tanto profana como sagrada y, por último, de hallar una comprensión holística de su propia función en el mundo.

¿Por qué la poesía es un medio adecuado, propicio para comunicar cierto conocimiento sobre Dios que se adquiere por medio de la contemplación? ¿Existe una diferencia entre el poeta y el místico, en qué reside? ¿Hasta dónde la contemplación como ejercicio de interioridad del hombre le es útil al poeta en la creación de la poesía? ¿Se puede llegar a la poesía sin reconocer de alguna manera a Dios, ya sea rechazándolo o acogiéndolo,

¹⁶ San Juan de la Cruz. "Aviso espiritual". *Clavileño*. Nos. 4-5, nov.-dic., 1942. p. 9.

¹⁷ San Juan de la Cruz. "De cómo la fe es noche oscura para el alma". *Clavileño*. Nos. 4-5, nov.-dic., 1942. p. 3.

¹⁸ San Juan de la Cruz. "Versos". *Nadie Parecía*. No. 1, sep., 1942. p. 1.

es decir, hacer una poesía en las afueras de Dios? ¿La lectura de la poesía como participación de la experiencia del otro es verdaderamente tan rica como se cree? ¿Qué valor tienen las letras dentro del plan salvífico de Dios para el hombre? ¿Qué diferencia al místico del hombre popular, al teólogo del místico y otras distinciones por ese estilo?

Tratemos ahora de trazar un recorrido de la presencia de la espiritualidad teresiano-sanjuanista y sus vínculos con la concepción del hombre como artista de estos poetas creyentes. El comentario más temprano que conocemos de estos autores fue escrito por Lezama a fines de enero y durante el mes de febrero de 1940. El tema de esta inicial referencia fue una de las primeras cuestiones estéticas que inquietó al autor de *Paradiso* y con la que inauguró su prolífica obra ensayística. Se trata por tan de un asunto de enorme significación dentro de sus reflexiones sobre la literatura.

Ya en 1937 había publicado en *Verbum* un ensayo titulado "*El secreto de Garcilaso*", un texto cuya verdadera intención era indagar acerca del secreto de la poesía. La dificultad que plantea la definición de una cuestión tan escurridiza hace que se detenga en uno de "*aquellos que parecen estar más cerca de alcanzarlo*"²⁰. No obstante, a Garcilaso en ocasiones se le escapa el secreto en algunos versos que se alejan de la poesía. Se plantea luego la cuestión de dónde se dispersa el secreto, por qué se esfuma y ahí es donde reaparece San Juan de la Cruz en una función de norma normans, de modelo de modelos. Un grande del secreto falla en algo que el otro logra. Lo que es para el fraile de Fontiveros elegancia en Garcilaso "*araña el oído*"²¹, en qué reside esta diferencia.

Lezama no deja claro por qué la palabra "metidas" en uno suena mal y el otro se desliza tranquila. No ha faltado quien le atribuya como causa de este acomodo que logra el místico castellano a una cuestión exclusivamente de contexto léxico y de hábil articulación de la imagen. Pese a ello es posible hallar otras causas más profundas aunque corramos el riesgo de pecar adhiriéndonos a nuestra filiación de credos. Detengámonos en el estudio que hace sobre la originalidad del lírico toledano.

Un apunte curioso de la indagación lezamiana es que el autor de las *Églogas* "*carece de preocupaciones teocentristas*"²² y esta reflexión la parece apoyar con una cita postmoderna de Azorín, como de costumbre sin una referencia bibliográfica lo que nos ha impedido poder cotejarla hasta el momento, donde este último dice:

"Garcilaso es entre todos los poetas castellanos, el único poeta exclusivamente e íntegramente laico. No solo constituye una excepción entre los poetas, sino entre todos los escritores clásicos de España. En la obra de Garcilaso no hay ni la más pura manifestación extraterrestre".²³

¹⁹ Fray Andrés de Jesús María. "Recuerdos de San Juan de la Cruz". *Clavileño*. No. 3, oct. 1942. p. 1.

²⁰ Lezama Lima, José. *Diarios*. Ed. Era, México D.F., 1994. p. 35.

²¹ Lezama Lima, José. *Diarios*. Ed. Era, México D.F., 1994. p. 35.

²² Lezama Lima, José. *Analecta del reloj*. Ed. Orígenes, La Habana, 1953. p. 9.

²³ Lezama Lima, José. *Analecta del reloj*. Ed. Orígenes, La Habana, 1953. p. 25.

Al parecer la palabra 'laico' está usada aquí en el sentido de que prescinde de la cuestión religiosa y no el sentido que tiene este término ad intra de la Iglesia Católica donde se entiende como un estado para ejercer una misión concreta dentro de la institución. Cuesta creer que en la España de principios del siglo XX, tan tradicional y creyente, Azorín usara la palabra laico como sinónimo de ausencia de lo extraterrestre pero ni modo, así lo recoge Lezama y, si él lo dijo, al menos así lo creía el promotor fundamental de los poetas creyentes de **Orígenes**. Esa distancia entre Dios y Garcilaso se facilitaba por el afán cortesano del poeta quien sin dudas encarnó el ideal renacentista de la época en ese modo de vida. Según Lezama algún poeta contemporáneo dijo: "*si Garcilaso viviera yo sería su escudero*"²⁴.

Regresando a la palabra 'metidas', tal parece que, donde falla el secreto de Garcilaso, es en lo desacralizado del vocablo y, por consiguiente, en el verso de este autor. Existe un fuerte contrapunto entre el misterio divino en San Juan de la Cruz y la imagen plástica de Garcilaso. Ahí, según nuestra opinión, radica el secreto que a Garcilaso se le escapa como arena entre las manos, lo sagrado transfigura los lugares comunes de la poesía en sitios totalmente inéditos. En síntesis, este ejemplo parece poner de realce el valor de lo sagrado como elemento dignificador de la imagen poética y propone al Santo castellano como alteridad necesaria para valorar el hecho lírico.

El segundo fragmento de su **Diario** hace referencia a los orígenes o fuentes inspiradoras del quietismo en la tradición occidental. El hecho de ser esta actitud de relación con el Absoluto trascendente un suceso propio de la civilización oriental no tiene que ser un criterio para atribuirle al quietismo molinesco una influencia oriental. La anterior es la idea esencial de José Ángel Valente. Entre este último y el autor de **Paradiso** hubo un interesante contrapunteo al respecto.

El quietismo es entendido desde una perspectiva más general como la creencia de que la perfección se halla en la inmovilidad y la resignación absolutas del alma a Dios, dejando que el hombre sea asimilado por el espíritu divino. Como tal inacción requiere anular la voluntad humana, entiéndase por ello que todas las acciones, tanto las buenas como las malas, son una limitación para el acercamiento a Dios.

La teoría lezamiana del influjo teresiano en la génesis del quietismo de Molina no es nada descabellada. Si tenemos en cuenta que la obra, no solo la escrita por supuesto, de la Santa de Ávila revaloró para la cultura occidental la vida religiosa contemplativa que se hallaba en un franco declive y que sumado a la crisis interna de la Iglesia Católica trajo, junto con otros factores, lo que conocemos como Reforma protestante. Esa nueva austeridad de la vida religiosa contemplativa que propugna Santa Teresa, con su pretendida vuelta a los orígenes del monacato, mezclándola el eremitismo del peregrino refugiado en el Reino Latino de Jerusalén. La medieval batalla entre sarracenos y cristianos, se trocó en lucha entre católicos y protestantes; y el Monte Carmelo o jardín florido se trocó en palomarcicos de mujeres dedicadas a la oración por la Iglesia. Es lógico que los efectos de este aporte teresiano se hicieron sentir en un nuevo cambio de valoración por parte de la civilización

²⁴ Lezama Lima, José. **Analecta del reloj**. Ed. Orígenes, La Habana, 1953. p. 13.

occidental hacia la vida religiosa de clausura. No es por eso extraño que aparezcan algunos que traten de hiperbolizar la doctrina teresiana, no solo al interior del Carmelo descalzo como ocurrió con la lectura dariana que transformó la sencillez de la Santa en austera severidad, sino también fuera de ella, es decir entre el clero secular, como sucedió con Miguel de Molinos que trató de que todos vivieran una radical entrega a la voluntad divina a la usanza de las más observantes monjas de claustro. Esta última actitud es sin dudas incompatible con la vida secular. Tras eso se esconde una tendencia a considerar la vida religiosa como un estado privilegiado frente a los otros dos que son el clero y el laicado. Lo anterior explica el éxito que tuvo el molinismo ad intra de la Iglesia, a pesar de las condenas oficiales pues el P. Miguel terminó sus días en la cárcel condenado por la Inquisición incluso después de haberse retractado de su doctrina. En Francia, el quietismo de Madame Guyon y del Arzobispo de Cambrai tuvo un nexo más visible con la idealización de la vida religiosa contemplativa como único y más excelso modelo de perfección. Allí los tintes heréticos y las relaciones de estos con la distorsión de las ideas teresianas cobraron una mayor nitidez. Lo anterior, nos deja claro, cómo el quietismo fue también una reacción extrema de la Iglesia en su propia estrategia de Contrarreforma a pesar de que doctrinalmente, según muchos, hizo más daño que bien.

La reflexión precedente no nos debe alejar de nuestra intención primigenia. La de reflexionar sobre la presencia de lo teresiano-sanjuanista en la obra de los poetas creyentes origenistas. No obstante, la pregunta obligada es qué interés puede tener un poeta contemporáneo en la polémica ascética sobre el quietismo. La respuesta podemos hallarla en que este modo de enfrentar la vida no se limitó a un ámbito eclesial y ni se restringió a la dimensión orante de la persona sino que se volvió una cuestión que inundó todos los sitios de la sociedad y todos los aspectos de la vida. El quietismo se volvió un *modus vivendi* frente al cual la intelectualidad tuvo que tomar un partido y discutir. El propio Sartre reaccionó violentamente contra él:

"No puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre lo que será el hombre: [...] en realidad, las cosas serán tales como el hombre haya decidido que sean. ¿Quiere decir esto que deba abandonarme al quietismo? No. En primer lugar debo comprometerme; luego, actuar según una vieja máxima: 'No es necesario tener esperanzas para actuar'. [...] El quietismo es la actitud de la gente que dice: los demás pueden hacer lo que yo no puedo. La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza".²⁵

El compromiso social de la literatura a la usanza de los poetas franceses de la Comuna, Jean-Baptiste Clément o Eugène Pottier por ejemplo, no tiene lugar en un poeta que concibe su *modus vivendi* desde una actitud quietista y ve en ella un útil procedimiento para la construcción de su imagen poética. Lezama era un gran admirador de Miguel de Molinos y, según Ciro Bianchi Ross, la *Guía Espiritual* estaba incluida en su conocido "Curso

Délfico" que elaboró casi al final de su vida y que pensó destinado a los escritores jóvenes como propuesta de lecturas²⁶. Incluso sabemos que trató de conseguir hacia 1975 la edición preparada por José Ángel Valente de la fundamental obra molinista que por diversas razones no llegó a sus manos²⁷. Lo cual revela el interés que tuvo este escritor cubano siempre por el tema.

Lezama matiza su molinismo a través de la fuente teresiana reconociendo el lugar de la voluntad humana en ese proceso de unión con la divina que es un milagro que dura poco, es breve. Sobre la oración de la quietud de la Santa de Ávila aclara:

*"Esta oración de quietud es algo más que una de las formas más seguras de la doctrina de la participación; por ella llegamos a la vinculación total y dulce de que nos habla Pascal. La oración de quietud suelta en el tiempo dos momentos de apetito. A nuestro furor por penetrar la esencia divina, responde el aquietamiento de Cristo, dentro de mí presente. Porque con furor me has buscado, mi manjar tiene que [ser] la victoria y la gloria parece decirnos."*²⁸

La idea anterior tiene para Lezama un visible nexo con el pensamiento de Pascal pero en este tópico nos detendremos en otro momento. Estos fragmentos quedaron incluidos quince años más tarde en el ensayo corto *"El no rechazar teresiano"* lo cual indica el tiempo que el autor maduró esta breve pieza por espacio de quince años.

²⁵ Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Huáscar, Buenos Aires, 1972. p. 28.

²⁶ Lezama Lima, José. *Diarios*. Ed. Era, México D.F., 1994. p. 118.

²⁷ Valente, José Ángel. *"Lezama Lima y Molinos: dos cartas"*. *Voces*, No. 2, Barcelona, s/f. pp. 30-32.

²⁸ Lezama Lima, José. *Diarios*. Ed. Era, México D.F., 1994. p. 38.