

Ediciones Universidad San Dámaso

La poesía de la
contemplación
Relectura de la *Carta*
para Arias Montano
de Francisco de Aldana

José Lara Garrido



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso
Jerte, 10
E-28005 Madrid, 2023

ISBN: 978-84-17561-65-9
D.L.: M-1409-2023

Diseño: Subiela Bernat

Para Adalid Nieves Rojas

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

ÍNDICE

I. Hacia una relectura de la <i>Carta para Arias Montano sobre la contemplación de Dios y los requisitos della</i> . Reflexiones metodológicas y hermenéutica textual.....	11
II. Nueva edición de la <i>Carta para Arias Montano</i> de Francisco de Aldana	75
III. Exégesis de <i>La contemplación de Dios y los requisitos della</i> en la <i>Carta para Arias Montano</i> de Francisco de Aldana.....	97
IV. Referencias bibliográficas y abreviaturas	247

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Hacia una relectura de
la *Carta para Arias
Montano sobre la
contemplación de Dios
y los requisitos della.*
Reflexiones
metodológicas y
hermenéutica textual

Ediciones Universidad San Dámaso

A la altura del presente la cuestión hermenéutica más falta de sentido exegético (y punto de arranque para una explicación coherente del gran poema de Aldana) sería la ya puramente retórica que lanzara el autor de *La realidad y el deseo*. Se preguntaba Luis Cernuda si la *Epístola a Arias Montano* es “lo mismo que son las *Coplas* de Jorge Manrique, obra singular donde queda consignada enteramente la experiencia vital y espiritual de un poeta”. En buena medida, la raíz explicativa de la recuperación de la poesía de Francisco de Aldana que inicié en 1985 con la edición de sus *Poesías castellanas completas*, rechazando cuanto de pulsiones románticas pervivían en los asedios fulgurantes de Cernuda, tuvo como norte que la extraordinaria *Carta a lo divino* iba a permitirme

sistemizar *in ordine* su poesía como ofrecimiento de vía contemplativa y en la exégesis de la alta coherencia formuladora de renunciaciones y anhelos que la singularizan se desvelarán con nitidez las bases de una poética y la compleja cristalización de una cultura como la de Aldana¹.

1 Los fundamentales textos cernudianos sobre Aldana fueron reunidos y comentados por mí en los movimientos iniciales de mi asedio bajo el rótulo “Desde las imágenes del *divino*” en *Poesías castellanas completas*, Madrid, Cátedra, 1985, 15-17, de donde extraigo la cita. Acerca de Cernuda y los fundamentos de su admiración a la *Epístola* aldaniana conviene ahora tener en cuenta cuanto dicen ARMANDO LÓPEZ CASTRO, “Pensamiento y poesía en Luis Cernuda”, en JUAN MATAS *et alii*, *Nostalgia de una patria imposible. Estudios sobre la obra de Luis Cernuda*, Madrid, Akal, 2005, 387-404, y MARÍA ELENA MARTÍNEZ ABASCAL,

No resulta exagerado sostener, por consiguiente, que gracias en buena medida al impacto que la apuesta crítica de Cernuda ha tenido tanto fuera como dentro del mundo académico, hoy nadie discute un puesto de privilegio en la lírica renacentista al poema mayor del *divino* capitán. Altísima valorativa de la que puede ser muestra ejemplificadora cómo Claudio Guillén, al recapitular sobre la epístola poética del Renacimiento, “probablemente el momento más brillante de la historia de este género”, manifestara que la *Epístola a Arias Montano* es “quizá la mejor de las castellanas”². Frente a la elección de Andrada y la *Epístola moral* por quien tuvo en sus manos el poder de seleccionar a su autor entre el elenco de los acogidos a la *Biblioteca Clásica* de la Real Academia Española, Guillén mostró la honestidad y valentía suficientes para seguir defendiendo (aunque en su alegato no falten las fintas y paradojas) que “a mí me interesa y atrae más, intelectual y espiritualmente, se me antoja más rica y singular la *Carta* de Aldana para Arias Montano”³.

“Correspondencias entre la obra de Francisco de Aldana y Luis Cernuda”, en el mismo volumen, 405-420 (aunque algunas de sus concomitancias no pasan de gratuitas suposiciones). Pero, sobre todo, renueva el asedio cernudiano la espléndida exégesis de GIULIANA CALABRESE “*Vuestras palabras me serán espejo. Reflejos neoplatónicos entre Francisco de Aldana y Luis Cernuda*”, en *Studia Aurea*, 12 (2018), 45-66.

- 2 CLAUDIO GUILLÉN, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Tusquets, 1985, 167-169.
- 3 Véase el debate a dos voces, a propósito de la edición de clásicos, en *Ínsula*, n° 576, 1994, especialmente la página 14. En esta diatriba contrastada de *Ínsula* se despeja al menos una de las perplejidades que ha enunciado ADALID NIEVAS ROJAS, admirable estudioso de Aldana y autor del más ecuánime panorama de la crítica sobre el poeta en la “Introducción” al monográfico de *Studia Aurea*, 12 (2018), *Francisco de Aldana: Facetas de su vida y obra*, 7-25. CLAUDIO GUILLÉN responde así al elogio de FRANCISCO RICO sobre la *Epístola* de ÁNDRES FERNÁNDEZ DE ANDRADA: “Te estaba provocando. Pero a mí me interesa y atrae más, intelectual y espiritualmente, se me antoja más rica y singular la *Carta* de Aldana para Arias Montano. Me dijo DÁMASO ALONSO una vez: “Es que chirría, Claudio, chirría, es irregular”. Pero, mira, los grandes poetas se pueden permitir la desigualdad. Solo los poetas menores no están en condiciones de ser desiguales.

Considero necesario recordar algunas cuestiones previas antes de trazar los meridianos y paralelos de mi encuadre. Son a modo de recapitulación sucinta y se centran en la difícil y multiplicada serie de prejuicios que sobre el autor y la obra han venido rodando como verdades inamovibles. Son las piedras miliarias de la vieja —y respetable— crítica que antecede a mi edición de 1985, en la que uno de los mejores aldanistas, con fervor y actividad impagables, ha visto el punto de inflexión hacia la crítica actual. Me centraré inicialmente en las difíciles y enojosas correlaciones de vida y obra, o lo que es igual de supuesta documentación histórica y escritura, descansando en conexiones y homologías inaceptables. Quiero dejar fuera de mi alegato a Antonio Rodríguez Moñino, quien trazó de mano maestra un marco general que puede seguir siendo suscrito hoy:

¿Cómo correlacionar dos orientaciones tan opuestas como lucha y quietud, tierra y cielo, *acción* y *contemplación*? Justamente en esta disparidad es donde vemos la raíz común. Lo fundamental de Aldana no es la vida exterior sino la íntima. Leyendo su obra poética henchida de sutilezas y distingos, de amplias digresiones reflexivas, de laberintos teológicos, de panoramas interiores llenos de detalle y color, se adquiere el convencimiento pleno de que el escritor es ante todo un hombre de contemplación y de emoción filosófico-religiosa. La religión determina su manera de ser y le hace escoger el camino más activo para servirla, que es la defensa del catolicismo contra los poderosos enemigos que lo cercan. Y así, si sus poesías ascéticas expresan el anhelo de un alma empaçada de gusto y sabor divino, las imperiales son la traducción a la

Volviendo al problema del canon, cualquiera coincidiría contigo en el noventa por ciento de tu selección, pero en el diez que resta a mí probablemente me hubiera gustado encontrar a Aldana”.

realidad tangible de lo que había que hacer para contrarrestar el esfuerzo de los enemigos de la Iglesia. Da a Dios lo que es de Dios y al César lo que le corresponde como derivado de la primera restitución. A Aquel toda su intimidad emocionada, su vida interna y espiritual que solo aspira a fundirse en ese conjunto armónico del mundo inmaterial que contempla con el alma; a este la vida temporal puesta al servicio del imperio cristiano universal encarnado en las figuras de Felipe o de Juan de Austria⁴.

La inestabilidad relativa del estatuto del texto, que en otras muchas ocasiones se ha formulado, han venido a obstaculizar la recta lectura de la *Epístola* desde tensiones o conexiones inaceptables entre ficción y figuración. Tensiones de orden heterogéneo, donde la realidad aparentemente inequívoca desde el punto de vista documental se transforma en una forma enunciativa y especificadora de los versos. Se funde y confunde un índice de su ficcionalidad, entendido desde la aparentemente inequívoca apoyatura documental, de modo que la pragmática interpretativa inscribe en el interior de la *Epístola* (en algunos de sus versos) correlaciones con la *realidad histórica* que no pasan de ser invenciones de naturaleza lógico-semántica inapropiadas y hasta imposibles. De entre los repetidos equívocos que han conformado algún tipo de barrera gnoseológica, voy a ejemplificar con uno que, en trabada conexión indiferenciadora entre lo que se deduce de la documentación de archivo y la lectura a ras de letra de determinados versos, ha provocado un cortocircuito exegético

⁴ ANTONIO RODRÍGUEZ MOÑO, "Noticia preliminar" a *Epistolario poético completo*, Madrid, Turner, 1978, 25. Obviamente no todo lo apuntado es igual de certero, pero sí que, en conjunto, constituye una página antidoto de tanto retroaldanismo como cabría espigar, aunque me abstendré obviamente de apuntar nombres y estudios de esa faceta, salvo cuando se integran en alguna cadena de obstáculo permanente para la hermenéutica filológica y el entendimiento literal de la *Epístola*.

que vuelve una y otra vez a aflorar hasta en estudios o ediciones antológicas recientes.

Un benemérito y desigual exégeta —en realidad el primero en consagrar un ensayo completo a la *Carta*— la asimilaba, en sus peores momentos de entusiasta promotor, a una auscultación cargada de términos como “especie de testamento lírico” o “premonición [...] doliente por lo que pudo haber sido a la luz de la muerte del poeta”. “Presentimiento” en el que el crítico imaginaba que la *Carta* “se acerca vertiginosamente a la poesía y dice algo”. Pero, lector hondo a breves ráfagas, Alfredo Lefebvre, a la altura de 1953 se permitía elucubrar con un posible regreso de Aldana a la fortaleza de La Mota de San Sebastián con el cargo de alcaide “como señalan las ediciones de sus obras”: “Cuántas cosas pudo haber pensado entre sus pacíficos deseos de vida contemplativa o por lo menos de simple recogimiento y vida serena”⁵.

Dos años después, en la versión revisada de su tesis doctoral (presentada en 1952), Elías L. Rivers vino a dar aparentemente una contundencia tan explícita como inapelable a las controvertidas y renuentes *adivinaciones* de Lefebvre sobre la *aequalitas* identificadora de fundamentación histórica e ideación poemática. Publicó un documento en que, ocho días después de la fechación poética que cierra la *Carta*, Aldana presentó al rey Felipe II un memorial solicitando el puesto de alcaide de La Mota de San Sebastián. El documento encarrilaba, a juicio de Rivers, una versión que en esencia resultaba reductora y mixtificadora

⁵ ALFREDO LEFEBVRE, *La poesía del capitán Aldana (1537-1578)*, Universidad de Concepción, 1953. No puedo detenerme en todas las elucubraciones sobre el *fatum* premonitorio de la *Epístola* que Lefebvre cree atisbar, en una metalectura entre archirromántica y de presagios adivinatorios, sobre la que denomina “síntesis espiritual y artística del capitán Aldana”. Véanse sin más los apartados sobre “La belleza de lo incabado” (23-25); “Hacia la muerte” (57-64); “El subtítulo del poema a Montano” (93-96); “Proceso de la contemplación divina” (120-130); “Dificultades y esperanzas de la ascensión del alma a Dios” (143-145) y “Ánimo y paisajes” (153-161).

del poema enderezado a Arias Montano, llegando a ver en él que Aldana “ha regresado espiritualmente de la Italia pagana de su juventud y está situado de modo definitivo en la España mística de su madurez”. Rivers transforma la fortaleza de San Sebastián que corona el monte Urgull (obviando que en el mismo autógrafo el poeta soldado pide el cargo “no con el fin de retirarse de las ocasiones [de la guerra] mas para tener lugar de donde salga a ellas”) en un lugar “maravilloso”, trasunto exacto de lo cantado en la *Epístola*: una colina con su impresionante vista panorámica del mar y de la tierra, donde por muchos años hubiese vivido “mirando el protervo mar, los extraños barcos, el estrellado cielo, los huertos que en su colina echaban flor cada año y rendían fruta. Podemos imaginarnos la poesía que allí hubiera escrito en plena madurez”⁶. Desde los versos 304-351, en combinada asociación con la “pintura” del lugar “do con Montano / deseo llegar de vida al hora extrema” (vv. 352 y ss.), supuso el citado aldanista un explícito retrato descriptivo del monte y la fortaleza de La Mota. Y la “contemplación” llegaba a ser exaltada como vehiculación hacia

el Nuevo Mundo, con un tesoro de almas para la Iglesia y de oro y plata para España, igualado metafóricamente a la gracia de Dios, la conquista personal de la santidad: no hay frase que abarque mejor los dos polos del imán teocéntrico que era el espíritu de aquella España.

6 ELÍAS L. RIVERS, “Alcaide de San Sebastián”, en *Francisco de Aldana*, Badajoz, Instituto de Servicios Culturales de la Excma Diputación Provincial, 1955, 106-109, donde publica en facsímil el memorial autógrafo de Aldana y un plano del castillo de La Mota. RIVERS sutiliza que “aquí otra vez parece estar pensando en la muerte: los años que le quedan de vida. Se nota también que defiende Aldana su retrainamiento al servicio de guarnición, haciendo la sutil distinción entre el escaparse de la guerra y el tener hogar propio” (107).

Con esta última cita hemos pasado a la edición canónica de las *Poesías* de Aldana por bastantes años, publicada por el mismo Rivers en 1957, y donde, como si de un axioma se tratase, la *presencia* hipostasiada de Arias Montano en San Sebastián daba cumplimiento literal a la *Epístola* con una comunidad convivencial supuesta de indefinidos, pero —imaginariamente compactos— seguros contornos.⁷

Lo que en principio no pasaba de ser una hipótesis bastante gratuita y hasta inverosímil de un documento oficial escueto proyectado a una supuesta literalidad refleja en ciertos versos de la *Carta*, cuajó de manera tan radical en la crítica de Aldana que anuló de *facto* la parte de avance (aunque desmadejado) que encapsulaba el libro de Lefebvre. Puede ejemplificar ese doble efecto el volumen *Estudios sobre Francisco de Aldana* publicado por Carlos Ruiz Silva en 1981, donde se abandona la exégesis explicativa de la *Carta* y la detección de “todas las posibles influencias que acaso se encuentran en el gran poema”. En su lugar y casi como propósito vertebral de sus páginas encontramos la pregunta sobre si

¿quería Aldana tratar a su amigo con la perspectiva de una actividad a la que sabía era especialmente sensible? Me parece muy posible, pues creo sinceramente que todo lo que nuestro

7 FRANCISCO DE ALDANA, “Introducción” a *Poesías*, ed. de ELÍAS L. RIVERS, Madrid, Espasa Calpe, 1957, XXIV-XXV, “Epístola horaciana a lo divino se puede llamar a la VI dirigida a Arias Montano. En ella como en las epístolas de Horacio se expone una filosofía personal en que se rechaza el mundo de la lucha externa y se propone como ideal una vida sosegada llevada en retiro con el amigo a quien se dirige la carta [...]. La presencia de Arias Montano hace que la epístola no sea un tratado abstracto sino un poema concreto y personal” (XXXIX). “A Arias le había descrito el sitio ideal para esta clase de existencia, una colina cerca del mar con una vista panorámica de los elementos. Sin duda alguna, pensaba en la fortaleza de San Sebastián [...] esperando que Arias Montano abandonara su Peña de Aracena, en Andalucía, y viniera al monte Urgull; viviría luego, ‘contigo en paz dichosa esto que queda / por consumir de vida fugitiva’” (XXV).

poeta escribe a Arias Montano lo concibe en términos no solo perfectamente serios sino perfectamente posibles, es decir, en creencias que podrían convertirse en realidad.

La respuesta es singularmente anonadante y significa *leer* al pie de la letra, pero con fórmula premonitoria, los versos de la *contemplatio*:

Corales, oro, luz, turquesa, arrebol, centella, no puede el léxico ser más incitante, más luminoso, en búsqueda de transmitir al sabio coleccionista la diversidad y belleza de las conchas marinas del Cantábrico. Porque no se trata de una abstracción. Ese lugar, ese mar, esas conchas responden de nuevo a la autobiografía del poeta. O mucho nos equivocamos o Aldana está describiendo a su amigo una vida futura —pero inmediata— en San Sebastián.

No importan ya ni las fechas ni las circunstancias de quien escribe y a quien se escribe, porque Arias Montano tenía su refugio en Arcena, pero

pese a su apartamiento del mundo se quejaba a menudo de las muchas visitas que recibía y que le impedían la concentración en sus obras y en su pensamiento. Tal vez Aldana pensó que San Sebastián sería lugar más aislado y que tendría la seguridad que le otorgaba el mar⁸.

8 CARLOS RUIZ SILVA, *Estudios sobre Francisco de Aldana*, Valladolid, Departamento de Literatura Española, 1981, 237-238. El memorial de Aldana se vuelve a reproducir en facsimilar con la misma transcripción de ELÍAS L. RIVERS (23-25). CARLOS RUIZ SILVA insiste en el “precioso monte Urgull, al pie de la hermosísima bahía donostiarra. Todos estos ensueños, estos amenos paseos en la íntima compañía de Montano, ese mar que “se adornece / casi a música voz suave y pura”, ese recatado silencio, aquellas ansias de la serena contemplación de Dios,

En mi edición de 1985 separé el memorial a Felipe II solicitando la merced de La Mota de San Sebastián y reproduje de nuevo el documento para el trazado de la biografía del poeta, considerando que no tenía nada que ver con los versos de la *Epístola* enderezada a Montano⁹. Lo cual no fue óbice para que en un volumen por lo general ecuaníme y correcto dedicado al estudio de la poesía de Aldana por David Gareth Walters, se llegara a trazar una dicotomía entre las referencias metafóricas al monte y el reflejo en otros versos del supuesto proyecto del *divino* por trasladar al biblista, buscando una sostenida compañía, a la fortaleza de San Sebastián:

There follows a reference to Monte Urgull, the hill site of the fortress of San Sebastian where Aldana was governor at the time of the poems composition. This —the third mountain image— is the location for the last part of the poem which is to consist of a remarkable description of the seashore near the fortress. But there is within this one scene —taken from a real geographic location, not a symbolic one— a significant change of perspective. The last part of the poem suggests a descent from the lofty spiritual heights attained previously and sustained as an image by the persistent allusions the mountain¹⁰.

aquella vida, en suma, reflejo de la deseada perfección, todo se desvaneció muy poco después ante la espantosa realidad de la guerra y de la muerte” (239)

9 FRANCISCO DE ALDANA, *Poesías castellanas completas*, Madrid, Cátedra, 1985, 34-35 y 454-458.

10 DAVID GARETH WALTERS, *The poetry of Francisco de Aldana*, London, Tamesis Book, 1988, 132. Hasta en el excelente asedio de ROSA NAVARRO DURÁN, al explicar cómo “el verso fluye armoniosamente en la conversación con el amigo ausente, se imagina ese refugio en el alto monte y el paseo con Arias Montano hasta el mar”, no deja de anotarse que “seguramente, como dice Rivers, en la mente de Aldana estaría la imagen del monte Urgull, en San Sebastián” —“Las epístolas de Francisco de Aldana: Diversificaciones del canon” en BEGOÑA LÓPEZ BUENO (ed.), *La epístola*, Sevilla, Universidad, 2000, 218—.

No voy a proseguir la estela, que llega hasta el presente, de esta proyección puramente especulativa de la conexión entre un dato histórico y determinada suma de versos de la *Carta aldaniana*. Justamente en las antípodas de este modo de inane arbitrariedad se encuentra, en buena medida, la razón de ser y el equilibrado axis de lo que en este volumen me propongo. Desde Alfredo Lefebvre no se ha intentado siquiera, más que en las notas excesivamente cortas de mi edición de 1985, una hermenéutica de la *Carta para Arias Montano sobre la contemplación de Dios y los requisitos della* que explique con cohesividad y extensión apropiadas el completo discurrir de esta obra maestra, atendiendo al horizonte posible de su contenido doctrinal en todos y cada uno de sus relieves. O lo que es igual, desentrañar la originalidad poemática desde la cadena de símiles y metáforas que iluminan los versos y que anteceden en la mayoría de las ocasiones, son coetáneos en otras o, finalmente, recogen tradiciones multiseculares que afloran en los versos de Aldana. Mi intención es reunir selectivamente, pero a la vez con densidad exploratoria y sin regatear esfuerzos, los sucesivos filones de una documentación cuya exégesis y eslabonamiento ilumine el haz de posibilidades explicativas de todos y cada uno de los momentos y movimientos de la escritura epistolar. Se trata de superar el tópico (en parte mantenido también en mi edición de 1985) de la suma, sin más, de un sustrato platónico (o neoplatonizante) con algunos tratados espirituales circulantes en la época, para pasar a un registro cualitativo bien distinto: manejar sistemáticamente un amplísimo repertorio, acotando con la mayor precisión posible la suma integrativa que en cada momento explanan los referentes doctrinales y las construcciones verbales de los versos de Aldana.

El proceso de indefinición entre propiedad e impropiiedad que recorren los figurantes de la enunciación y recepción a lo largo de la *Epístola* despeja el problema, más nominalista que real, de su ubicación genérica. ¿Epístola horaciana *a lo divino*

(o a lo metafísico), poema doctrinal (“doctrina en versos”) con modelación horaciana o carta-tratado espiritual en verso? La búsqueda de ese espacio originario en Aldana no se deja encarrilar fácilmente, pues la en apariencia extraña anteposición de un *iter* zodiacal y astral expresa bien una distancia que desplaza la conjunción uniforme *de amicitia* de la epístola clásica. Y cambia la comunicación solidaria del proyecto común por un principio de subsidiariedad más propio de la andadura de la carta espiritual. No se trata, sin embargo, de una mera alteración de marcas formales y *dispositio* textual, ni tampoco del moldeamiento original de una materia netamente diferenciada de aquella que acogen la inmensa mayoría de las epístolas renacentistas. En el poema de Aldana el sujeto de la escritura se sitúa, poseído por la nostalgia de esa amigable divinidad solar de influencia benéfica, en la perspectiva de quien realiza un ejercicio de notación cuyo transcurso escruta la mirada del que es, a la vez, maestro y guía. Ejercicio que versa nada menos que “sobre la contemplación de Dios y los requisitos della”.

El “estado perfectísimo de la contemplación” (Granada) o “contemplación quieta” (Laredo) remite a la tradicional equivalencia con la experiencia mística. Experiencia que en tanto que *simplex intuitus veritatis* se distingue de la *speculatio* (Santo Tomás de Aquino) y de la misma *consideratio* (San Bernardo). Aunque se trate de un poema que formula tan solo la aspiración al estado contemplativo, lo hace con una intensidad desiderativa y una tan profunda volición hacia el pacto para su futuro cumplimiento que viene a reinstaurar, contorneándola, la dramática alteridad del texto místico. Si la experiencia mística solo existe en tanto que experiencia interpretada, no cabe duda de que es el lenguaje (y el texto) el que construye la experiencia de la contemplación. Una experiencia que se instaura a través de la enunciación y el contrato figurado mediante una recepción locutiva para tiempos y espacios asimismo figurados (esto es, idealmente trazados y

contorneados). Resulta imprescindible enfatizar el *écart* que la *Carta de Aldana* sostiene con la tradición horaciana y las grandes epístolas morales. La *contemplación* no se queda en materia de contenido, sino que es fuente de complejidad estructural, de densidad y singularidad lingüísticas y de extrañeza en la ideación configurante de la misma coherencia textual.

Se hace preciso invertir el modo de asedio y retrazar la mutación constitutiva del poema desde una hermenéutica que sustente el proceso de aprehensión en el proceso de configuración creadora del lenguaje (que es la materia) contemplativo. Proceso tan elíptico como instaurador de efectos, tan ceñido al repertorio de enunciados matrices, de locuciones y registros eficaces como capaz de invenciones, ya en el plano de la *dispositio* (el proyecto explanado en ejercicio), ya en el de la *elocutio* (el nombrar con desbordada variedad lo innumerable). La analogía, las recurrencias circulares o en espiral, las transferencias ontológicas y sémicas, son formas elementales de una apertura lingüística (y en correspondencia nocional y figurativa) que en la *Carta* alcanza la categoría de prodigio. Pero no debe olvidarse que, como en cualquier poema, la aventura expresiva se cimienta en una profundización del sujeto, que construye de nuevo (y reconstruye) en el punto exacto donde convergen las líneas maestras de una memoria que ha sedimentado las tradiciones *contemplativas*, y donde las formulaciones diversas se ensamblan y unifican por la interiorización (que es propuesta expositiva) de redicción inventiva.

Un proceso hermenéutico que atienda a los conformantes de la *contemplación* nos conduce a las raíces más hondas del poema. El radical poetológico de la *Carta*, mediatizado por la distancia con quien encarna idealmente el ansiado modo de vida contemplativa (vida interior y retiro del mundo), deja al sujeto lírico (conviviendo la *humilitas* intelectual y ascética con el atrevimiento verbal) para fundamentar el pacto transaccional. Tránsito y

pacto entre el *es* y el *debiera ser* que asume los rasgos categoriales y formales de una aspiración tan infinita como concreta.

Frente al estatuto de enunciación y la economía direccional y dialéctica de la epístola horaciana, Aldana inaugura un espacio verbal para la *docta ebrietas* que modifica sustantivamente aquellos. Un espacio de indefinidas certezas sobre el “don de Dios”, de avizoramientos enfebrecidos (“riquísimas conquistas / de las Indias de Dios”) y quintaesenciadas sugerencias que se incrustan en “el profundo” para desterrar las “contingencias” mediante la visión entresoñada del “bien de amores”. Aquí, además, cualquier explicación es insuficiente porque no está cerrado, ni podría estarlo, el sentido mismo de la aventura emprendida. La escritura no atalaya convicciones acendradas de la experiencia; solo la certidumbre interior y la confianza —que es apuesta hasta “llegar de vida al hora extrema”— con el “dotísimo Montano”.

Quien anhela y discurre su anhelo no enseña, sino que, habiendo asumido enseñanzas desde la fe eficiente y adánica de aquel que quiere enderezar la vida “precita”, las desenvuelve en el umbral de un noviciado. Examen ante la notación vigilante del maestro que invierte el prisma común de la *escritura moral* (más específicamente cuando es epistolar) donde el cerrado haz de verdades comunes —ya apodícticas, ya de probada veridicción— se desgrana en la perspectiva de un convencimiento. En la *Carta* el descubrimiento mismo (“do la vista alcanzó”) queda orillado, además de por el arcano que lo limita (y cierra la imaginación y el discurso) en la conciencia asumida de que no se añade nada a quien posee la absoluta primacía (“solo a ti es debido”) al “tratar” de Dios. Si como confesión arrepenida de un estado y aspiración a otro la escritura proyecta voliciones cuyo cumplimiento será efectivo en la apuesta común, su entidad categorial es la del *dictum* posibilista (“decir lo que podría”) cuya certinidad radica en la aquiescencia del guía espiritual.

La modelación entrecortada en el rito verbal —que es materia docta— de orden iniciático, da al poema de Aldana idéntica andadura a la del discurrir bivalente (retiro y contemplación) de su íntimo horizonte de expectativas. Una dinámica de iteraciones cuya estructura no obedece al engarce dislocado de recomienzos, sino a un retrazado en círculos concéntricos, ampliando o reduciendo su radio nocional y afectivo con movimientos pautados de sístole y diástole. Quien ahora escribe ha asumido parcialmente, en la medida de sus fuerzas, aquella parte de la verdad que como ejercicio explana ante la mirada del guía, apelando incluso a su *atentum parare* (“notaste bien, doctísimo Montano”). En tanto que confesión de un estado y aspiración a otro, esa parte permitida del *dictum* (“decir lo que podría / hacer el alma”) cimenta los nexos que comunican el contacto primero y el proyecto futuro desde la permanente comunión espiritual del principiante y el maestro. Así como aquel nunca abandona su condición de reflejo de este, ni puede traspasar sin peligro su limitado saber (“No más allá, ni puedo aunque lo quiera”), el posibilismo del *dictum* radica en la voluntad decidida del principiante, en su inequívoca apuesta, más que en la certinidad absoluta de la doctrina. En cierto sentido el poema entrevera la confesión y el rito verbal de iniciación, siendo espléndida plasmación lírica de un noviciado espiritual que apela, espera y precisa del *certum* del maestro. Salvando la paradoja de autopresentación (“mi vida y nacimiento”) —bien que aplazada a tiempo “más oportuno”— única huella discordante de la retórica epistolar, Aldana adopta un registro modal de subsidiariedad (la sumisión escalar de los nombres, en especial del Aldino pastoril) veteándolo de tensa e intensísima *amicitia*.

El encuadre de la *Carta* de Aldana como una más de la serie de las horacianas ha resultado ser bastante deficiente en cuanto al análisis de su estructura y la disposición distributiva de sus conformantes simbólicos. Un ejemplo extremo, pero significativo por provenir de uno de los estudiosos que mayores y prolongados

esfuerzos ha dedicado al estudio de la *Carta* misma, es la síntesis que presenta Elías L. Rivers, y que por ello me permito extraer con cierta detención:

Aldana se dirige a Montano como a su maestro espiritual describiendo la vida ideal que ahora quisiera llevar [...] en algún sitio escondido cerca del mar, donde la contemplación de las maravillas naturales pudiera llevarlos eventualmente a una unión con Dios [...]. Este poema de Aldana es una versión neoplatónica y cristiana de la epístola horaciana [...]. Después de su salvación y unas frases de admiración personal da a sus lectores unos pocos datos autobiográficos, los cuales se centran en su carrera militar, presentada como un infierno terrenal [...]. Pero luego declara que ha llegado al momento de iniciar una nueva vida [...]. En unos 200 versos Aldana elabora una brillante serie de imágenes que expresa una visión teocéntrica del mundo y una descripción de su anhelado viaje hacia la unión con Dios [...]. El descubrimiento del Nuevo Mundo y la explotación de sus minas de plata y oro se convierte aquí en metáfora de la unión espiritual con Dios. Lo que finalmente lo relaciona todo con la forma epistolar es la esperanza que expresa Aldana de que logre sus deseos espirituales en la compañía de su destinatario Montano [...]. Antes de concluir el poema con una oración por la eterna salvación de Montano, con la fecha al final, Aldana comenta la extensión excesiva de la epístola y promete otra entrega futura¹¹.

11 E. L. RIVERS, "La epístola en verso del Siglo de Oro", en *Draco*, 5-6 (1993-1994), especialmente pp. 21-23. Quiero aclarar que mi hipótesis no viene a negar el género epistolar de la *Carta*, aunque incida en nominarla así para evitar las excesivas predicaciones *in vacuo* sobre el horacianismo de esta. Ya Adalid Nieves Rojas, en unas reflexiones sobre la *amiticia* aldaniana, terminó anotando el "desapego horaciano" que se desprende del poema al referirse al "recíproco amor" como "un amor puramente intelectual pues emana de Dios y hacia él se dirige mediante actitud contemplativa". Y anotaba certeramente cómo "el lugar

El lector queda estupefacto ante esta sinopsis tan inexactamente *scholar* del poema, que encuentra correlato en otras aproximaciones donde el estudioso se empeña en identificar el carácter de epístola horaciana en la asunción de un esquemático modelo de marcas iterativas, de sintagmas formal y funcionalmente cuasi idénticos que distribuirían, pero sin atenerse a la sucesividad y encadenamiento del argumento (*la contemplación de Dios y los requisitos*), una arquitectura nocionalmente desequilibrada. No basta con considerar que esas recurrencias formales están reducidas a partículas preposicionales, en algún momento hasta irrelevantes e inespecíficas como artejos estructurantes puramente sintácticos. Máxime si se predica, por un lado, la arquitectura global del conjunto poemático y, por otro, la falta de dominio que en el plano de la escritura lleva a mixturar secciones de la

de retiro podría estar en deuda con Horacio (*Epist.* I, XI, vv. 8-10) (“La amistad en la poesía de Francisco de Aldana”, en *Studia Aurea*, 10, 2016, pp. 429 y 440). En un estudio verdaderamente magistral, el mismo preclaro aldanista ha agotado la documentación referenciada por todos los estudiosos de Aldana y Montano, trazando de mano maestra el esquema general y varios tramos de las vidas del poeta y Montano. En un manuscrito nuevo, que ahora para en la Universidad de Girona, han aparecido hasta tres documentos desconocidos relacionados con Aldana. Valiosísima, sobre todo, es la carta en que se contienen las últimas palabras de Montano para Aldana. “El apasionado admirador de estas dos figuras —anota con expresividad exultante Adalid Nieves— y de su verdadera y clásica *amicitia* lamentará la brevedad expresiva del bibliista, pero no se olvide que es en esa concisión y sencillez, en ese grano de arena donde puede verse el mundo entero. Escribió Montano: «Si la epístola en verso no fuera para mí era digna de admiraci[on] de todos los buenos ingenios. Sea Dios be[n]<dito por> sus dones y maravillas [...]». Resulta positivo descubrir, además, que Montano leyó la epístola que su gran amigo le había dedicado justo después de que el poeta la compusiera” (“*Para seguir cortes y servir a los reyes de la tierra*”, en *Studia Aurea*, 15, 2021, especialmente pp. 598-602). Véase, asimismo, de Nieves Rojas, “Nuevos datos para la biografía de Francisco de Aldana (II). Primera etapa en Flandes (1567-1571)”, *Boletín de la Real Academia Española*, tomo C, cuaderno CCCXXI, enero-junio 2020, pp. 147-206, con interesantes observaciones sobre las diferencias entre la *Carta* a Arias Montano y el poema *Sobre el bien de la vida retirada*, especialmente en las pp. 177-178.

dicotomía alegorizante central o a sobrepasar con dilataciones doctrinales desacordadas un exceso de materia doctrinal. Es como si la escritura fuera en cierto modo ajena a los *movimientos* de un proceso que, finalmente, está tan planificado como, de forma irregular y arbitraria, aleatoriamente abierto. Los supuestos artejos, si, por una parte, codificarían *a priori* un plan al parecer casi matemático, por otra, dejarían escaparse —a modo de *escritura* libre— la compensación nocional de los puntos y contrapuntos doctrinales. En la explicación como epístola horaciana se produce la paradoja de un discurso desigualmente fragmentado, donde la idea matriz de la *contemplación de Dios* queda desestructurada, sin ordenaciones ni conexiones de orden semántico y simbólico. En diversos momentos las sesiones versales parecen surgir sin atender al metaforismo axial de la escritura, como si se tratase de una pragmática laxa e inoperante, tanto por dilatación de más como por restricciones sumarísimas. Una escritura formulariamente segmentada que en ocasiones hasta transgrede la objetividad direccional de la epístola en su modalidad horaciana, perdiendo el ajuste formulario de esta para sustituirlo por un expediente que deja paso a la irregularidad descompensada, como si se hiciese añicos la cohesividad orgánica del texto en tanto que *carta contemplativa*¹².

12 En particular esta forma de análisis está representada por FRANCISCO JAVIER GRANDE QUEJIGO, “La *Carta de Arias Montano* de Francisco de Aldana, epístola horaciana de *amicitia*”, en JOSÉ MARÍA MAESTRE MAESTRE *et alii*, *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, II, Mérida, Editorial Regional de Extremadura, 2006, 117-135. En menor grado participa de esta arbitrariedad hermenéutica MASSIMILIANO NOTO, “L’esperienza ascetica di Francisco de Aldana: la *Carta para Arias Montano*”, *Annali. Sezione Romanza*, XXVI, 1 (1994), 195-217. Y no deben desatenderse algunas notaciones de ROBERT ARCHER sobre la escritura significativa del poema, según el cual el pasaje final de cierre y despedida guarda una relación necesaria con todo lo que Aldana ha explicado hasta ese momento. El poema “representa” de forma dramática el esfuerzo de Aldana por superar aquellos defectos de su preparación espiritual que estorban el propósito de vida contemplativa. Propone que en la primera sección del poema Aldana describe

Si se procura un cierto giro hermenéutico, abandonando el diseño conjetural absoluto de la epístola horaciana, la *amicitia* aparece subsumida en una escala de subsidiariedades donde se adelgaza, pero no imposibilita, el funcionamiento reglado de una *aequalitas* simbólicamente compleja, donde las marcas estructurales son de diferente cualidad y empaque, viniendo a establecerse una conexión desigual, pero operativa, entre quien escribe (el discípulo y reflejo deseante) y quien recibe la admonición peticionaria (un *magister* de resuelta idoneidad para el encuentro de las “almas”). No rige tanto en el poema la fuga del mundo como el emplazamiento en un espacio de singular y extraordinario perfil, en el que será posible (en teoría como puro absoluto deseante) una forma de vida que se perfila como compartida *contemplatio* divina. Hacia Dios, desde el desvalimiento y en la *demonstración* mística por el principio incommovible en que Dios es centro permanente del mundo en cualquiera de sus dimensiones, fuente de gloria y promesa de gracia fecundante. Es el lenguaje que dice *lo otro*, tangencial en parte y en trabada inducción al mismo tiempo a los hitos de una *amicitia* que modifica en profundidad el modelo horaciano. La arquitectura de un lenguaje propio de los *contemplativos*, que por ello enraízan y recrecen unas variaciones imaginísticas y metaforológicas que dan lugar a un proceso de singular especificidad cuyo horizonte ya no es el horaciano. La nominación de esa fórmula abandonaría el espacio de la tradición

y representa un ascenso espiritual que fracasa al convertirse en un “furor poético” (vv. 259-276), dando un ejemplo dramático de aquella ansiedad espiritual cuyo peligro Aldana mismo había advertido en los vv. 215-219. A continuación, revela a través de dos alegorías, la verdadera amplitud del problema del deseo carnal con que se enfrenta, otro estorbo al ascenso espiritual. Finalmente, el largo pasaje descriptivo es la plena demostración ante Arias de la capacidad del poeta para controlar su ritmo de ascenso, para empezar la primera etapa del viaje hacia Dios, la de la naturaleza contemplando sus vestigios” —“The Overreaching Imagination: The Structure and Meaning of Aldana’s *Carta para Arias Montano*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 65 (1988), 237-249—.

horaciana para acotarse como *epístola contemplativa*, entendiendo por tal la singularidad con que su materia (la *contemplación* y sus *requisitos*) exige una dinámica articuladora sutilmente distinta, además de multiplicadamente diversificada.

Sin reflexionar sobre las consecuencias teóricas de su lectura se aproxima bastante a lo enunciado el excelente ensayo de relectura de la *Epístola* llevado a cabo por Lola González. La *Carta* supondría una búsqueda de la armonía, que tiene su génesis en la soledad como sustento de las dos causas o estímulos del poema: “la aspiración a una vida perfecta y el deseo de contemplación”. En sus diversos epígrafes se sustancia cómo Aldana “irá disolviendo su problema de soledad frente al paso inexorable del tiempo, su atención se dirigirá al origen donde el presente no es caduco instante. He ahí donde se inicia el *éxtasis*, la salida hacia el cielo, hacia la armonía”. Del caos se llega al orden por la doctrina circular que atraviesa el conjunto de las tres partes poemáticas: “relato de la vida del poeta, proceso de la contemplación y descripción del paisaje”. Si por un lado el poeta “concibe el alma como un cosmos de luz y de orden que dignifica al hombre, único medio por el que puede llegar a lo más alto en la contemplación divina”, por otro,

pasa a enumerar los pasos que debería dar para encontrar la orilla de lo infinito [...]. Introducida ya el alma en sí misma, como en el preludio de una gran concierto formado por notas aéreas, el poeta nos hace experimentar los deleites de la vida mística con un gozo indescriptible.

El siguiente término elucidado con singular precisión es el paisaje desde “los elementos estéticos o el poder *evidenciador* de las palabras”.

Esa “vida armoniosa”, ese “nuevo orden no solo viene dado por imágenes” sino también por una serie de fenómenos de carácter estilístico que son puestos de relieve y explican el “tono afectivo” de la *Carta*. Son los conformantes de la armonía de la estructura poética los elementos que configuran la creación de “ese mundo maravilloso, armónico, carente por completo de mutabilidades”¹³.

En pura lógica deducible de la *lectura* propuesta por Lola González una secuenciación que pretenda explicar la *Carta* desde la compartimentación de espacios poéticos impermeables (a modo de secuencias hermenéuticamente cerradas o semiautónomas, con ligazones cuasi arbitrarias entre los puntos de engarce o disyunción) está condenada al fracaso. Por más que por costumbre y economía expresiva se nomine *Epístola a Arias Montano*, hay que sobreponer a ese rótulo y cuanto conlleva de modulación horaciana el primigenio y contundente de *Carta para Arias Montano sobre la contemplación de Dios y los requisitos della*. Un balance sumario de la coherencia metafísica y a la vez metaforológica de la *Epístola* colocaría en su centro ideológico la enunciación de una interioridad deseante. Interioridad cuyo horizonte gnoseológico está situado más allá de la trama particular del encuentro con Arias Montano, en la demostración, conjuntamente con ese primer propósito, de un saber de la doctrina de la *contemplación* divina. Saber que se funde a aquella búsqueda en la mutación cualitativa de la escritura poética con un neto perfil de lenguaje

13 / LOLA GONZÁLEZ, “La *Carta para Arias Montano*. Génesis y análisis de la última actitud estética de Francisco de Aldana”, *Estudios hispánicos*, XVI (2008), 11-31.

He puesto de relieve las perspectivas que están de forma absoluta presentes en mi propio concepto de *carta contemplativa*. Muchas de las afirmaciones que se salen de ese marco relevado por mí no admiten la misma aquiescencia por carecer de sustento hermenéutico coherente, como podrá verse en mi explicación. No obstante, las páginas de esta estudiosa configuran a mi entender la más completa aproximación hasta la fecha de un abandono del corsé de *epístola horaciana* y una lectura literal y en parte coherente del fenómeno místico como espacio de ideación creadora.

no horaciano, de lenguaje *divinal* (*contemplatio Dei*, y *praeparatio* de la misma). Los tercetos dibujan con nítidos argumentos, y como en un sostenido juego de *corsi* y *ricorsi*, la certificación de una existencia que apuesta decididamente por la *contemplatio*, girando su reformulación variada del camino y el encuentro con lo divino en torno al axis matricial de la condescendencia —y aceptación— del magisterio inmarcesible de Arias Montano. Se trata de un propósito que entrelaza inextricablemente lo particular (y sintético) con lo general (y analítico). Pero lo hace de forma siempre entrevista, como entrecortada por el horizonte de un internamiento que baraja el sostenido (y dominante) mundo de las teorías (fragmentaria y calculadamente dispuestas) y el de las aproximaciones de las *personae* (el poeta y discípulo y el biblista y maestro). Un proceso que aparenta la improvisación, pero que en realidad obedece a una dialéctica de convergencias y divergencias, de solicitudes y aceptaciones cuyos formantes, en su alternancia de variaciones y remodulaciones, crean una atmósfera especial.

Aldana logra formular y pedir (pero bajo las especies dominantes de la exposición genérica y las metáforas de la *amicitia*, elevada a una entrega sin fisuras al maestro de la vida contemplativa) una concatenada red de sublimaciones comparativas, que van elevando el valor de quien escribe desde el *desvalimiento* más absoluto al poderío reflejo de lo que aspira a ser, finalmente, un condiseipulado. La serenidad alterna con la exaltación, y el cuerpo terreno es punto de arranque y objetivo final (como medio divino), de forma tan espléndidamente calculada que el proceso de interiorización (las reglas de la *contemplatio*) y el de entrega a la exteriorización contemplativa, se multiplican. Para entonar una polifonía de singular belleza expresiva, donde aflora la naturaleza elevada del ser humano, capaz de recibir la siembra de la gracia para ser conducido a la gloria prometida. Siempre bajo el dictado plural de una naturaleza prodigiosa: *Natura Dei vicaria*.

La organización de la *Carta* de Aldana está configurada por una serie de elementos formularios que segmentan la materia discursiva, disponiendo una serie de marcas de carácter volitivo que van delimitando las diferentes secciones, así como los cambios de asunto o la alocución signada por el receptor al que se apela o comunica el cambio, la derivación o la especificación del contenido. Las fórmulas de arranque iniciáticas conglomeran los imprescindibles nominadores tanto del receptor (v.1) como de quien escribe (v.7). La materia, a su vez, recurre en su primer contorno a una doble declaración atenuada y esencializada en una definición abierta, sobre la que se impone la fórmula del silenciamiento total o parcial. Atañen al “oficio” y situación del locutor: “No digo más sobre esto [...] / y callaré” (vv. 25-27); “Menos [...] en declarar” (vv. 30-31). Frente a ello, el *dictum* se reduce a especificar la edad de quien escribe (“basta decir”: v. 34), aludir a la ruptura con su vida (“me desato [...] / ya rompo”: vv. 44-45) y manifestar su firme compromiso de un cambio absoluto, tanto en la búsqueda de la interioridad como en la huida del mundo (“pienso torcer”, “pienso enterrar mi ser”: vv. 46 y 54). Una elevación en la vida que se desea compartida con Montano (“estarme allá”; “allá verná”; “serále allí”: vv. 56, 80 y 88) y que supone una mejora reiterada (“torno a decir”: v. 98), con el auxilio de “celestiales protectores” (“yendo allá”: v. 115).

Un movimiento sutilmente variado reconsidera la notación ante “Montano” del proceso excesivamente apresurado (“corriendo este gran mar”: vv. 125) para dar paso a un recommienzo detallado (“quiero [...] / muy desde atrás decir”: vv. 128-129). Es el receptor y guía (“Paréceme Montano”: v. 130) el que da explícita aquiescencia a una detallada exposición doctrinal que comienza con “buscar lugar” (en sentido figurado, exponer las condiciones: v. 131) y que se contrapuntea con la secuencia escalar eslabonada de confirmaciones o marcas de delineación doctrinal: “comience a examinar” (v. 135); “ver [...] y diga a Dios” (vv. 139 y 142); “allí

[...] déjese [...] andar” (v. 146); “húndase” (v. 148); “sálgase a ver [...] verase” (vv. 150-151); “conozca [...] y sienta” (vv. 158-160); “enamórese” (v. 169); “Dios de allá le envía” (v. 174); “déjese descansar y verase colmar” (vv. 175 y 178).

Dos articulaciones especificativas reiteran sendas variaciones de la doctrina aquilatada, iniciándose ambas con formas verbales *dicendi*. En la primera, “torno a decir” (v. 181) inicia el movimiento de recreaciones: “de allá [...] espere / sin dar ni recibir” (vv. 183-184); “abra de par en par [...] / aquella [...] hinche el alma” (vv. 187-195); “así que el alma / beba [...] / sin buscalla / que allí” (vv. 214-219). En la segunda, “Digo que” (v. 232), reinicia la exposición desde una perspectiva remodeladora (“ella verá [...] / disponga el alma así / [...] y aquella sacrosanta” (vv. 233-258). Finalmente, un obstáculo determinante expresa las limitaciones tanto por la elevación de la materia como por las condicionantes explícitas de quien escribe: “Más quién dirá, más quién decir agora / podrá” (vv. 259-260); “aquellos (¡qué diré!)” (v. 271); “de aquel gran mundo / tan escondido a las humanas vistas” (vv. 275-276). La visión y la escritura cesan al unísono, conformando un cierre categorial determinante: “No más allá; ni puedo aunque lo quiera. / Do la vista alcanzó, llegó la mano; / ya se les cierra a entrambos la carrera” (vv. 280-282).

Una llamada de atención al receptor inaugura la nueva perspectiva epistolar, al ser este el centro privilegiado de la mirada y el eje de los rasgos metafrológicos que el autor de la epístola consigna en su admirativa visión: “Notaste bien [...] / notaste cual salí [...] ? / Tratar en esto es solo a ti debido [...] / Yo dichoso / si fuese Aldino aquel [...]” (vv. 283-300). Son rasgos determinantes la alegoresis del monte y las propiedades y virtudes comunicativas con aquel que ha de compartir con él su futura vida contemplativa: “un monte dicen”; “pareces tú, Montano, a la gran cumbre”; “el alma que contigo se juntare” (vv. 304, 318 y 333).

Concluye la materia central de la *Carta* con una reversión indirecta al *locus* de la contemplación: “Mas para concluir tan

largo tema / quiero el lugar pintar do, con Montano / deseo llegar de vida al hora extrema” (vv. 352-354). Un panel más amplio se induce como fórmula de alocución directa (“Quiero también, Montano”: v. 364) y se sistematiza en coherente figuración bajo las reiteraciones de una *opsis* martilleante: “dos elementos ver” (v. 367); “ver uno desigual, otro igualado” (v. 370); “verás” (v. 376); “verás” (v. 382); “verás” (v. 392); “ver” (v. 408); “también verás” (v. 415); “verás” (v. 418); “verase luego” (v. 424). El cierre vuelve a la esencia doctrinal del propósito de comunidad contemplativa que ha quedado muy atrás, conformando una abrupta fórmula de redicción a distancia: “En fin, Montano, el que temiendo espera / y velando ama, este prevale / en la estrecha de Dios cierta carrera” (vv. 433-435). La elaboradísima despedida comienza con una *excusatio* retórica que se aprovecha para remarcar también la relación subsidiaria de quien escribe respecto al receptor: “Mas ya parece que mi pluma sale / del término de epístola, escribiendo / a ti que eres de mí lo que más vale” (vv. 436-438). A ello le sigue (*trepidatio materiae futurae*) el aplazamiento de otras singularidades del propósito esbozado de vida contemplativa: “a mayor ocasión voy remitiendo / de nuestra soledad contemplativa / algún nuevo primor que della entiendo” (vv. 438-440). Tras una despedida que configura la contigüidad del propósito, conformando un deseo de parabienes para el autor de la *Carta* y su receptor (vv. 441-446), se concluye con una calculadísima fórmula de cierre. Tras una especie de lema criptosimbólico sobre la gracia divina y la promesa de la gloria (vv. 447-448), se fecha el poema con una perífrasis de rotunda sonoridad y lograda articulación: “De Madrid, a los siete de setiembre / mil y quinientos y setenta y siete”.

Ahondando un grado más en cómo y con qué recursos elocutivos se organiza doctrinalmente la *Carta*, queda de nuevo de forma manifiesta que es el conjunto de categorías, procesos y símiles de la *contemplación* los que disponen la *iunctura* en secciones perfectamente coherentes. Las formulaciones tanto de

la contemplación de Dios como de los requisitos della manifiestan en la *Carta* su pragmática y metaforológica. Es la intencionalidad del sujeto que escribe la que va trazando en los versos las formas de una volición adensada, para el cumplimiento conjunto de lo que en el presente de la escritura es conocimiento doctrinal y diseño de un proyecto de vida en la *contemplatio*. Lo expresan dos formas desiderativas del paradigma verbal: “pienso” (vv. 46, 64) y “quiero” (vv. 127, 353, 364). Se muestra el proyecto en una perspectiva de futureidad, que recoge cuanto se ha especificado en el presente de la escritura (*sobre la contemplación de Dios y los requisitos della*), marcado por la fechación de la misma (vv. 436-437). Ese futuro ardientemente deseado daría sentido (y así lo pretende el eslabonamiento de *ejercicios* que van desde la doctrina general al engarce con los *argumenta* conectados a la escritura) a cuanto queda enmarcado en la fechación concreta de la despedida (vv. 436-437). El mensaje habría de completar su significado en la “consonante respuesta” que Aldana espera que el receptor (*para Arias Montano*) elabore, conjugando, al menos parcialmente, algunas de las variadísimas dimensiones textuales de su *Carta*.

En ese vacío de la *respuesta*, Montano debía hacer efectiva presencia lo innumerable (vv. 286-288), aceptando en diverso grado las confidencias que ahora, en la propuesta del *divino*, no permiten, por causas diversas, hacer efectivos los postulados de la escritura (vv. 31-33 y 439-444). Un vector que apunta ya como constante a ese futuro que el ardiente deseo de Aldana querría indeficiente. Cuando la *contemplatio*, reuniéndolos como maestro (Montano) y discípulo (Aldana-Aldino) en “soledad contemplativa” (vv. 443-444) permita una comunicación directa. O al menos aspirando a que la respuesta (en escritura) dé paso libre al proyecto volitivo en diferente tipo de plenitud: poder cumplir el programa de retiro en esa otra forma superior de vida hasta el último aliento (hasta “llegar de vida al hora extrema”: v. 354). Tras la consignación del deseo de prolongar esa feliz comunica-

ción soñada (“Tú, mi Montano, así tu Aldino viva / contigo, en paz dichosa, esto que queda / por consumir de vida fugitiva”) la escritura define por el sobrepasamiento de los límites su condición epistolar (“Mas ya parece que mi pluma sola / del término de epístola, escribiendo / a ti que eres de mí lo que más vale”: vv. 437-439), induce un aplazamiento de parte de la misma materia para un próximo futuro (“a mayor ocasión voy remitiendo / de nuestra soledad contemplativa / algún nuevo primor que della entiendo”: vv. 437-439) y solicita la permanencia de esa unión entre la parte (Aldana) y el todo junto a la solicitud de que el plano celestial “conceda” al maestro toda su ferviente dimensión peticionaria (“y el cielo cuanto pides te conceda, / que nunca de su todo se desmiembre / esta tu parte y serlo siempre pueda”).

Cierra la carta, antes de los dos versos finales de fechación una última y radical solicitud, que conjunta en el dominio de la “gracia” eficiente a maestro y discípulo (“Nuestro Señor en ti su gracia siembre / para coger la gloria que promete”: vv. 448-449). En toda esta parte final de la *Carta* hay un sustrato categorial y doctrinal que remite a la viva lección cristiana del *Dictatum* montaniano. Una estrategia de cierre textual que intensifica el reconcentrado poder evolutivo de la propia doctrina del maestro. La idea de triunfo y superioridad que mantiene conglomerada la semántica del *praevalere*, magnificando la sola excelencia de quien se atiene al temor-amor de Dios, se manifiesta en la refinada matización del camino salvífico, para el que Aldana traza algunas líneas del itinerario del *Dictatum*. Bajo el ropaje metafórico de raíz evangélica, el sello de la afinidad espiritual se modela con la escueta contundencia de un criptograma cuya clave de cifra está en el tratado de Arias Montano¹⁴.

14 Remito a la extensa demostración que llevé a término en mi estudio “Tratar en esto es solo a ti debido. Las huellas del *Dictatum Christianum* en la *Epístola a Arias Montano* de Francisco de Aldana”, en *Silva. Studia philologica in honorem Isaías Lerner*, Madrid, Castalia, 2001, 371-392. SERGIO FERNÁNDEZ LÓPEZ ha

Un esquema formulario del contenido argumental y argumentativo de la *Carta* no puede ser resultado de una simple lectura lineal de sus versos. Se hace preciso articular y desarticular en diferentes niveles de formulación el multiplicado y estratificado sistema reticular de principios y símiles que operan en el conjunto. Aldana estratifica en diversos niveles de locución en torno a semas motrices un juego de iluminaciones y de efectos semánticos expresivos de la unidad cohesiva y —a la vez— la alteridad con que se explanan los diferentes principios que yuxtaponen, coordinan o subordinan su densidad discursiva. No es por ello aceptable, sin más, la segmentación explicativa en un único recorrido que explicita las secciones poemáticas a modo de una linealidad argumentativa. Porque son muchos y diferentes los enclaves semánticos y metaforológicos que operan en partes poemáticas o series de ellas dispersas en el devenir argumental y argumentativo. Es lo que me gustaría aclarar, tomando como pragmática de lectura y hermenéutica explicativa una serie de realizaciones expresivas que se articulan en el conjunto del poema, organizado como una *summa* cuyas líneas de fuerza van sucediéndose y apoyándose en un concatenado heurístico.

El decir de Aldana multiplica y matiza con complementariedades y subordinaciones argumentativas una totalidad que solo la recta enunciación (entiéndase, la lectura orgánicamente estructurada y sedimentada en la memoria del lector) alcanza a comprender en todos los espacios expresivos, en todas las variaciones y en todas las singularidades de un verbo altamente metafóri-

intentado diferenciar en la *Epístola* el reflejo de una espiritualidad típicamente franciscana que sería común a la familia extremeña del poeta (“Poesía y espiritualidad en Francisco de Aldana. A vueltas con la *Carta a Arias Montano* y más versos sacros”, en *Studia Aurea*, 12 (2018), 67-87). Lástima que todo ello haya que referirlo a la otra rama familiar y no a la del autor de la *Epístola*, según se deduciría de la ejemplar investigación de ADALID NIEVAS ROJAS, “La verdadera familia del Divino Capitán: dos ramas Aldana frente a frente”, *Revista de Estudios Extremeños*, LXXV (2019), 125-150.

zador y, al tiempo, de densificada, pero nunca enigmática ni oculta expresividad. Insisto en que mi lectura quiere tomar distancia con cuantas se fundamentan en localizar relieves y bloques de unidad segmentadora. Frente al señalamiento lineal de imágenes, tonos y principios doctrinales, quiero realizar una serie multiplicada de recorridos que se conjugan hasta hacer de la *Carta* uno de los poemas más hondos y —todavía— enigmáticos del Siglo de Oro.

Para que pueda el lector aquilatar mi *modus operandi* respecto a la fórmula de lectura incompleja (e incompleta) de la obra de Aldana, voy a colocar como término de especularidad exegética el resultado de una de esas lecturas deficientes. Valga la que ofrece un temprano estudioso (y avizorador de tantas líneas explicativas parciales, aunque a veces desorientado —y solitario— lector de la *Carta*): Alfredo Lefebvre¹⁵:

15 ALFREDO LEFEBVRE, *La poesía del capitán Aldana*, cit, 101-102. Explica así su proceder: "Citaremos sucesivamente todos los tercetos. Reduciremos los comentarios en las partes nítidas a lo más indispensable. Es un largo viaje. Mientras no adulteremos el sentido de los versos todo se puede hacer con ellos [...]. Aquí veremos primero qué quiso decir el poeta y por qué y cómo así quiso decir, en la medida en que podamos explicar algo. Más de alguna sorpresa nos encontraremos en esta trayectoria. El ánimo del lector debe, sí, predisponerse a permanecer, de pronto, detenido en alguna estrofa, aunque tenga deseos vivos de seguir el movimiento lírico de Aldana. Esta situación es ineludible si quiere percibir el raro vislumbre del pozo conceptual, desde donde a veces emerge la expresión. No siempre sucede así, pues, a veces, la emoción y el sentimiento tendrán la primacía expresiva y siempre tendremos presente esta viva realidad de Aldana [...]. Este desglosamiento de asuntos [...] facilita la incursión por los 451 versos de muchas figuraciones imaginativas, variados afectos y pequeño universo de palabras engarzadas en tercetos con un historial íntimo que vamos a ver y una elevación de conceptos no frecuente, distinta, por caso, a la que podemos encontrar en un Fray Luis de León".

CARTA DEL CAPITÁN FRANCISCO DE ALDANA PARA ARIAS MONTANO SOBRE LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS Y LOS REQUISITOS DELLA

RELATO DE SU VIDA

1. Invocación a Montano (vv. 1-6).
2. Estado de su alma (vv. 7-42).
3. Propósitos de nueva vida (vv. 43-57).

PROCESO DE LA CONTEMPLACIÓN A DIOS

4. Ideas sobre el destino del alma (vv. 58-66)
5. Aproximaciones a la unión divina (vv. 67-108).
6. Dificultades y esperanzas de la ascensión del alma a Dios (vv. 109-123).
7. Requisitos de la contemplación divina (vv. 124-258).
8. Entusiasmo y limitación del poeta (vv. 259-282).

ÁNIMO Y PAISAJE

9. Elogios a Montano (vv. 283- 294).
10. Aspiración a vivir con Montano (vv. 295-303).
11. Alegoría del monte y los pecados capitales (vv. 304-336).
12. Alegoría del alma y el cuerpo (vv. 337-354).
13. Descripción del lugar de retiro (vv. 355-432).
14. Conclusión y fecha (vv. 433-451).

La complejidad articuladora de la *Epístola* parte de su condición misma de escritura iniciática (e incompleta) desde dos instancias: la apelación implícita que conlleva el género *Carta* como movimiento primero de esa otra estructura que habría de responder a lo explanado por Aldana en la suya, y el autocomentario de lo escrito en diversas facetas de un *dictum* que se realiza bajo el primado de la incompletitud. La escritura se categoriza desde su esencia de material inscripción cuyo ahondamiento pone en peligro metafóricamente al atrevido epistológrafo:

“Mas, ¡ay de mí!, que voy hacia el profundo
do no se entiende suelo ni ribera
y si no vuelvo atrás me anego y hundo.

No más allá, ni puedo, aunque lo quiera.
Do la vista alcanzó llegó la mano,
ya se les cierra a entrambos la carrera”

(vv. 290-296).

La correspectividad entre la visión (o *contemplación* doctrinal de posible inteligencia) y la inscripción en escritura corresponde a un atrevimiento del que Aldana enuncia —y justifica— la calidad icónica, por haberse atrevido a realizar una incursión libre en materia reservada en principio al guía:

“¿Notaste bien, dotísimo Montano,
notaste cual salí, más atrevido
que del cretense padre el hijo insano.

Tratar en esto es solo a ti debido,
en quien el cielo sus noticias llueve
para dejar el mundo enriquecido”

(vv. 283-288).

Junto a ese sobrepajamiento que sobrepasa la licitud con una incursión en el plano del saber magisterial, como su polo poetológico completo se encuentra el registro de una escritura que no puede aspirar al agotamiento de la materia, reservando, al enunciar el límite admisible al género, parte de la misma para un proceso que se abre y enuncia como comunicación compleja:

“Mas ya parece que mi pluma sale
del término de epístola, escribiendo
a ti que eres de mí lo que más vale;

a mayor ocasión voy remitiendo
de nuestra soledad contemplativa
algún nuevo primor que della entiendo”

(vv. 436-441).

Complejidad que venía marcada desde la apertura misma de la *Carta*, pues en la autopresentación de Aldana permanecen aplazados datos esenciales de su biografía para esa “ocasión” ya prevista como un vacío intencional de la escritura:

“Menos te quiero ser ora importuno
en declarar mi vida y nacimiento
que tiempo dará Dios más oportuno”

(vv. 31-33).

En la lógica interna del registro que enuncia el autor de la *Carta* caben diferentes formulaciones de la organización y extensión epistolar. Por una parte, se predica el obstáculo que supone la recta explicación de algún momento particularmente complejo al describir la *contemplatio*:

“Mas quien dirá, mas quién decir agora
podrá los peregrinos sentimientos
que el alma en sus potencias atesora”

(vv. 259-261).

Por otra, se explicita una fórmula conclusiva que termine de definir, con nítido perfil descriptivo, el anuncio de la deseada unión contemplativa con Montano:

“Mas para concluir tan largo tema
quiero el lugar pintar do con Montano
deseo llegar de vida al hora extrema [...].

Quiero también, Montano, entre otras cosas [...].

Bajaremos allá de cuando en cuando,
altas y ponderadas maravillas
en recíproco amor juntos tratando”

(vv. 352-375).

En la fictiva interlocución epistolar, Aldana realiza un ordenamiento discursivo que le permite ir plásticamente acondicionando el orden recto del discurso a su más efectiva enunciación, retrayendo lo ya explicado a la fundamentación óptica metaforizada de un recomienzo. El poeta nos hace ver en ese momento hasta qué punto la instancia interlocutora (Montano) sirve de enlace con el moldeamiento retórico de una explicación de antecedentes en el orden completo y complejo de la doctrina:

“Mas, pues, Montano, va mi navecilla
corriendo este gran mar con suelta vela
hacia la infinidad buscando orilla,

quiero para tejer tan rica tela
muy desde atrás decir lo que podría
hacer el alma que a su causa vuela.

Paréceme, Montano, que debería [...]"

(vv. 124-130).

Junto al proceso mismo de composición (de escritura) del poema unos ejes semánticos y metaforológicos definitorios vienen dados en la escritura epistolar por la relación ideada entre quien escribe y quien ha de recibir la *Carta*. Hay que recalcar cómo Aldana sitúa esa relación privilegiada en un inicial movimiento de autorrechazo desde su situación de "vida temporal" signada por un "oficio", el militar, "que el alma dos infernos da por pago":

"y el rico galardón que se concede
a mi (llámola así) ciega porfía
es que por ciego y porfiado quede"

(vv. 22-24).

Y la denuncia se vuelve crítica, magnificando la autoconmiseración lastimera y la necesidad, obligada para no desviar el curso epistolar, de silenciar el nombre y el fundamento de quien dificulta su propia carrera y alarga así una veta esencial de su sufrimiento:

"No digo más sobre esto, que podría
cosas decir que un mármol deshiciese
en el piadoso humor que el ojo envía,

y callaré las causas de interese,
(no sé si justo o injusto) que en alguno

hubo porque mi mal más largo fuese [...]”
(vv. 25-30).

Este dolorido sentir tiene una representación simbólica más explícita en la lucha infernal que sostiene permanentemente, sin posibilidad alguna de triunfo:

“y con un trago a brazos debatiendo
que al cabo, al cabo, ¡ay Dios! de tan gran rato
mi costoso sudor queda riendo”
(vv. 40-42).

Pero Aldana no se singulariza únicamente más que en lo extremo de su situación. Él y su deseado maestro en la *contemplatio*, Montano, están rodeados por un colectivo denostado y menospreciado, del que manifiesta el necesario alejamiento y hacia el que repite la más directa y dura execración:

“dentro *el infierno del común trafago*
que siempre añade un mal y un bien nos quita”
(vv. 11-12);

“ya rompo a *la esperanza lisonjera*
el lazo en que me asió con doble trato.

Pienso torcer de *la común carrera*
que sigue el vulgo y caminar derecho
jornada de mi patria verdadera”
(vv. 44-48);

“Y porque *vano error* más no me asombre,
[...] pienso *enterrar mi ser mi vida y nombre*,

y como si no hubiera acá nacido”

(vv. 52-55);

“con un piadoso escarnio el *bajo oficio*

burlar de los mundanos amadores”

(vv. 65-66);

“a *do todo exterior derramamiento*

cese, y en su secreto el alma entrada”

(vv. 133-134);

“aquellos nutrimentos divinales,

de la inmortalidad fomentadores,

que *exceden los posibles naturales*”

(vv. 268-270);

“juntamente contigo estar pudiese,

lejos de error, de engaño y sobresalto,

como si el mundo en sí no me incluyese”

(vv. 301-303);

“casi *nuevo lugar del mundo ajeno*”

(v. 312);

“y *desta turba vil que el mundo envicia*

descargado [...]”

(vv. 331-332);

“El alma que contigo se juntare

cierto *reprimirá cualquier deseo*

que contra el propio bien la vida encare”

(vv. 334-336).

La dialéctica del *dictum* complementa el proceso mismo de composición poética conformada por la escritura. La palabra desenvuelve su condición expresiva en el complejo articulado de su efectiva presencia con la negación de su poder, conducida al silenciamiento:

“tan libre di que sin mi daño puede,
hablando la verdad, ser muda el arte”
(vv. 20-21);

“No digo más sobre esto, que podría
cosas decir que un mármol deshiciese”
(vv. 25-26).

Cuanto se dice está bordeando los límites de un silenciamiento necesario ya por causas generales inexpresadas, ya por la posibilidad de aplazamiento que tiene la confesión de la propia vida:

“y callaré las causas de interese”
(v. 28);

“Menos te quiero ser ora importuno
en declarar mi vida y nacimiento,
que tiempo dará Dios más oportuno:

basta decir que [...]”
(vv. 31-34).

La palabra es el fundamento de un *dictum* que se profundiza en complementarias direcciones. Una es la interior y reflexiva (autognosis en la interioridad):

“entrarme en el secreto de mi pecho
y platicar en él mi interior hombre,
dó va, dó está, si vive, o qué se ha hecho”
(vv. 49-51).

Otra es la original manifestación de una ecoicidad que sostiene a modo de réplica el *dictum* humano y la llamada celestial:

“[...] cual Eco, replicando
al dulce son de Dios, del alma oído.

¿Y qué debiera ser (bien contemplando)
el alma sino un eco resonante
a la eterna beldad que está llamando [...]”
(vv. 56-60);

“volver mis réplicas de amores”
(v. 62).

Por su condición natural el *dictum* ha de ser controlado en el proceso de la contemplación, marcado así por un silenciamiento que establece la distancia con la iniciativa que ha de corresponder siempre a la parte divina del encuentro extático:

“Torno a decir que el pecho enamorado
la celestial, de allá, rica influencia
espere humilde, atento y reposado,

sin dar ni recibir propia sentencia,
que en tal lugar la lengua más despierta
es de natura error y balbucencia”
(vv. 179-186).

Y está limitado para captar los profundos sentires y dar cuenta de los “favores” extáticos, marcados así, de hecho, por la inefabilidad:

“Mas ¿quién dirá, mas quién decir agora
podrá los peregrinos sentimientos
que el alma en sus potencias atesora [...]”
(vv. 259-261);

“aquellos, ¡qué diré!, colmos favores”
(v. 271).

La titulación de la *Carta*, refiriéndose a la *contemplación de Dios*, otorga una calidad excepcional a esos términos de su enunciado definidor, que en el mismo texto recoge bajo la variante, que engloba ya la compartida experiencia de Aldana y Arias Montano en el enunciado de una futurible que permite su expansión definitoria, como “nuestra soledad contemplativa” (v. 440). La *contemplatio* queda acotada como un fenómeno de réplica a la llamada divinal:

“estarme allá, cual Eco, replicando
al dulce son de Dios, del alma oído”.

De forma inmediata, los versos que siguen explicitan el fenómeno ecoico como apropiada determinación, cuya lógica experiencial completa el perfil de un modelo corporal y a la vez mitológico:

“Y qué debiera ser (bien contemplando)
el alma sino un eco resonante
a la eterna beldad que está llamando,

y, desde el cavernoso y vacilante
cuerpo, volver mis réplicas de amores
al sobrecelestial Narciso amante”

(vv. 56-63).

La metamorfosis que se ofrenda al contemplativo supone una transformación tan absoluta que lo aproxima a la forma con que, desde el olvido de su condición humana, llega a adquirir la capacidad y el ser cuasi divinales:

“y pasará de vuelo a tanta alteza
que, volviéndose a ver tan sublimada,
su misma olvidará naturaleza,

cuya capacidad ya dilatada
allá verná do casi ser le toca
en su primera causa transformada”

(vv. 76-81).

La sensorialidad en un cruce de correspondencias con los órganos vitales que facultan su variación, para verse sumergida en el “mar” de Dios, prepara una aproximación metafórica sorpresiva, donde el “pensamiento” queda igualmente sepultado en una orquestación de fluencias al asimilarse a un pez:

“Ojos, oídos, pies, manos y boca,
hablando, obrando, andando, oyendo y viendo,
serán del mar de Dios cubierta roca;

cual pece dentro el vaso alto, estupendo,
del océano irá su pensamiento
desde Dios para Dios yendo y viniendo”

(vv. 82-87).

La paradoja del movimiento quieto, a través del símil del círculo y el punto, supone una transformación de distinto orden, pero de idéntica cualidad, operando el cambio del metaforismo anterior en un efecto de detención:

“Serále allí quietud el movimiento,
cual círculo mental sobre el divino
centro, glorioso origen del contento [...]

do llega en tanto extremo a mejorarse
(torno a decir) que en él se transfigura,
casi el velo mortal sin animarse”

(vv. 88-99).

Desde su génesis iniciática (“muy desde atrás”), el discurrir del “alma” que “a su causa vuela” (vv. 128-129) conduce al itinerario explicativo hasta la plenitud inequívoca de la *contemplatio*:

“y poco a poco le amanezca el día
de la contemplación, siempre cobrando
luz y calor que Dios de allá le envía”

(vv. 172-174).

El peso más sustantivo, con mucho, en los versos epistolares recae en el término Dios y en la red densificada tanto de variantes sinonímicas como de expresiones que condensan su proteiforme e inalcanzable omnisciencia y omnipresencia. Desde esta perspectiva el análisis de este radical poetológico precisaría de un asedio monográfico que aquí voy a sustituir por una recolección de las variantes con que aflora su presencia en los versos: “voluntad divina” (v. 4); “tiempo dará Dios más oportuno” (v. 33); “¡ay Dios!” (v. 41); “merced del cielo” (v. 43); “mi patria

verdadera” (v. 48); “dulce son de Dios” (v. 57); “eterna beldad” (v. 60); “sobrecelestial Narciso” (v. 63); “para Dios grato ejercicio” (v. 69); “su primera causa” (v. 81); “mar de Dios” (v. 84); “desde Dios para Dios” (v. 87); “el divino / centro” (vv. 89-90); “dentro el divino piélagos hundida / cese en el Hacedor de ser hechura” (vv. 101-102); “al alcázar subir del alto cielo” (vv. 113- 114); “para subir a Dios” (v. 122); “el alma que a su causa vuela” (v. 129); “encaminando a Dios” (v. 132); “antes que del Señor fuese criada” (v. 136); “y diga a Dios: ‘Oh causa del ser mío’” (v. 142); “en la mayor Natura” (v. 145); “la divina fuente” (v. 148); “línea producida / del punto eterno” (vv. 151-152); “a su fin únicamente amable” (v. 157); “la mano dadivosa / de Dios” (vv. 160-161); “cuán bueno es Dios” (vv. 169-170); “luz y calor que Dios de allá le envía” (vv. 174-175); “alegre pompa / de divino favor” (vv. 178-179); “la celestial de allá rica influencia” (v. 182); “aquella mayor suma Natura” (v. 193); “al supremo obligue entendimiento” (v. 198); “Es don de Dios [...] / divina autoridad” (vv. 208-209); “en los divinos pechos” (v. 214); “de aquel gran mar cubierta ultramundano” (v. 228); “espere a Dios” (v. 234); “de un salido de Dios sagrado Nilo” (v. 240); “disponga el alma así con Dios havello” (v. 253); “y aquella sacrosanta virtud viva, / única criadora y redentora” (vv. 256-257); “de sobrecelestiales influencias” (v. 263); “de las musas de Dios sobreesenciales” (v. 266); “aquellos nutrimentos divinales” (v. 268); “de las Indias de Dios” (v. 274); “en quien el cielo sus noticias llueve” (v. 287); “y en el santo Sión ya trasladadas” (v. 292); “serán temor de Dios” (v. 349); “en la estrecha de Dios cierta carrera” (v. 435); “y el cielo cuanto pides te conceda” (v. 445); “Nuestro Señor en ti su gracia siembre” (v. 448).

Como puede notarse en el texto se produce una densificación de los apelativos y fórmulas metaforizantes de Dios entre los versos 48 y 292 que tiene una explicación casi sumarial: la exposición del “novicio” ante el maestro de la esencia de la doctrina contemplativa. Por ello se produce en ese espacio poético una

casi ausencia del nombre de Montano. Y cuando lo hace es para ratificar o notificar el avance o el atrevimiento mismo de Aldana en esa exposición: “Mas pues Montano va mi navecilla / corriendo este gran mar con suelta vela / hacia la infinidad buscando orilla” (vv. 124-126); “Paréceme Montano, que debería / buscar lugar que el dulce pensamiento, / encaminando a Dios abra la vía” (vv. 130-132); “¿Notaste bien, dotísimo Montano, / notaste cual salí, más atrevido / que del cretense padre el hijo insano?” (vv. 283-285). Esta última cita acoge la vertiente explicativa de Aldana hasta ese momento, por lo que es a partir de ella cuando se inicia la verdadera presencia de Montano en la epístola, desde la alternativa a lo desenvuelto: “Tratar en esto es solo a ti debido / en quien el cielo sus noticias llueve / para dejar al mundo enriquecido” (vv. 286-288). Son cinco las nominaciones de Montano (vv. 319, 353, 364, 442, 463), pero estas se proyectan y explanan en distintas direcciones hasta ocupar el centro neurálgico de esta segunda parte de la *Carta*. A su vez ese papel multiplicado del sabio guía ministerial, de aquel cuya compañía permitirá “gozar cuanto ilustrare / el mundo en ti de gloria y justicia” (vv. 333-334), antes de desenvolverse en distintas formas de encubramiento (como autor de obras que han hecho mudar a las Musas el monte Pindo para trasladarse “al santo Sión”: vv. 289-291; y sobre todo como deseada compañía “lejos de error, de engaño y sobresalto”, en una dicha que diversifica los espacios de convivencia: “Dichosísimo aquel que estar le toca / contigo en bosque, o monte, o valle umbroso, / o encima la más alta, áspera roca”: vv. 302-303 y 295-297). Es la delineación de un espacio particular, montuoso y cercano al mar, a la vez, lo que configura desde “la gran cumbre” la vida en correspondencia armoniosa del deseante Aldino (“¡Oh tres y cuatro veces yo dichoso / si fuese Aldino aquel, si aquel yo fuese / que, en orden de vivir tan venturoso, / juntamente contigo estar pudiese, / lejos de error, de engaño y sobresalto, / como si el mundo en sí no me incluyese!”: vv. 298-303) y del alegorizado

Montano (“Pareces tú, Montano, a la gran cumbre / deste gran monte”: vv. 319-320), hasta la definitiva hilazón plenamente afectuosa en un grado de copertenencia amigable (“Tú, mi Montano, así tu Aldino viva / contigo en paz dichosa, esto que queda / por consumir de vida fugitiva”: vv. 443-444). La segunda parte de la epístola ha hecho evolucionar la semántica onomástica del guía, desde aquel que es solicitado para registrar y dar aquiescencia a la exposición del discípulo que define el complejo perfil de la *contemplatio* a aquel que, como deseada compañía, recupera la excelsitud del inicio epistolar. En este sentido, el apelativo onomástico Montano recobra —y humaniza en la ferviente compañía del poeta— la *salutatio* inicial e iniciática de la *Carta*. Haciendo cumplir la excelencia solar de quien “por voluntad divina” ha recibido el nombre (Arias) que transparenta la primera casilla estelar del astro rey en su eclíptica, “para mostrar que en ti comienza Apolo / la luz de su celeste diciplina” (vv. 54-55).

La *Carta* presenta una cerrada estructura en *rondel* donde el nombre magisterial del destinatario de los versos cumple de forma exacta su condición. Lo que en la perspectiva del locutor (Aldana) supone una transformación absoluta, que invierte su condena confesional del inicio al júbilo del encuentro ideado como parte menor de un todo que es el propio maestro de la *contemplatio*. En principio Aldana se identifica en el extremo opuesto de Montano, definiendo “su vida temporal” en la condición negativa desde el inicio de perífrasis astral, al declarar su edad por un registro selénico (vv. 34-37). Toda la negatividad del “planeta seteno” ha recaído sobre el ser de quien sostiene el discurso epistolar (Aldana, pero innombrado pues la autonominación acudirá al pastoril Aldino): “hombre desvalido y solo” cuya “vida temporal anda precita”, y que se representa como hoja seca arrastrada por el viento (“expuesto al duro hado / cual marchita hoja al rigor del descortés Eolo”). Hasta en el v. 42 se sucede un registro sumarísimo de autocondena de una “vida temporal” que

se define en sus contornos *ad inferos* por la entrega al “oficio militar” (“infierno”, “baja condenación”, “locura” o “ciega porfía”). Ni siquiera la excelencia como alguien tan entregado a ese oficio (su saber del “desenvuelto Marte”, tal que ante él podría “ser muda el arte”), le ha deparado más que una lastimera situación, a la que se suma, colmatando las desdichas, la silenciada y enigmática persecución de un poderoso (vv. 19-30). Nada parecería anunciar que nos encontramos ante una *carta* espiritual, cuya materia central es la *contemplatio*, aunque Aldana induce de variadas formas el cambio que a partir de este momento va a dar su vida. Si hubiese que significarlo de forma sintética bastaría contraponer la imagen de la hoja seca de un existir de desvalimiento y soledad con la nueva recreación ofrendada tras haber obtenido como “merced del cielo” la ruptura del “lazo” en que había sido prendido: “En tierra o en árbol hoja algún bullicio / no hace que, al moverse, ella no encuentra / en nuevo y para Dios grato ejercicio” (vv. 67-69).

Tras el v. 43 la confesión autopresentativa del hombre que se ve asimismo perdido y condenado, gira en un movimiento, a la vez, de interiorización y de ruptura: la búsqueda y el encuentro del hombre interior (“entrarme en el secreto de mi pecho / y platicar en él mi interior hombre”: vv. 49-50) va al unísono de otro itinerario opuesto polarmente a la vida que se repudia y se quiere abandonar (“Pienso torcer de la común carrera / que sigue el vulgo y caminar derecho / jornada de mi patria verdadera”: vv. 46-48). Por vez primera se formula el ideal de una huida del mundo y un internamiento en la experiencia contemplativa (“en algún alto y solitario nido / pienso enterrar mi ser, mi vida y nombre, / y como si no hubiera acá nacido / estarme allá”: vv. 53-56). Se abre así la exposición de la *contemplatio* cuya exégesis es desenvuelta ante el atento escrutinio de Montano, el guía e implícito exégeta de las notaciones detalladas, cuyo directo simbolismo permitirá corroborar el cumplimiento en un futuro desiderativo que el autor de la epístola considera posible (“Oh tres y cuatro veces yo dichos

/ si fuese Aldino aquel, si aquel yo fuese / que, en orden de vivir tan venturoso / juntamente contigo estar pudiese”; “Quiero también Montano, entre otras cosas, / no lejos descubrir de nuestro nido...” (vv. 299-301 y 364-365).

Un componente esencial en el discurso de la epístola es el que contrapone la corporeidad que sustenta la condición humana del animismo que la sublima y conduce a una experiencia de orden nuevo: divinal y resueltamente abierta a la reglada *contemplatio*. La apertura epistolar insiste con un variado repertorio en la condición material de cuerpo humano: “los huesos y la sangre”, “el pecho”, la respiración como signo de vida “en el aire común”, el “costoso sudor” en la alegórica lucha demoniaca con el trago (vv. 13-42). A partir de aquí la epístola conjuga una alteridad alternante donde la realidad corporal opera en direcciones contrapuestas. Sigue siendo obstáculo para la *contemplatio*, aunque “en él se transfigura / casi el velo mortal sin animarse” (vv. 98-99), porque “es bien verdad que a tan sublime cumbre / suele impedir el venturoso vuelo / del cuerpo la terrena pesadumbre” (vv. 109-111). Pero por otra parte es un requisito esencial del existir, sin el que la aventura mística no podría tener lugar, de ahí el sentido de la acción de gracias: “Y diga a Dios: ¡Oh causa del ser mío, / cual me sacaste desta muerte oscura / rica del dar de vida y albedrío”; “Bajada a gobernar la humana vida / dentro la cárcel del corpóreo afeto” (vv. 142-144 y 153-154).

La metaforología corporal interviene en una experiencia cuya complejidad hace que el poeta tenga que acudir a su mediación con diversos términos de la misma, que conforman algunos de los momentos y movimientos más novedosos de su descripción: “Y desde el cavernoso y vacilante / cuerpo volver mis réplicas de amores / al sobrecelestial Narciso amante”; “Ojos, oídos, pies, manos y boca, / hablando, obrando, andando y viendo / serán del mar de Dios cubierta roca”; “Torno a decir que el pecho enamorado [...] / espere humilde, atento y reposado”; “Que en tal

lugar la lengua más despierta / es de natura error y balbucencia” (vv. 61-63, 82-84, 181-186). Dos momentos donde adquiere, finalmente, relevancia la corporeidad son la alegoría del pastor que contempla las alteraciones atmosféricas “debajo de sus pies”, mientras que “en el puro vital, aire sereno / va respirando allá, libre y exento” (vv. 308-311), así como la recreación del mito de Hércules y Anteo, en que aquel luchará con la representación de la parte terrestre “de su rebelde cuerpo, aunque le cueste / vencer la lid por fuerza y por rodeo” (vv. 307-350).

Pero por la cantidad y calidad de sus formantes explicativos podría calificarse la *contemplatio* epistolar como un ejercicio multiplicado del alma, y el poema en su conjunto como una resunta del animismo. En la parte inicial, Aldana explica cómo la “condenación” de su desventurada vida “al alma dos infiernos da por pago”, pudiendo en un plano espiritual equipararse la misma al “interior hombre” (v. 50). Las iniciales explicaciones de la unión contemplativa recogen las figuraciones ecoicas ya consignadas del alma para concluir que “llegada el alma al fin de la esperanza / mejor se moverá para quietarse / dentro el lugar que sobre el mundo alcanza” (vv. 97-99). Tras aludir a los “celestiales protectores” que “para subir a Dios alma sencilla” ejecutarán las suficientes fuerzas (vv. 120-123), el poeta anuncia una retroactiva de su misma explicación para “muy desde atrás decir lo que podría / hacer el alma que a su causa vuela” (vv. 128-129). Uno de los más brillantes pasajes epistolares explica la experiencia interior conducente desde la afirmación divina de la vida al delineamiento del *illapso*:

“A do todo exterior derramamiento
cese y en su secreto el alma entrada,
comience a examinar con modo atento,

antes que del Señor fuese criada
cómo no fue ni pudo haber salido
de aquella privación que llaman nada [...]

Allí gozosa en la mayor Natura
déjese el alma andar suavemente
con leda admiración de su ventura”

(vv. 133-148).

Se trata de una asunción pasiva, que reitera como anclaje iniciático el poder vitalizador de cuanto existe corporalmente en la naturaleza toda (“Enamórese el alma en ver cuán bueno / es Dios, que un gusanillo le podría / llamar a su criador de lleno en lleno” [vv. 169-171]). Las explicaciones subsiguientes van contorneando la impotencia del “alma mejor” para “obligar que en ella gracia influya / el bien que a tanta alteza le sublima” (vv. 199-206), la nutrición del alma “en los divinos pechos” (vv. 214-216) y la comparación que mejora en expresividad figurativa al explicar cómo el “húmedo pescado” queda cubierto por el mar en el registro del alma “alzada sobre el curso humano” (vv. 223-228). Otra serie de notaciones de menor alcance metaforológico insisten en el “sosiego” del alma a la espera de Dios (vv. 232-233), la necesidad de descender “de su presunción” (vv. 253-255) o la definitoria contundencia con que se apuntan “los peregrinos sentimientos / que el alma en sus potencias atesora” (vv. 260-261).

La conformación de las metáforas y traslaciones de símiles se efectúa en la *Carta* a través de la dialéctica de los elementos que configuran el universo. Son estos los que, ya en su manifestación fenoménica, ya en el conjunto de contraposiciones, complementariedades, remansamientos o luchas, establecen el devenir explicativo. Las variaciones combinatorias de los elementos, además de su metaforismo singular, en ocasiones lógicamente

dilatado, construyen una arquitectura de fluencias que constituye el basamento, en buena medida, de la dinamización exploratoria que el poeta emplea como una rica cantera de recursos. Así aparecen: *el aire* (“descortés Eolo”: v. 9); “en tierra o en árbol hoja algún bullicio” (v. 67); “suele impedir el venturoso vuelo / del cuerpo la terrena pesadumbre” (vv. 110-111); “y en el puro vital aire sereno / va respirando allá, libre y exento / casi nuevo lugar del mundo ajeno” (vv. 304-307); *el agua* (“en el piadoso humor que el ojo envía”: v. 27); “serán del mar de Dios cubierta roca” (v. 84); “húndase toda en la divina fuente” (v. 148); “ella verá con desusado estilo / toda regarse” (vv. 238-239); “verás por las marítimas orillas / la espumosa resaca entre el arena” (vv. 376-377); *la tierra* (“pero con todo llega al bajo suelo”: v. 112); “pues la impotencia misma que la tierra / tiene para obligar que le dé el cielo” (vv. 199-200); “no tiene que buscar los resplandores / del sol quien de su luz anda cercado, / ni al rico abril pedir hierbas y flores” (vv. 220-222); “contigo en bosque, o monte, o valle umbroso / o encima la más alta, áspera roca” (vv. 296-297); “un monte dicen que hay sublime y alto / tanto que al parecer, la excelsa cima / al cielo muestra dar glorioso asalto” (vv. 304-306); “podrá luchar con el terrestre Anteo / [...] y casi vuelta un Hércules celeste / sopesará de tierra ese imperfeto” (vv. 337-340).

No hay ni una sola metáfora que exclusivamente se fundamente en el elemento *fuego*, núcleo irradiante para diversos contrastes y matizaciones: “no, como el pece, solo exteriormente, / mas dentro mucho más que está en el fuego / el íntimo calor que en él se siente” (vv. 229-231); “pues no tan presto pasa / el sol por la región del aire abierta, / ni el agua universal con menor tasa / hinchió toda del suelo alta abertura, / bajando a la región de la luz escasa” (vv. 188-192); “verás encaramar la comba cresta / del líquido elemento, a los extremos / de la helada región, al fuego opuesta” (vv. 418-420). Aldana sabe sacar una esplendorosa variedad de contrastes entre los elementos y sus diversos confor-

mantes figurativos: “cual gota de licor, que el rostro enciende, / del altísimo mar toda absorbida, / mas como el aire en quien en luz se extiende / [...] que juntos aire y lumbre / ser una misma cosa el ojo entiende” (vv. 104-108); “desde la tierra alzar graves vapores / a la región del aire allá eminente” (vv. 119-120); “por quien de Pindo las hermanas nueve / dejan sus montes, dejan sus amadas / aguas” (vv. 289-291); “sin que le impida el desmandado viento, / el trabado granizo, el suelto rayo, / ni el de la tierra grueso, húmido aliento” (vv. 313-315); “no busco monte excelso y soberano, / de ventiscosa cumbre [...] / menos profundo, oscuro, húmido valle” (vv. 355-358); “Dos elementos ver, uno movido / del aéreo desdén, otro fijado, / sobre su mismo peso establecido; / ver uno desigual, otro igualado, / de mil colores este, aquel mostrando / el claro azul del cielo no añublado” (vv. 367-372).

Dada la condición solar de Montano, implícita en el *iter* zodiacal de su nombre (“para mostrar que en ti comienza Apolo / la luz de su celeste disciplina”), no resulta extraño que Aldana privilegie la presencia y las explicaciones de fenómenos, así como de símiles que tienen como eje articulador al astro rey:

“mas como el aire en quien la luz se extiende
el claro sol, que junto aire y lumbre
ser una misma cosa el ojo entiende”
(vv. 106-108);

“puede del sol pequeña fuerza ardiente
desde la tierra alzar graves vapores
a la región del aire allá eminente”
(vv. 118-120);

“abra de par en par la firme puerta
de su querer, pues no tan presto pasa

el sol por la región del aire abierta”

(vv. 187-189);

“no tiene que buscar los resplandores
del sol quien de su luz anda cercado [...]”

(vv. 220-221);

“[...] gozar cuanto ilustrare
el sol en ti de gloria y justicia”

(vv. 332-333);

“en quien hiriendo el sol con luz serena,
echan como de sí nuevos resoles
do el rayo visüal su curso enfrena”

(vv. 379-381).

De igual forma la epístola conglomerada y diversifica una panoplia de efectos lumínicos, que sirven tanto para expresar diversas intensidades de la *contemplatio* en sus momentos más plenos, como para acoger las maravillas marinas con que Aldana fomenta la ilusión de Montano para un convivir “en paz dichosa” y con “muerte de la misma pesadumbre”. El proceso de acercamiento axial a lo divino, propio de la experiencia contemplativa, se conduce como término de dinamicidad y, a la vez, unción marcada por una deslumbradora *humilitas*:

“Recogida su luz toda en un punto,
aquella mirará de quien es ella
indinamente imagen y trasunto,

y, cual de amor la matutina estrella,
dentro el abismo del eterno día,

se cubrirá toda luciente y bella”

(vv. 241-246);

“Todo es tranquilidad de fértil mayo,
purísima del sol templada lumbre,
de hielo o de calor sin triste ensayo”

(vv. 316-318).

A su vez la sorprendente hermosura de ciertos animales marinos recurre a un riquísimo tornasolado de luminosidad, con efectos de contraste y multiplicada variación conjugada en colores y matices:

“bruñir mil blancas conchas y lucillas,

en quien hiriendo el sol con luz serena,
echan como de sí nuevos resoles
do el rayo visual su curso enfrena.

Verás mil retorcidos caracoles,
mil bucos istriados, con señales
y pintas de lustrosos arreboles:

los unos del color de los corales,
los otros de la luz que el sol represa
en los pintados arcos celestiales,

de varia operación, de varia empresa,
despidiendo de sí como centellas,
en rica mezcla de oro y de turquesa”

(vv. 378-390);

“[...] y la purpuria
venera, con matices luminosos
que acá y allá del mar siguen la furia”
(vv. 406-408);

“[los peces] con agalla purpurina
de escamoso cristal todos cubiertos”
(vv. 413-414).

Resultado de todo ello es que en la epístola se conjugue toda una poética de la mirada, constituyéndose a modo de visión que privilegia como sentido el ojo y como efecto el correlato multiplicado de varias formas del verbo *ver*. Como polo negativo, pero también de valoración semántica en el mismo campo nocional, aparecen la ceguera o la ocultación:

“a mi (llámola así) *ciega porfía*
es que por *ciego y porfiado* quede”
(vv. 23-24);

“espere a Dios, cual ojo que cayendo
se va sabrosamente el sueño ciego”
(vv. 233-234);

“¡Oh grandes, oh riquísimas conquistas
de las Indias de Dios, de aquel gran mundo
tan escondido a las humanas vistas!”
(vv. 275-276);

“*Do la vista alcanzó* llegó la mano;
ya se les cierra a entrambos la carrera”
(vv. 281-282);

“en quien hiriendo el sol con luz serena,
echan como de sí nuevos resoles
do el rayo visüal su curso enfrena”

(vv. 379-381).

En la cima de la sensorialidad seriada corresponde a los ojos el inicio (y por tanto el centro motriz) al describir la *immersio muda in Deo*:

“ojos [...] y viendo,
serán del mar de Dios cubierta roca”

(vv. 82-85).

Y es justamente la limitación visual lo que posibilita una de las fórmulas explicativas de la unión de elementos constituyentes del *illapso*:

“mas como el aire en quien en luz se extiende
el claro sol, que juntos aire y lumbre
ser una misma cosa el ojo entiende”

(vv. 106-108).

Por una parte, dada la negación distintiva de una experiencia visual, cuando la luminosidad brilla en todo su esplendor:

“No tiene que buscar los resplandores
del sol quien de su luz anda cercado”

(vv. 220-221).

Por otra, con el efecto visual plenario de una luminosidad reconcentrada, que viene definida por la mirada de capacidad eficiente capaz de soportar la propia *imago* divina:

“recogida su luz toda en un punto
aquella mirará de quien es ella
indinamente imagen y trasunto”

(vv. 241-243).

La poética epistolar, por ello, adopta una conformación identitaria entre aquello que puede ser experimentado como ideación contemplativa y su efecto de transcripción en escritura:

“do la vista alcanzó llegó la mano,
ya se le cierra a entrambos la carrera”

(vv. 281-282).

Todo ello visualizado desde la inicial *immersio* en el mar divino a la completa satisfacción de los regalos místicos:

“y verase colmar de alegre pompa
de divino favor [...]”

(vv. 178-179).

Ya con anterioridad subrayé como red nocional de la estructura de la *Carta* la reiteración verbal de la mirada y las formas y fórmulas de una sensorialidad que privilegia los términos iterativos de “ver”, “verás” y “verase”. Se presta esta constitución repetitiva a la inmediatez y fluencia que toda *opsis* trae consigo. Aldana consigue con ello embellecer la *varietas mundi* del espectáculo que tiene como objetivo de la mostración la reconcentrada lectura de Arias Montano:

“Verás mil retorcidos caracoles,
mil bucios istriados, con señales
y pintas de lustrosos arreboles:

los unos del color de los corales,
los otros de la luz que el sol represa
en los pintados arcos celestiales,

de varia operación, de varia empresa,
despidiendo de sí como centellas,
en rica mezcla de oro y de turquesa.

Cualquiera especie producir de aquellas
verás (lo que en la tierra no acontece)
pequeñas en extremo y grandes dellas”

(vv. 382-392).

Además, el procedimiento distributivo con reiteración y variaciones posibilita conducir su descripción por los términos que expresan las alteraciones del mar, en uno de los pasajes más brillantes de su descripción:

“También *verás* correr por la marina,
[...] la nave [...].

Verás encaramar la comba cresta
del líquido elemento [...].

los salados abismos *miraremos*
entre dos sierras de agua abrir cañada [...].

Verase luego mansa y reposada
la mar, que por sirena nos figura
la bien regida y sabia edad pasada,

la cual en tan gentil, blanda postura
vista del marinero, se adormece”

(vv. 415-428).

Complementariamente es otro elemento, el *aire*, y su conformación como término de los espacios estelares, el que ocupa una iteración metaforológica en la elucidación de la *contemplatio* que sigue en importancia a las experiencias de visualidad. Una de las primeras formulaciones registra el inequívoco poder transformatorio de la contemplación divina:

“y pasará de vuelo a tanta alteza
que, volviéndose a ver tan sublimada,
su misma olvidará naturaleza”

(vv. 76-78).

Y la misma excelsitud de la experiencia está obstaculizada por la pesantez terrenal del cuerpo, manifestando la calidad excepcional de la experiencia mística:

“Es bien verdad que a tan sublime cumbre
suele impedir el venturoso vuelo
del cuerpo la terrena pesadumbre”

(vv. 109-111).

La explicación del vuelo místico implica las consideraciones de un universo divino que, desde la analogía con el fenómeno físico de la evaporación, ofrece un papel determinante a aquellos

espíritus celestiales que ejercen su propiedad en la imagen todopoderosa de la escala de Jacob:

“que, yendo allá, no dudo que encontremos
favor de más de un ángel diligente
con quien alegre tránsito llevemos.

Puede del sol pequeña fuerza ardiente
desde la tierra alzar graves vapores
a la región del aire allá eminente,

¿y tantos celestiales protectores,
para subir a Dios alma sencilla,
vernán a ejercitar fuerzas menores?”

(vv. 115-123).

La sutilidad del proceso exige del contemplador una forma sublime de alternancia para llevar a efecto con éxito su objetivo trascendente:

“Déjese descansar de cuando en cuando
sin procurar subir, porque no rompa
el hilo que el amor queda tramando”

(vv. 175-177).

Aunque quedarán perfectamente especificados en el comentario hermenéutico que constituye la parte III de este asedio se hace precisa una consideración doctrinal unitaria. Precisamente la última cita contiene en el sintagma “el hilo que el amor queda tramando” un término esencial de la *Carta*: el carácter afectivista de la experiencia mística. Frente a la dogmatización de la *speculatio* que tanto peso tiene en los tratados doctrinales de

la época, Aldana formula con contundencia cómo la suya es una suma experiencial atravesada por la doctrina del amor eficiente y activo (donde las “altas y ponderadas maravillas” se apartan del *eremus* para conjuntar con el maestro y guía un ejercicio constante “en recíproco amor juntos tratando” (vv. 374-375). Eros identifica el contrapunto de una fervorosa entrega donde el “fuego de amor” extraerá destilando la hermosura diferenciadora “de la gran cara / del mundo, inmaterial” (vv. 73-75). Y de esta forma quedan como firmes opuestos el amor humano y el amor divino:

“el alma sino un eco resonante
a la eterna beldad que está llamando

y, desde el cavernoso y vacilante
cuerpo, volver mis réplicas de amores
al sobrecelestial Narciso amante,

rica de sus intrínsecos favores,
con un piadoso escarnio el bajo oficio
burlar de los mundanos amadores”

(vv. 59-66).

Una selecta compilación de expresiones contrapuntea de brillantes reformulaciones afectivistas el proceso contemplativo:

“el pecho *enamorado*”

(v. 181);

“la firme puerta / de su *querer*”

(vv. 187-188);

“su divino *sentimiento*”

(v. 194);

“cual *de amor*, la matutina estrella”
(v. 243);

“los peregrinos *sentimientos*”
(v. 260);

“dilatados *de amor* descubrimientos”
(v. 264);

“suma especialidad del *bien de amores*”
(v. 273).

La afectividad fundamenta el inextricable registro doctrinal de la *contemplatio*, que Aldana sitúa como determinación activa de Dios, para la que el ser humano carece de cualquier forma de intervención operativa:

“pues la impotencia misma que la tierra [...]

tiene el alma mejor, de más estima,
para obligar que en ella gracia influya
el bien que a tanta alteza le sublima.

Es don de Dios, manificencia suya,
divina autoridad que el ser abona,
de nuestra indinidad que no le arguya;

y cuando da de gloria la corona,
es último favor que los ya hechos,
como sus propios méritos, corona.

Así que el alma en los divinos pechos
beba infusión de gracia sin buscalla,
sin gana de sentir nuevos provechos,

que allí la diligencia menos halla
cuanto más busca, y suelen los favores
trocar en interior nueva batalla”

(vv. 199-219).

El alma que guarda con Dios una infinita distancia podrá, merced a la gracia santificante, pasar de ser “indinamente imagen y trasunto” a la transformación estelar propia de una hermosura celeste, de forma que “dentro el abismo del eterno día, / se cubrirá toda luciente y bella” (vv. 245-246). Signo sublime de un deseo absoluto en la comunicación y la coparticipación con el maestro y guía, que cierra con llave de oro la expresión suprema de la excelsitud experiencial:

“Nuestro Señor en tí su gracia siembre
para coger la gloria que promete”

(vv. 448-449).

Ediciones Universidad San Dámaso



Nueva edición de la
*Carta para Arias
Montano*

de Francisco de Aldana

Ediciones Universidad San Dámaso

Montano, cuyo nombre es la primera
estrellada señal por do camina
el sol el cerco oblicuo de la esfera,

5 nombrado así por voluntad divina,
para mostrar que en ti comienza Apolo
la luz de su celeste diciplina:

yo soy un hombre desvalido y solo,
expuesto al duro hado, cual marchita
hoja al rigor del descortés Eolo;

10 mi vida temporal anda precita
dentro el infierno del común trafago
que siempre añade un mal y un bien nos quita.

Oficio militar profeso y hago,
¡baja condenación de mi ventura
15 que al alma dos infiernos da por pago!

Los huesos y la sangre que Natura
me dio para vivir, no poca parte
dellos y della he dado a la locura,

20 mientras el pecho al desenvuelto Marte
tan libre di que sin mi daño puede
(hablando la verdad) ser muda el arte.

Y el rico galardón que se concede
a mi (llámola así) ciega porfía
es que por ciego y porfiado quede.

25 No digo más sobre esto, que podría
cosas decir que un mármol deshiciese
en el piadoso humor que el ojo envía,

y callaré las causas de interese
(no sé si justo o injusto) que en alguno
30 hubo porque mi mal más largo fuese.

Menos te quiero ser ora importuno
en declarar mi vida y nacimiento,
que tiempo dará Dios más oportuno:

basta decir que cuatro veces ciento
35 y dos cuarenta vueltas dadas miro
del planeta seteno al firmamento

que en el aire común vivo y respiro,
sin haber hecho más que andar haciendo
yo mismo a mí, cruel, doblado tiro,

40 y con un trago a brazos debatiendo
que al cabo, al cabo, ¡ay Dios!, de tan gran rato
mi costoso sudor queda riendo.

Mas ya, ¡merced del cielo!, me desato,
ya rompo a la esperanza lisonjera
45 el lazo en que me asíó con doble trato.

Pienso torcer de la común carrera
que sigue el vulgo y caminar derecho
jornada de mi patria verdadera;

50 entrarme en el secreto de mi pecho
y platicar en él mi interior hombre,
dó va, dó está, si vive, o qué se ha hecho.

Y porque vano error más no me asombre,
en algún alto y solitario nido
pienso enterrar mi ser, mi vida y nombre;

55 y, como si no hubiera acá nacido,
estarme allá, cual Eco, replicando
al dulce son de Dios, del alma oído.

 ¿Y qué debiera ser (bien contemplando)
el alma sino un eco resonante
60 a la eterna Beldad que está llamando,

y, desde el cavernoso y vacilante
cuerpo, volver mis réplicas de amores
al sobrecelestial Narciso amante;

65 rica de sus intrínsecos favores,
con un piadoso escarnio el bajo oficio
burlar de los mundanos amadores?

En tierra o en árbol hoja algún bullicio
no hace que, al moverse, ella no encuentra
en nuevo y para Dios grato ejercicio;

70 y como el fuego saca y desentrecen-
oloroso licor por alquitara
del cuerpo de la rosa que en ella entra,

así destilará, de la gran cara
del mundo, inmaterial varia belleza
75 con el fuego de amor que la prepara;

y pasará de vuelo a tanta alteza
que, volviéndose a ver tan sublimada,
su misma olvidará naturaleza,

cuya capacidad ya dilatada
80 allá verná do casi ser le toca
en su primera causa transformada.

Ojos, oídos, pies, manos y boca,
hablando, obrando, andando, oyendo y viendo,
serán del mar de Dios cubierta roca;

85 cual pece dentro el vaso alto, estupendo,
del oceano irá su pensamiento
desde Dios para Dios yendo y viniendo.

Serale allí quietud el movimiento,
cual círculo mental sobre el divino
90 centro, glorioso origen del contento,

que, pues el alto, esférico camino
del cielo causa en él vida y holganza,
sin que lugar adquiera peregrino,

llegada el alma al fin de la esperanza,
95 mejor se moverá para quietarse
dentro el lugar que sobre el mundo alcanza,

do llega en tanto extremo a mejorarse
(torno a decir) que en él se transfigura
casi el velo mortal sin animarse.

100 No que del alma la especial natura,
dentro el divino piélagos hundida,
cese en el Hacedor de ser hechura,

o quede aniquilada y destruída,
cual gota de licor, que el rostro enciende,
105 del altísimo mar toda absorbida,

mas como el aire en quien en luz se extiende
el claro sol, que juntos aire y lumbre
ser una misma cosa el ojo entiende.

Es bien verdad que a tan sublime cumbre
110 suele impedir el venturoso vuelo
del cuerpo la terrena pesadumbre;

pero, con todo, llega al bajo suelo
la escala de Jacob, por do podemos
al alcázar subir del alto cielo,

115 que, yendo allá, no dudo que encontremos
favor de más de un ángel diligente
con quien alegre tránsito llevemos.

Puede del sol pequeña fuerza ardiente
desde la tierra alzar graves vapores
120 a la región del aire allá eminente,

¿y tantos celestiales protectores,
para subir a Dios alma sencilla,
vernán a ejercitar fuerzas menores?

Mas pues, Montano, va mi navecilla
125 corriendo este gran mar con suelta vela,
hacia la infinidad buscando orilla,

quiero, para tejer tan rica tela,
muy desde atrás decir lo que podría
hacer el alma que a su causa vuela.

130 Paréceme, Montano, que debería
buscar lugar que al dulce pensamiento,
encaminado a Dios, abra la vía,

a do todo exterior derramamiento
cese, y en su secreto el alma entrada
135 comience a examinar, con modo atento,

antes que del Señor fuese criada
cómo no fue, ni pudo haber salido
de aquella privación que llaman nada.

Ver aquel alto piélagos de olvido,
140 aquel sin hacer pie luengo vacío,
tomado tan atrás del no haber sido,

y diga a Dios: «¡Oh causa del ser mío,
cuál me sacaste des a muerte escura,
rica del don de vida y de albedrío!».

145 Allí, gozosa en la mayor Natura,
déjese el alma andar süavemente
con leda admiración de su ventura.

Húndase toda en la divina fuente
y, del vital licor humedecida,
150 sálgase a ver del tiempo en la corriente:

verase como línea producida
del punto eterno, en el mortal sujeto
bajada a gobernar la humana vida

dentro la cárcel del corpóreo afeto,
155 hecha horizonte allí deste alterable
mundo y del otro puro y sin defeto;

donde, a su fin únicamente amable
vuelta, conozca dél ser tan dichosa
forma gentil de vida indeclinable,

160 y sienta que la mano dadivosa
de Dios cosas crío tantas y tales,
hasta la más süez, mínima cosa,

sin que las calidades principales,
los cielos con su lúcida belleza,
165 los coros del Impíreo angelicales

consigan facultad de tanta alteza
que lo más bajo y vil que asconde el cieno
puedan criar, ni hay [tal] naturaleza.

Enamórese el alma en ver cuán bueno
170 es Dios, que un gusanillo le podría
llamar su criador de lleno en lleno,

y poco a poco le amanezca el día
de la contemplación, siempre cobrando
luz y calor que Dios de allá le envía.

175 Déjese descansar de cuando en cuando
sin procurar subir, porque no rompa
el hilo que el amor queda tramando,

y verase colmar de alegre pompa,
de divino favor, tan ordenado
180 cuan libre de desmán que le interrompa.

Torno a decir que el pecho enamorado
la celestial, de allá, rica influencia
espere humilde, atento y reposado,

185 sin dar ni recibir propia sentencia,
que en tal lugar la lengua más despierta
es de natura error y balbucencia.

Abra de par en par la firme puerta
de su querer, pues no tan presto pasa
el sol por la región del aire abierta,

190 ni el agua universal con menos tasa
hinchió toda del suelo alta abertura,
bajando a la región de luz escasa,

como aquella mayor, suma Natura,
hinche de su divino sentimiento
195 el alma cuando abrir se le procura.

No que de allí le quede atrevimiento
para creer que en sí mérito encierra
con que al supremo obligue entendimiento,

pues la impotencia misma que la tierra
200 tiene para obligar que le dé el cielo
llovida ambrosia en valle, en llano, o en sierra,

o para producir flores el hielo
y plantas levantar de verde cima
desierto estéril y arenoso suelo,

205 tiene el alma mejor, de más estima,
para obligar que en ella gracia influya
el bien que a tanta alteza le sublima.

Es don de Dios, manificencia suya,
divina autoridad que el ser abona,
210 de nuestra indinidad que no le arguya;

y cuando da de gloria la corona,
es último favor que los ya hechos,
como sus propios méritos, corona.

Así que el alma en los divinos pechos
215 beba infusión de gracia sin buscalla,
sin gana de sentir nuevos provechos,

que allí la diligencia menos halla
cuanto más busca, y suelen los favores
trocar en interior nueva batalla.

220 No tiene que buscar los resplandores
del sol quien de su luz anda cercado,
ni el rico abril pedir hierbas y flores;

pues no mejor el húmido pescado
dentro el abismo está del oceano,
225 cubierto del humor grave y salado,

que el alma, alzada sobre el curso humano,
queda, sin ser curiosa o diligente,
de aquel gran mar cubierta ultramundano;

no, como el pece, solo exteriormente,
230 mas dentro mucho más que esté en el fuego
el íntimo calor que en él se siente.

Digo que puesta el alma en su sosiego
espere a Dios, cual ojo que cayendo
se va sabrosamente al sueño ciego,

235 que al que trabaja por quedar durmiendo,
esa misma inquietud destrama el hilo
del sueño, que se da no le pidiendo.

Ella verá, con desusado estilo,
toda regarse, y regalarse junto,
240 de un salido de Dios sagrado Nilo;

recogida su luz toda en un punto,
aquella mirará de quien es ella
indinamente imagen y trasunto,

y, cual de amor la matutina estrella,
245 dentro el abismo del eterno día,
se cubrirá toda luciente y bella.

Como la hermosísima judía
que, llena de doncel, novicio espanto,
viendo Isaac que para sí venía,

250 dejó cubrir el rostro con el manto,
y decendida presto del camello
recoge humilde al novio casto y santo,

disponga el alma así con Dios havello
y de su presunción decienda altiva,
255 cubierto el rostro y reclinado el cuello,

y aquella sacrosanta virtud viva,
única criadora y redentora,
con profunda humildad en sí reciba.

Mas ¿quién dirá, mas quién decir agora
260 podrá los peregrinos sentimientos
que el alma en sus potencias atesora:

aqueños ricos amontonamientos
de sobrecelestiales influencias,
dilatados de amor descubrimientos;

265 aquellas ilustradas advertencias
de las musas de Dios sobreesenciales,
destierro general de contingencias;

aqueños nutrimentos divinales,
de la inmortalidad fomentadores,
270 que exceden los posibles naturales;

aqueños (¡qué diré!) colmos favores,
privanzas nunca oídas, nunca vistas,
suma especialidad del bien de amores?

¡Oh grandes, oh riquísimas conquistas
275 de las Indias de Dios, de aquel gran mundo
tan escondido a las mundanas vistas!

Mas ¡ay de mí!, que voy hacia el profundo
do no se entiende suelo ni ribera,
y si no vuelvo atrás, me anego y hundo.

280 No más allá; ni puedo, aunque lo quiera.
Do la vista alcanzó, llegó la mano;
ya se les cierra a entrambos la carrera.

¿Notaste bien, dotísimo Montano,
notaste cuál salí, más atrevido
285 que del cretense padre el hijo insano?

Tratar en esto es solo a ti debido,
en quien el cielo sus noticias llueve
para dejar el mundo enriquecido;

290 por quien del Pindo las hermanas nueve
dejan sus montes, dejan sus amadas
aguas, donde la sed se mata y bebe,

y en el santo Sión ya trasladadas,
al profético coro por tu boca
oyendo están, atentas y humilladas.

295 ¡Dichosísimo aquel que estar le toca
contigo en bosque, o monte, o valle umbroso
o encima la más alta, áspera roca!

300 ¡Oh tres y cuatro veces yo dichoso
si fuese Aldino aquel, si aquel yo fuese
que, en orden de vivir tan venturoso,

juntamente contigo estar pudiese,
lejos de error, de engaño y sobresalto,
como si el mundo en sí no me incluyese!

305 Un monte dicen que hay sublime y alto,
tanto que, al parecer, la excelsa cima
al cielo muestra dar glorioso asalto,

y que el pastor, con su ganado, encima,
debajo de sus pies correr el trueno
ve dentro el nubiloso, helado clima,

310 y en el puro, vital aire sereno
va respirando allá, libre y exento,
casi nuevo lugar, del mundo ajeno,

sin que le impida el desmandado viento,
el trabado granizo, el suelto rayo,
315 ni el de la tierra grueso, húmido aliento.

Todo es tranquilidad de fértil mayo,
purísima del sol templada lumbre,
de hielo o de calor sin triste ensayo.

Pareces tú, Montano, a la gran cumbre
320 deste gran monte, pues vivir contigo
es muerte de la misma pesadumbre,

es un poner debajo a su enemigo:
de la soberbia el trueno estar mirando
cual va descomponiendo al más amigo,

325 las nubes de la invidia descargando
ver, de murmuración duro granizo,
de vanagloria el viento andar soplando,

y de lujuria el rayo encontradizo,
de acidia el grueso aliento y de avaricia,
330 con lo demás que el padre antiguo hizo;

y desta turba vil que el mundo envicia
descargado, gozar cuanto ilustrare
el sol en ti de gloria y de justicia.

El alma que contigo se juntare
335 cierto reprimirá cualquier deseo
que contra el propio bien la vida encare;

podrá luchar con el terrestre Anteo
de su rebelde cuerpo, aunque le cueste
vencer la lid por fuerza y por rodeo,

340 y casi vuelta un Hércules celeste,
sompesará de tierra ese imperfeto,
porque el favor no pase della en este,

tanto que el pie del sensitivo afeto
no la llegue a tocar y el enemigo
345 al hercúleo valor quede sujeto;

de sí le apartará, junto consigo
domándole, firmado en la potencia
del pecho ejecutor del gran castigo;

serán temor de Dios y penitencia
350 los brazos, coronada de diadema
la caridad, valor de toda esencia.

Mas para conclüir tan largo tema,
quiero el lugar pintar do, con Montano,
deseo llegar de vida al hora extrema.

355 No busco monte excelso y soberano,
de ventiscosa cumbre, en quien se halle
la triplicada nieve en el verano;

menos profundo, oscuro, húmido valle
donde las aguas bajan despeñadas
360 por entre desigual, torcida calle;

las partes medias son más aprobadas
de la natura, siempre frutuosas,
siempre de nuevas flores esmaltadas.

Quiero también, Montano, entre otras cosas,
365 no lejos descubrir de nuestro nido
el alto mar, con ondas bulliciosas:

dos elementos ver, uno movido
del aéreo desdén, otro fijado,
sobre su mismo peso establecido;

370 ver uno desigual, otro igualado,
de mil colores este, aquel mostrando
el claro azul del cielo no añublado.

Bajaremos allá de cuando en cuando,
altas y ponderadas maravillas
375 en recíproco amor juntos tratando.

Verás por las marítimas orillas
la espumosa resaca entre el arena
bruñir mil blancas conchas y lucillas,

en quien hiriendo el sol con luz serena,
380 echan como de sí nuevos resoles
do el rayo visual su curso enfrena.

Verás mil retorcidos caracoles,
mil bucios istriados, con señales
y pintas de lustrosos arreboles:

385 los unos del color de los corales,
los otros de la luz que el sol represa
en los pintados arcos celestiales,

 de varia operación, de varia empresa,
despidiendo de sí como centellas,
390 en rica mezcla de oro y de turquesa.

 Cualquiera especie producir de aquellas
verás (lo que en la tierra no acontece)
pequeñas en extremo y grandes dellas,

 donde el secreto, artificioso pece
395 pegado está, y en otros despegarse
suele y al mar salir, si le parece,

 (por cierto, cosa dina de admirarse
tan menudo animal, sin niervo y hueso
encima tan gran máquina arrastrarse,

400 criar el agua un cuerpo tan espeso
como la concha, casi fuerte muro
reparador de todo caso avieso,

 todo de fuera peñascoso y duro,
liso de dentro, que al salir injuria
405 no haga a su señor tratable y puro);

el nácar, el almeja y la purpuria
venera, con matices luminosos
que acá y allá del mar siguen la furia.

410 ¡Ver los marinos riscos cavernosos
por alto y bajo en varia forma abiertos,
do encuentran mil embates espumosos;

los peces acudir por sus inciertos
caminos, con agalla purpurina
de escamoso cristal todos cubiertos!

415 También verás correr por la marina,
con sus airosas tocas, sesga y presta,
la nave, a lejos climas peregrina.

420 Verás encaramar la comba cresta
del líquido elemento a los extremos
de la helada región, al fuego opuesta:

los salados abismos miraremos
entre dos sierras de agua abrir cañada,
que de temor Carón suelta sus remos.

425 Verase luego mansa y reposada
la mar, que por sirena nos figura
la bien regida y sabia edad pasada,

la cual en tan gentil, blanda postura
vista del marinero, se adormece
casi a música voz, süave y pura,

430 y en tanto el fiero mar se arbola y crece
de modo que, aun despierto, ya cualquiera
remedio de vivir le desfallece.

En fin, Montano, el que temiendo espera
y velando ama, solo este prevale
435 en la estrecha, de Dios, cierta carrera.

Mas ya parece que mi pluma sale
del término de epístola, escribiendo
a ti, que eres de mí lo que más vale;

a mayor ocasión voy remitiendo,
440 de nuestra soledad contemplativa,
algún nuevo primor que della entiendo.

Tú, mi Montano, así tu Aldino viva
contigo, en paz dichosa, esto que queda
por consumir de vida fugitiva;

445 y el cielo, cuanto pides, te conceda,
que nunca de su todo se desmiembre
esta tu parte y siempre serlo pueda.

Nuestro Señor en ti su gracia siembre
para coger la gloria que promete.
450 De Madrid, a los siete de setiembre,
mil y quinientos y setenta y siete.



Exégesis de
La contemplación de
Dios y los requisitos
della en la Carta para
Arias Montano de
Francisco de Aldana

Ediciones Universidad San Dámaso

1.

vv. 1-6:

En el Ms. 8588 de la B.N., fols. 129r-131v se encuentra el borrador de una carta de Arias Montano a Fray Luis de León que se fecha entre los días 8 y 9 de mayo, donde le solicita ayuda en las tareas que está realizando sobre varios puntos de la doctrina cristiana. Entre ellas dos cuestiones de Física en las cuales su opinión era completamente distinta a la que se aceptaba comúnmente:

Altera de elementari igni quaestio est; de coelestium autem orbium numero altera. In utraque enim ratione diverso omnino a vulgata receptaque opinantium traditione nostra est sententia [...]. Ipsim deinde omnium stellarum tam errantium quam immobilium locum ultimum autem Dei beatorumque spirituum sedem statuimus.

Una síntesis de las cuestiones planteadas —y ya como resueltas— aparece en la *Historia* de José de Sigüenza:

Hay tres regiones y cielos en toda esta máquina y fábrica que se levanta sobre esta tela o globo de tierra y agua: una desde aquí hasta aquella parte donde tienen las estrellas su asiento; otra desde allí hasta lo postrero del firmamento [...]. Otra desde allí que no le sabemos los términos ni el término donde remata y este es el cielo de los espíritus bienaventurados

que se llama cielo de los cielos, donde dijo el apóstol que le habían levantado, llamándole *tercero cielo*, y donde oyó y vio aquellos secretos divinos que no es lícito decir a los mortales.

(I, 157)

El inicio de la *Epístola* ya es un engarce intencional —y doctrinalmente preciso— con el destinatario de la misma y formaba parte de la teoría de las “esferas homeocéntricas” que desde Aristóteles había sido admitida. Los planetas se encuentran engarzados en conchas esféricas en rotación cuyo centro es la tierra. Importantes vestigios de estos conceptos dominantes se encuentran en el mismo Copérnico, que no desechó la fórmula de los caparzones esféricos concéntricos en que se engarzaban los planetas y las estrellas. Pedro Simón Abril llama a la esfera extrema “el primer cuerpo movable”. Los planetas tienen, además —según su explicación—, un movimiento alrededor de sus dos polos, y el del Sol, recorriendo los signos (o polos) zodiacales comprende como tiempo del mismo un año (148). Según Juan de Mal Lara, “el Zodiaco es el más hermoso círculo que ciñe la esfera y que va más poblado de estrellas y por quien camina el sol” (*Descripción*, 417). El esquema explicativo implica que cada esfera o algo que en ella habite es un ser consciente e inteligente, al que mueve el “amor intelectual” de Dios. A su vez existía una *melothesia* zodiacal donde era común identificar a Aries con la cabeza.

Aries es la primera casa del Zodiaco que tiene ahora lo más de su resplandor [...]. Dicen que fue el carnero que apareció a Baco y a su ejército cuando pasó en África por aquel lugar arenoso [...] y que les enseñó una fuente con que se remediaron todos, y Baco edificó en aquel lugar el templo de Júpiter Amón en figura de carnero: y de allí dicen que puesto

este signo en el cielo se vienen con él a recrear quantas cosas hay, como el principio del verano y que fuese príncipe de los signos por aver sido guía de todo.

(*Descripción*, 418-419)

“Lo que en latín significa *abire, ambulare: ir, caminar o andar* también significa el zodiaco o signífero de la esfera dentro de cuya latitud anda siempre el sol y por el mismo caso significa la línea eclíptica de quien jamás el sol se aparta” (Fray José de Sigüenza, *Historia*, III, 145). La bondad de Arias Montano lo identifica, haciendo real la cercanía nominal, con Aries que, según León Hebreo, “es la diestra del cielo. Porque cuando el Sol está en Aries tiene gran potencia y se engendran entonces todas las plantas y remoja el mundo” (*Diálogos*, 162). Para Juan de Mal Lara, Aries “es la primera cara del Zodiaco que tira lo más de su resplandor [...] que puesto este signo en el cielo se vienen con él a recrear quantas cosas hay [...]. Príncipe de los signos por haber sido guía de todo su campo” (*Descripción*, 418-419). Véase también el detallado resumen de los planetas, signos y valoraciones místicas que trae Ruysbroeck (II, 450-451), destacando sintéticamente en otro lugar que consagra a la aplicación mística que “el más eficaz y lúcido entre ellos es el Sol, como la luz más clara y más eficaz del alma convertida hacia lo inferior es la razón iluminada [que] [...] manda vivan según su mandato toda la semana, esto es, todo el tiempo de la presente vida” (II, 375-376). En cuanto a la “disciplina” celeste, Fray Francisco de Osuna afirma en su *Ley de amor santo* que “en el cielo todas las tres potencias de nuestra ánima ternán vida permanente para que nuestro amor esté durante y perpetuo, como sol” (*Obras*, 688).

2.

vv. 7-8:

En los *Soliloquios* se explica cómo “todos nosotros somos hoja y vanidad y viento [...] quieres mostrar tu poderío contra la hoja que del viento es arrebatada” (97r-v). Constantino Ponce de la Fuente reflexiona sobre la contraposición del árbol perenne con el caído en el polvo. Este representa al pecador sin virtud, porque en él “no hay raíz, no hay humor, no hay fruto, no hay hoja, no hay resistencia para que el viento no se la lleve”. La referencia a Eolo está lexicalizada, de ahí el adjetivo, pues Eolo como alusión moral mitográfica significa el dominio de las pasiones y su actuación, tal como explica Juan Pérez de Moya, es la del dominio que la razón ejerce (*Philosophía*, II, 318-320).

3.

vv. 10-30:

Escribe Fray Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario* que este ejercicio exclusivo del “hombre exterior”, del “cuerpo animal”, convida “al mismo que lo tiene a que se aparte a lugares secretos [...]”. Luego este ejercicio induce al hombre a se recoger del trafago de la gente y lugares bulliciosos y morar en las partes más retraídas” (383-520). También en las octavas *Sobre el bien de la vida retirada* Aldana se queja del “contrario destino ejecutivo” que hace parecer a quien se entrega a “Marte feroz” como “loco y sin seso” (vv. 257-2644). Pérez de Moya explica la desenvoltura de Marte por su etimología de varón “porque las guerras ordenaron y siguen los varones”, cercando las pasiones (en especial la lujuria) “a los hombres desta manera de vivir más que a los de de otros ejercicios” (*Philosophía*, I, 273). Cuando Aristóteles hace distinción de los elementos plásticos del cuerpo se interesa en particular por la sangre y el hueso. Los huesos son los instrumentos del movimiento, mientras que la sangre es el manantial que comunica el cuerpo con la sede absoluta del movimiento, el corazón, foco del calor animal.

En las *Instituciones* de Taulero se enumeran los impedimentos para llegar a la perfección concluyendo que “somos porfiados [...] y no hacemos caso de las culpas y defectos pequeños, por lo cual perdemos la puridad y paz del corazón”. “El hombre interior recibe detrimento con las obras corporales y préndese dellas y escurece de manera que por entonces no puede ver claramente a Dios” (41 y 234). Aldana alude al nuevo concepto de arte militar que más que una práctica es ya, como cualquier otra esfera del conocimiento humano, materia de estudio y meditación (véase José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, II, Madrid, Revista de Occidente, 1972, 523-525, donde aduce cómo un caballero, Diego de Ávila Viamont, sin haber servido en el ejército público un grueso volumen sobre *El perfecto capitán*).

En los versos 28-31 alude el poeta a la oposición de alguien poderoso en la corte flamenca de Luis de Requesens. Lo que aquí está veladamente apuntado se explicita en ciertos versos de Cosme de Aldana: “Cuando un odio mortal varios afectos / movió para impedirle el alto grado / en que se vio servir, y por tal vía / hizo mayor su fama y nombradía” (*Segunda parte*, 21). En carta dirigida al propio gobernador de Flandes, Aldana afirma no encontrarse “desabrido de mi desgracia”, pues “el quedar tan destruido como estoy será antes espuela para mi virtud que freno para detinella” (editada por Elías L. Rivers en *Poesías*, Madrid, 1957, pp. XLVII-L, se fecha el 26 de febrero de 1576). A su entrega a la vida militar y las envidias que provocó alude Cosme en una epístola dirigida al propio poeta:

“Has derramado por el mar y tierra
los miembros y la sangre miserable
en aquellos que el reino oscuro encierra.

Y has adquirido un nombre tan loable
que a pesar de la invidia tu enemiga
te has hecho a Dios y al mundo memorable.

Y mal podrá por más que te persiga
estorbar que la fama en toda parte
de tus heroicos hechos no se diga”

(*Segunda parte*, 99v-100r).

4.

vv. 34-36:

El movimiento lunar mide la edad humana, como se recoge en el *Parto de la Virgen*.

“El ángel santo al orbe de la luna
bajando llega, y vio que en crecimiento
cual niño estaba, que mudable cuna
de plata hace a sí misma en vario asiento;

y casi que la edad nuestra importuna
o cause o mida, siempre en movimiento,
cual sujeto mortal, crece y decrece
y con el tiempo torna y reverdecé”
(vv. 609-616).

La fecha del nacimiento del poeta declarada en la perfrasis, descontando de la que concluye el poema los cuarenta años a que equivalen las cuatrocientas ochenta “vueltas” lunares, nos lleva a septiembre de 1537. Pero hay además una determinación por la astrología ascética en referencia a los versos iniciales: el sol (Montano) representa la liberalidad divina, mientras la luna ha sumido la vida del poeta en el devaneo (Fray José de Sigüenza, *Historia*, II, 191-201). Fray Francisco de Osuna en la segunda parte del *Quinto abecedario*, comentando un versículo de Eclesiastés (VII, 17) dedica dos capítulos a la astrología ascética, donde el sol significa la riqueza interior, mientras la luna es signo de la pobreza. Fray José de Sigüenza explica que “aunque el sol siempre tiene su virtud, calor y luz invariable sin diferencia, la luna no tiene esta igualdad por diversa disposición y asiento del lugar y del respeto con que mira al sol, donde todo ha de venir”. La luna es fuente “de los vientos”, “la que desparce y derrama los espíritus aéreos” (*Historia*, I, 191). Este último aspecto daría

también una fundamentación de astrología ascética a los versos 8 y 9 de la *Epístola*. Véase también *Los problemas de Villalobos* (405); Alexo Venegas (*Primera parte*, XCIIIr), Juan de Mal Lara (*Descripción*, 405); León Hebreo (*Diálogos*, II, 19-20 y 33-49) y Pseudo-Dionisio Areopagita (*Los nombres divinos*, 95).

5.

vv. 38-40:

“Tú mismo contra ti, te raes del libro del amor con tu presente maldad [...] que es olvido doblado en este mundo y en el otro” (Fray Francisco de Osuna, *Ley de amor*, 246). Sobre el acallamiento de los sentidos explica el mismo autor, remitiendo a San Gregorio, que

habla desto más claramente diciendo: “El ánima en ninguna manera puede recogerse a sí misma si primero no aprendiese a lanzar de los ojos interiores las de las terrenales y celestiales imaginaciones” [...] agora pertenezca a la vista, o al oír, o al gusto, o al oler o el tocar.

(*Tercer abecedario*, 571)

Fray Pedro Malón de Chaide incide en este principio: “Decidme, pues, vosotros, profanos, los que afrentáis el divino nombre del amor, ¿de qué sirve aquí el olfato?, ¿de qué el gusto?, ¿qué hace aquí el tacto?” (*Magdalena*, III, 97). Bernabé de Parma en su *Via Spiritus* sintetiza la actitud del contemplativo “puesto en todo y entero asosiego, sin movimiento alguno de su parte, porque todo movimiento, interior o exterior, procede de presunción o falta de humildad y de falta de conocimiento de Dios” (248).

6.

vv. 46-48:

Frente a esta “común carrera”, la “estrecha” (v. 435) de los contemplativos, que “así como por unas carreras suben a Dios y aquella cibdat Jerusalén celestial alzándose sobre toda razón y entendimiento humano aun morando en esta casa del cuerpo terrenal” (*Sol de contemplativos*, IVv-Vr). Recrea la quiebra horaciana de una vida mejor abandonando los “ludicra pono” para investigar con todo el ser el bien y la verdad: “Quid venire atque decens, curo et rogo et omnes in hoc sum” (V, v. 11). En su versión a lo divino lo recrea, por ejemplo, Fray Juan de los Ángeles: “Las almas tiernas en virtud [...] cuyo hipo y ansia es caminar para su patria verdadera que es el cielo” (*Consideraciones*, 157). En la *Mística Teología* de San Buenaventura se execra “cuando nuestras ánimas assí se captivan de los deseos de este mundo que se olvidan de correr a Dios y desean solas las carreras que allá nos llevan (“Prólogo”, s. p.). Frente a ello se traza el verdadero norte del movimiento místico. Como dice Fray Luis de Alarcón “porque el que verdaderamente camina a aquella patria bienaventurada siempre anda, y en todos los tiempos del día en esta presente vida camina” (*Camino del cielo*, 73). O Fray Francisco de Osuna: “Procura el amor de estar ocupado en desear in a la patria verdadera, que acá íntimamente se desapropia. Conoce el amor que tan gran bien como es Dios no se consiente buscar con tibieza” (*Ley de amor santo*, 450). Acerca del camino de la contemplación, Cosme, que atribuía el magisterio para con él del *divino* (“del celestial placer por el camino / que abrió tu dulce canto a mi esperanza”) escribe en una epístola:

“Ya no caminaré tras la locura
do el seso juvenil le parecía
que estaba el fin mejor que se procura,

ni me despertará la vocería
y son horrendo del airado Marte
que turbó en todo tiempo tu alegría,

pues la mayor gastaste y mejor parte
de tus años siguiendo ese accidente
con toda fuerza, ingenio, arrüino y arte.

Y seguiré el camino verdadero
que no para su fin en desventura
como el del mundo falso y lisonjero [...].

Despierto y encamino a la morada
del placer sempiterno el pensamiento
como a mi dulce patria deseada”

(*Segunda parte*, 98r-99r).

En otra *Epístola* de Cosme, fechada en 1567, aparece la vía del amor mundano rechazada para plasmar una solicitud conjunta de vía contemplativa:

“Cosas tan vanas
no se escriban por mí ni tú las leas,
pues tiempo es de volver al bien supremo
que la vida nos dio para serville
y mucho della en deserville es ida [...].
Pues no me queda en esta incierta vida
otro deseo que de contigo verme
y contigo pasar los tristes años
que me sobran de vida, en alto celo
del sumo bien cuyas hechuras somos”

(*Primera parte*, [49r]).

7.

vv. 49-51:

Las varias interpretaciones del “conócete a ti mismo” apartan el reconocimiento físico de la apariencia visible del *nous*, que como esencia divina nos insta a buscar la sabiduría por amor a la contemplación, sin ignorar, por consiguiente, la primacía del “hombre interior” o parte divina. Desde la *Theologia Platonis*, el Areopagita proclama que lo divino es cognoscible solo en la sustancia del alma, retirándose a su fondo como a un santuario interior y profundizando la búsqueda por el autoconocimiento, hasta encontrar el *nous* y establecer contacto con lo divino, que es lo indecible (Dionisio Areopagita, 165). La novedad del Pseudo-Dionisio radica en la observación diferenciativa entre el movimiento circular con el que el alma se retrae del mundo exterior y concentra, unificándose sus potencias, y el movimiento longitudinal en que, tras unificarse en ella misma, encuentra apoyo en las realidades exteriores que son otras tantas series de símbolos en que el alma se eleva a contemplaciones simples y unitarias. Fray Juan de los Ángeles en los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios* dedica un párrafo del primero a explicar “qué es íntimo del alma y de cuan importancia su conocimiento”. Se inspira en Ruysbroeck para explicar que “el íntimo del alma es la simplísima esencia della, sellada con la imagen de Dios, que algunos santos llamaron centro, otros íntimo, otros ápice del espíritu, otros mente, San Agustín summo y los más modernos le llaman hondón, porque es lo más interior y secreto” (72-73). En su *Instituciones*, Taulero propugna que “escondese ha y vivirá solitario apartado de todos los hombres, digno en su entendimiento y afición. Y allí consigo mismo se recogerá” (24). Fray Francisco de Osuna explica cómo

andando por el camino dice aquí el Señor que hallamos el nido, dando a entender que no lo buscan ni lo hallan los que querrían quedar en este mundo, sin hacer caso del que esperamos los que, como romeros del cielo, no tenemos aquí ciudad permanente [...]. Los hombres carnales, que viven a manera de bestias envueltas en pecados, no se dirán buscar ni tener nido.

(*Ley de amor santo*, 228-229)

Santa Teresa de Jesús alude a la necesidad de madurar la vida interior, pues todavía “puede salir del nido y sácala Dios, mas aun no está para volar” (*Libro de la vida*, en *Obras*, 144).

8.

vv. 52-64:

Esta versión de la respuesta del alma a Dios conecta con unos versos del *Parto de la Virgen*: “Aquí, pues, alma mía debes llegada / sin contrapeso desta masa grave / cual eco responder de Dios llamada / a tan piadosa voz clara y süave” (vv. 745-748). Aldana retoma el papel reflejo de la ninfa ovidiana (“resonabilis Echo”) respondiendo a las insinuaciones amorosas de Narciso (*Metam.*, III, vv. 376-377). Véase también la relación con la “cierta beldad que me enamora” del soneto LXII, y sobre todo la identidad especular de imágenes del soneto LXIII (“En mí tu imagen mira, ¡oh Rey Divino!, / con ojos de piedad, que al dulce encuentro / del rayo celestial verás volvella, / que a verse como en vidrio cristalino / la imagen mira el que se espeja dentro, / y está en su vista dél su mirar della”), que hace especialmente apropiada la referencia al mito de Narciso. Recuérdese que, según narra Ovidio, quien la denomina “resonabilis Echo”, la ninfa replica pasivamente, imposibilitada por un papel activo a lo que entiende como insinuaciones amorosas de Narciso: “Natura repugnat / nec simit, incipiat” (*Metam.*, III, vv. 376-377). Para otro término que recurre en la poesía de Aldana, véase en el *Parto de la Virgen* el verso que contiene el sintagma “sobrecelestial orbe divino” (v. 402). En el espacio simbólico de las cavernas vivas, las “profundas cavernas del sentido” que transparentan el *abditum mentis* agustiano, el “eco resonante” con Dios presupone la conquista del fondo del alma, del reducto secreto íntimamente emparentado a lo divino, que se sitúa más allá de todas las facultades: “El centro del alma es Dios, el cual cuando ella hubiese llegado según la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo secreto suyo” (San Juan de la Cruz, *Llama*, en *Obras*, 1195-1196).

En otro lugar de *Llama*, San Juan de la Cruz explica que “estas cavernas son las potencias del alma: memoria, entendi-

miento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces” (*Llama*, en *Obras*, 1282). La estructura del símbolo se diversifica en los conceptos de *sentido espiritual*, *capacidad del alma para lo divino*, *última sustancia del fondo del alma*, o receptáculo de grandezas de Dios en el comentario del *Cántico*, con lo cual concertaría con el aludido *seelegrund* del maestro Eckhart, que pudo llegarle a San Juan a través de Taulero o de Ruysbroeck. Se trata, en la tradición, de “cavernas vivas”, dotadas de sensaciones y órganos perceptivos. Acerca del “sobrecelstial Narciso amante”, José Ángel Valente, tras recordar que “el mito de Narciso es un mito de amor, de supervivencia o de resurrección [...]. En la mediación del espejo o de las aguas, el sí mismo se descubre como otro y ambos quedan amorosamente unificados —pasmado de Narciso— en la visión”.

Hay en este momento una teoría de espejos que se desvanecen pues —desnudos de imágenes— son solo el reflejo de un mirar en el que la unión se consume. Unidad del mirar: unidad del ser en el ojo o en la mirada única [...]. Eckhart en el Sermón XII: ‘El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve’.

(*La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1982, 17-18 y 70)

El entrecruzamiento de imagen y luz culmina en la unión mística, cuando el alma “será una con Dios y su mirada penetrará en Dios y Dios le mirará cara a cara como transformada en su imagen”, según dice San Pablo (1. *Cor.*, 13, 12 y 2. *Cor.*, 3, 18) (*Tratados...*, 182). La unión por amor se representa con el símil especular, por el que el *lumen gloriae* se equipara a dos espejos “uno frente al otro; el uno recibe plenamente la imagen del otro, con la propia impresa ya en el otro” (Herp, *Directorio de contemplativos*, 357-358). Sobre el eco escribe Fernando de Herrera:

Llamaron los griegos del efecto [...] a lo que los latinos imagen de la voz o resultación y vuelta de la imagen, que asuena a las voces. Hácese *Eco* cuando el aire herido de la voz y arrojado ligeramente incurre al fin en un cuerpo [...] y resulta según dice Aristóteles en el 2 de *Anima* como pelota de la pared y toma al mismo que dio la voz o lo impelió. Porque aquel primer aire herido, que dando continuo y indivisible por la velocidad del herimiento conforma y figura con la misma impulsión y herida [...] luego que hiere el aire en aquel cuerpo denso y macizo resulta hiriendo y reformando el aire sucediente hasta tomar el mismo lugar donde se comenzaron a hacer los cercos.

(*Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, 520-521)

Véase una más detallada explicación de estos tercetos en el apartado “Del mito al símbolo: Eco y Narciso como *figura* de la unión contemplativa”, de mi estudio “El mito clásico como lenguaje simbólico y alegórico. Notas hermenéuticas sobre la contemplación en la *Epístola a Arias Montano* de Francisco de Aldana”, incluido en *Relieves poéticos del Siglo de Oro. De los textos al contexto*, Málaga, Universidad, 1999, 53-73.

9.

vv. 64-66:

En sus octavas *Sobre el bien de la vida retirada* ya formula el propio Aldana que “más de una vez con alma esenta y leda / burlar pienso del mundo” (vv. 263-264). Reconoce la formulación agustiniana de los dos amores (profano y divino) contrapuestos, de forma que quien es llamado al amor de Dios “escarnece y burla” del “malo y amargo amor del mundo” (Fray Juan de los Ángeles, *Diálogos*, 352). Juan de Valdés, en un más amplio sentido, contrapone dos formas de conocimiento, y concluye que “el conocimiento que alcanzan de Dios aquellos que le conocen por las criaturas entiendo que es semejante al conocimiento que un mal pintor alcanza de un perfectísimo pintor” (*Las ciento diez divinas consideraciones*, 70).

García Jiménez de Cisneros no deja de consignar que los contemplativos “menosprecian todas las cosas que estos mundanos con grandísimo amor tienen” (*Ejercitatorio*, 216), en formulación que complementa, entre otros, Fray Francisco de Osuna: “Si sintiésemos la dignidad y poder tan favorable que tiene el ánima que verdaderamente ama a su Dios, ¡cuán por aire y por burla se ternían los loores humanos!” (*Ley de amor santo*, 452). Más adelante especifica en su mismo tratado contra las obras literarias que representan ese amor humano: “La Ley de amor no solamente es ajena de los malos porque no la quieren obrar; más aún no quieren oír hablar del amor de Dios sino de *Celestina* o de *Cárcel de amor*, o de semejantes amores que verdaderamente son aborrecimiento” (543). Fray Luis de Granada se extiende expresivamente sobre la insania de los amadores mundanos:

Anda pues, agora, loco amador del mundo, busca títulos y honras, edifica recámaras y palacios, ensancha términos y heredades; manda, si quieres, a reinos y mundos, que nunca

por eso serás tan grande como el menor de los siervos de Dios
[...]. Verás cuán ciegos andan todos los amadores del mundo,
pues no buscan este bien.

(Memorial de la vida cristiana, 211-212)

Ediciones Universidad San Dámaso

10.

vv. 67-75:

La noción del “ejercicio” como medio para adquirir una virtud y acercarse a la divinidad es un concepto reiterado por la mística afectivista, tal como recoge Fray Francisco de Osuna comentando la expresión “buenos ejercicios”, al indicar que “no hay ejercicio por soez y flaco que sea que si lo usas mucho no te haga muy rico” o “hagamos cuenta que aprendemos un oficio cuando aprendemos un ejercicio”. “Este ejercicio es el propio estudio de la verdadera sabiduría y mística teología, la cual no se aprende [...] sino orando y levantando la pura afición a Dios para que con el mismo gusto y experiencia de su bondad, suavidad y nobleza conozca quién es Dios” (Fray Luis de Granada, *Adiciones*, en *Obras*, II, 440). La contemplación de la hermosura criada es un principio insoslayable para el propio Fray Luis:

Pongámonos a mirar la hermosura de las cosas que por la Divina Providencia confesamos haber sido fabricadas [...]. [La tierra] colocada en medio del mundo, vestida de flores, de yerbas, de árboles y de mieses; donde vemos una increíble muchedumbre de cosas tan diferentes entre sí que con su grande variedad nos son causa de un insaciable gusto y deleite.

(*Introducción al símbolo*, en *Obras*, I, 100)

En un fragmentario tratado de la organización del mundo, que se copia en un volumen de varia de la B.N., se enlaza la visión de “esta máquina de la hermosura con que está hecha y adornada y gobernada con tanto orden y variedad de tiempos” (fols. 124r-129v). La visión de lo creado se focaliza en ocasiones a la contemplación celestial. Así, en San Pedro de Alcántara:

Alza los ojos al cielo y ve en él tanta muchedumbre de estrellas y tantos espacios vacíos ¿cómo no se espanta? ¿cómo no se queda atónico y fuera de sí considerando la inmensidad de aquel lugar [...]. Pues la hermosura de él no se puede explicar con palabras, pues si en este valle de lágrimas y lugar de destierro creó Dios cosas tan admirables y de tanta hermosura ¿qué habrá creado en aquel lugar que es aposento de su gloria, trono de su grandeza [...] casa de los escogidos y paraíso de todos los deleites.

(*Tratado de la oración*, 62-63)

En otras a la inmediatez de la contemplación terrestre:

La vida retirada (según santos y contemplativos afirman y la experiencia muestra) es pacífica, semejante a la celestial y más perfecta que las demás [...]. En la boca del retirado está el loor de Dios, mirando la hermosura de las peñas, variedad y suavidad de las hierbas, la diferencia de las aves y animales; mira las corrientes y remansos de las aguas, la altura y sombra de los árboles. Y cuantas cosas ve y contempla en el estado de naturaleza, todas le son materia y ocasión para bendecir a Dios, que lo ha creado todo

(Francisco González de Andía, *El perfecto desengaño*, 6-8);

Si bien miramos, no es el mundo otra cosa sino un templo grande y sancto. En él el hombre es rescebido cuando nasce. Hay en este templo dos lumbreras, que es el Sol y la Luna y otras muchas estrellas. Hay muchas criaturas que se ven por las cuales el hombre venga en conocimiento de las que no se veen. ¡Qué cosa es ver los ríos, que siempre traen agua nueva; los árboles, plantas, raíces y hierbas, diversidad de animales,

pedras, montes, valles y llanos! Si el hombre fuese sabio, no habría de tener otro pasatiempo ni regocijo.

(Francisco de Fuensalida, *Breve summa* [1541], 36)

El símil anejo de la destilación de la hermosura tiene como referente la explicación acerca del fuego contemplativo, tal como lo enuncia, por ejemplo, San Juan de la Cruz: “Este divino fuego de amor de contemplación que, antes que una y transforme el alma en sí, primero la ponga en todos sus accidentes contrarios” provoca un inicial punto de arranque contemplativo, tal como explica luego: “Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho, porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor; que por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo y así engendra en el alma pasión fuerte de amor. Va teniendo ya este amor algo de unión con Dios” (*Noche oscura*, en *Obras*, 667). A esta explicación del acto contemplativo corresponde la variante del aquilatamiento mediante un proceso de quintaesenciado, puesto que va, como asegura Bernabé de Parma, “aprovechando y creciendo en el amor suave de esta bienaventurada ocupación a la cual se siguen propiamente destilamientos de dones del altísimo señor Dios” (*Via Spiritus*, 250).

Como explica Juan de Mal Lara,

siendo la sustancia de las flores del húmido más sutil, comienza a salir con el primer calor [...]. Pero lo que hay en la rosa es que los antiguos egipcios la pusieron por señal de favor que en latín llaman *gratia* [...]. Los philosophos antiguos le daban grande virtud y así es la letra *dum gratia floret*, en tanto que floresce el favor [...]. Destas yerbas y flores se destilan aguas odoríferas que son de admirable provecho, medicina y regalo, de que goza principalmente el sentido de oler y para que no

se sienta ni humo ni plumo se deben sacar con alambique de vidrio en vaso doblado, qual es el que llaman *Balneo Mariae*.
(*Descripción*, 262-262 y 271)

Para Fray José de Sigüenza “las flores son la espuma del licor pingüe [...] que nos lo dan a conocer bien los químicos, apartándole con los alambiques, destilaciones y alquitaras” (*Historia*, I, 180). Fray Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario* trae una variante exclusiva del símil: “Acontéceles a estos que así lloran como a la alquitara, que por el fuego que recibe no cesa de gotear agua sudable y cálida” (434). Fray Juan de los Ángeles trae otra variante del símil: “Te debes ofrecer todo a Dios y desampararte a ti mismo, y darte todo y correr como licor derretido en él” (*Conquista*, 84). Y en su *Manual* troquela la fórmula más próxima a la *Epístola*: “En esta manera de contemplación [...] como quien saca por alquitara agua de hierbas olorosas” (512). En el poema de Gutierre Lobo *El Fuego*, incluido en la *Poética silva*, hay una imitación literal de los versos de Aldana: “El rubio fuego saca y descentra / oloroso licor por la alquitara / del cuerpo de la rosa, que en ella entra / haciendo que destile el agua clara” (Bartolomé José Gallardo, *Ensayo*, I, col. 1067). La comparación más literalmente paralela a los versos de Aldana sobre la destilación por alquitara figura en la *Introducción* de Fray Luis de Granada:

Porque el sol, mediante su calor, levanta los más subtiles vapores de la mar, los cuales como sean subtiles y de la condición del aire suben a lo alto, y llegando a esta media región del aire que es fría, espésanse [...]. La experiencia desto vemos en los alambiques, en que se distilan las rosas y otras yerbas: donde la fuerza del calor del fuego saca la humedad de las yerbas que se distilan, y las resuelve en vapores, y hace subir a lo alto, donde no pudiendo subir más, se juntan y espesan y convierten en agua (200).

11.

vv. 76-81:

El mismo vector expresivo de contemplación está expresado en el *Parto de la Virgen*, donde se afirma que el alma “alzada a la región glorificante / contemple la divina hermosura, / y como en tierno amado el tierno amante / con cerrado eslabón hace atadura, / tal ella en Dios toda inflamada / inextricable dar de sí lazada” (675-680). Las expresiones “volver en sí, entrar dentro de sí, salir sobre sí” se prodigan en *Benjamin mayor* de Ricardo de San Víctor: “Perfecta animae seipsam ad semetipsam totam colligere”. Para el maestro franciscano ponerse sobre la sindéresis (parte alta del alma donde está la imagen de Dios) y descender “al hombre interior” son itinerarios semejantes ya que, según San Buenaventura, “el fondo y la cima del alma no son más que dos aspectos de la misma realidad”. Para el autor del *Benjamin mayor* la *elevatio sopra seipsum* corresponde a la contemplación angélica y sobrepasa las fuerzas del hombre: un *excessus mentis* que corresponde al éxtasis. Por otra parte, insistir en el entrar en sí mismo es porque siguiendo a San Agustín (*Noverim me, noverim te*) se establece que solo se puede llegar al conocimiento de Dios a través del conocimiento de uno mismo. En el Pseudo-Dionisio se explica cómo el alma “eleva a su contemplación, comunión y semejanza las santas mentes hacia Él, de manera que vuelen hacia lo alto con una respetuosa reverencia” (*De los nombres divinos*, 107). En *Sol de contemplativos*,

enciende la más alta parte de la voluntad con el fuego de su amor, sin medianería de algún pensamiento de la razón. Ca así como la piedra descende a barro naturalmente por la carga de su pesadumbre, así es alzado el talante de la voluntad por el fuego enderezado al cielo sin algún medio e tornamiento

sin medianería alguna de pensamiento para se ayuntar con Dios (CXXXIIIr-v).

Santa Teresa reúne una panoplia de variaciones: “estar dentro de sí” y “sobre sí” (*Moradas*, en *Obras*, 919) o en la identificación del “subir” con el “vuelo místico” (*Vida*, en *Obras*, 85-89). “Vuelo del espíritu —aclara en otro pasaje— le llamo yo [...] porque muy de presto algunas veces se siente algún movimiento tan acelerado del alma que parece es arrebatado espíritu con una velocidad que pone harto temor” (*Las moradas*, en *Obras*, 987).

Sobre el vuelo místico explica en diversos lugares Fray Francisco de Osuna que

el entrar el hombre en sí mismo es principio de subir sobre sí [...]. Estas dos cosas: entrar el hombre en sí mismo y subir sobre sí son las dos cosas mayores que se hallan en este ejercicio, las que el hombre más debía procurar y las que más satisfacen al corazón del hombre. El entrar en sí se hace con menor trabajo que no el salir sobre sí; y por tanto me parece que cuando el ánima está pronta e idónea para ambas cosas igualmente, debes entrar dentro de ti, porque al salir sobre ti ello te verná sin tú procurarlo, resultando de lo primero, que es estar dentro en ti, y será más puro entonces y más espiritual.

(*Tercer abecedario*, 429)

“Y esto se hace tornando el hombre sobre sí para donde sí mismo subir a Dios; ca ninguno puede subir a Él si primero no entrase dentro de sí; y con cuanta más fuerza o más profundamente entrase, tanto más subirá más alto” (*Tercer abecedario*, 528). “En la alta comparación de las aves volantes que puso el Sabio, nos da a entender que al amor que nuestro Señor nos puso *ab aeterno* era para que volásemos a Él” (*Ley de amor santo*, 244).

Cuando la inteligencia del ánima que es la más alta fuerza entre las que conocen, pasa en afección o amor de las cosas que contempla, cuasi es dicha levantarse sobre sí misma [...] cuando concibe el espíritu del amor en fervor del corazón, en alguna manera sale de sí misma saltando de sí o volando de sí.

(*Tercer abecedario*, 379)

De entre una panoplia de recurrencias voy a escoger dos textos significativos por la autoridad de sus predicamentos. Fray Diego de Estrella, en sus *Meditaciones*, explica que “cuando el amor del mundo te inclina a cosas terrenales tienes liga en las alas y no puedes volar arriba; pero si eres limpiada de las afecciones impurísimas de este siglo, tendidas las alas del divino amor, vuelas al cielo” (274). Fray Bernardino de Laredo nota en dos lugares complementarios la cercanía del vuelo místico y el internamiento en sí:

Tanto más cuanto el vuelo de nuestro espíritu es momentáneo y en quietud, muy más fundado, tanto más vuela sin dificultad [...]. Este vuelo iniciativo que los levanta a vuelo extático que es más súbito y quietísimo [...]. Levantar vuelo amoroso a su amantísimo Dios [...]. Entrarse el alma en sí misma es no se contentando de estar recogida y sin vagos pensamientos procurar de acallar el entendimiento [...] y habiéndose recogido y llegándose a sí misma, entrarse dentro de sí y quietarse con su Dios hasta subirse sobre sí misma.

(*Subida*, 341-342 y 433)

12.

vv. 82-84:

Enumeran las impresiones de los sentidos internos ocupados en el gozo de Dios. Desde ciertas alusiones bíblicas (*Psal.*, 33, 9) y con la reelaboración efectuada por Orígenes y San Agustín, se constituye el tópico del reconocimiento íntimo de Dios, en fórmula autorizada, entre otros, por San Buenaventura (“videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur”). Estos sentidos espirituales crean toda una tradición ascético-mística de símiles, fundamentándose en la exacta correspondencia de partes corporales, pues como indica Vives en su *Tratado del alma*, cuestionándose “cuál sea el sitio del alma en el cuerpo”, “se halla en todo él, lo mismo que cada una de las formas está en toda su materia respectiva. Si en alguna de las partes no estuviese el alma perecería aquella, como sucede a un miembro completamente seco” (*Obras*, 73). Cuando el alma está purificada e iluminada por el conocimiento de sí misma de modo que puede asegurarse que está unida con Dios se desarrollan los sentidos espirituales, que elevan a casi infinitud los efectos sensoriales correspondientes: por el sentido de la vista el hombre puede ver a los ángeles, o con el olfato espiritual percibe lo que San Pablo llamó “el buen olor de Cristo” (2. *Cor.*, 2, 15). Una experiencia que en conjunto satisface a los “sentidos” del alma (según el Salmo 33, 9), aunque en *Los soliloquios* se explique detalladamente “De cómo ni por los sentidos extremos ni interiores se puede hallar Dios” (104v-108v); aunque antes se ha suplicado: “Dame señor vista o luz inviolable que te vea; cría nuevo sentido del olfato; olor de la vida para que coma en ti [...] sana mi gusto para que sepa y conozca y discierna cuán grande es la muchedumbre de tu dulzura que reservaste a tus amadores” (fol. 67r).

Aunque es menos frecuente, también el éxtasis puede expresarse desde la sustitución de un absoluto que conglomerada en

la interioridad los anulados sentidos exteriores. Es expresivo este texto de Santa Catalina de Siena:

Congregadas y unidas entre sí estas potencias inmensas y anegadas en mí, el cuerpo pierde toda sensación. El ojo, viendo, no ve; el oído, oyendo, no oye; la lengua, hablando, no habla [...] la mano tocando no toca, y los pies andando no se mueven. Todos los miembros se encuentran atados y vinculados con el lazo y sentimiento de amor.

(Obras, 334)

En el *Tratado llamado el Deseoso* se explica con una formulación tradicional:

Cuanto a lo primero, contemplación quiere decir vista [...] el mirar y vista del espíritu [...]. Tiene ojos espirituales para mirar el espíritu, y manos y cara y pies y vientre, y todas las otras cosas sacadas de la proporción de las cosas corporales donde los ojos del espíritu son la fe [...] y tanto cuanto uno tiene mejores ojos de fe, tanto es mayor contemplador; y cuanto más clara tiene la lumbre del entendimiento más claramente contempla.

(XXXVIII)

De la abundantísima recurrencia explicativa en la literatura espiritual voy a escoger, por su complementariedad, tres significativos textos. Para Alejo Venegas,

los miembros del cuerpo son como unas letras palpables de las cosas del alma. Porque donde diremos que el alma tiene sus ojos y orejas, narices y boca, manos y pies, con todos los otros miembros del cuerpo; y como no usamos del uso destes

miembros interiores, por eso gustamos tan poco de las cosas de Dios.

(“De una particular...”, 307)

Para Fray José de Sigüenza,

los sentidos exteriores unos son para conocer como la vista y oído, otros para el uso animal y comodidades del cuerpo, y entre estos los más principales son el gusto y el tacto [...]. Y si estos sentidos los referimos al alma, daremos la vista a aquella parte que trata del conocimiento y contemplación de la verdad, y los otros a la parte que trata de componer y enderezar las obras y ejercicios que salgan en ejecución [...]. La una llamaremos *mens et intellectus* y la otra *voluntas et electio*. (Historia, I, 310)

Finalmente, para Fray Juan de los Ángeles

será bien decir aquí cuantos son, cuáles, qué oficios tienen y de qué nos aprovechan [los sentidos interiores]. [Cita a San Agustín: *De Spiritu et anima*] Dos son los sentidos en el hombre: interior uno y otro exterior y ambos tienen su bien en qué recrearse. El sentido interior en la contemplación de la humanidad [...]. San Buenaventura hablando de los sentidos espirituales dice: ‘Son cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Con la vista se ve la misma hermosura del Esposo debajo de razón de resplandor. Con el oído se oye la suma armonía suya debajo de razón de palabra. Con el gusto se gusta la suma dulcedumbre [...]. Con el olfato se percibe la suma fragancia [...]. Con el tacto se toca y se aprieta y abraza la suma suavidad’ [...]. El sentido espiritual pertenece así al entendimiento como afecto, porque tiene su asiento en la

parte intelectual del alma que comprende razón y voluntad o entendimiento y afecto [...]. El conocimiento de Dios experimental [...] consiste en gustar por los sentidos espirituales la suavidad de Dios.

(*Consideraciones*, 120-122)

Ediciones Universidad San Dámaso

13.

vv. 85-87:

Las almas contemplativas “parece que como nadan a manera de peces en las aguas [...] y esto por el nadar regalado en los dones de Dios” (*Las obras de... Rusbroquiuo*, II, 250). Juan de Mal Lara se extiende al explicar cómo

son los peces significados por almas, porque los peces están compuestos de elemento más puro y según considera sabiamente Philón, los primeros que se engendran por la palabra de Dios fueron, a quien se les concedió alma para que no se pudran, como la sal en las carnes: y no falta quien ponga por hieroglífico de la ignorancia un pesce, pues no hace mal ni sale de su elemento a dañar a otros, y esto quería decir Pitágoras que se abstuvieran de comer pescados que es no perseguir a los inocentes, que es los que no hacen mal a otra criatura.

(*Descripción de la Galera Real*, 221-222)

Con referencias en sentido espiritual se documenta desde Tertuliano a las distintas corrientes místicas del XVI (Taulero, Ruysbroeck...). Así, en la *Mística Teología*, el alma, dirigiéndose a Dios, exclama: “Ensánchame en tu amor para gustar cuan suave cosa sea amar y derretirse y nadar en tu amor”. Ruysbroeck en el *Tratado del adorno de las bodas espirituales* “Algunas veces también mana Dios con tanta suavidad en corazones [...] que parece que como nadan a manera de peces las aguas [...] y esto por el nadar regalado en los dones de Dios” (II, 250).

Para Santa Catalina de Siena “el alma está en Dios y Dios en el alma como el pez en el mar y el mar en el pez” (*Obras*, 67) y emplea el símil para indicar la *fruitio Dei* con enunciaciones diferenciadas, desde la palabra del mismo Dios (“Al modo que el pez está en el mar y el mar en él así estoy yo en el alma y ella en mí”), o como oración mental “Tu volviste al alma llenándola

de la felicidad en la cual esa alma está como el pez en el mar y el mar en el pez”). La relación con Dios adquiere ya la imagen de circularidad que desarrollan los versos siguientes y que también explicitan con otra finalidad los vv. 27-66 de la *Carta al señor Don Bernardino de Mendoza* (por ejemplo: “y así dentro de este colocado en medio, / cuerpo piramidal, como en su centro, / exhalan mil espíritus vitales / que en círculo después, yendo y viniendo / ministran al pulmón aire de vida”). Fray Juan de los Ángeles explica que Dios “está en ti y tu en él con más verdad que los peces en el mar” (*Manual...*, 605) y Fray Bernardino de Laredo expone el itinerario de los que “han comenzado a volar por mental contemplación [...] yendo y volviendo desde el nido a su Factor y de su Dios a sí mismos” (*Subida*, 100).

14.

vv. 88-89:

Aldana utiliza con frecuencia en su poesía la aporía centriforme, por el valor ponderativo y descriptivo que adquieren los predicados de la física circular (esfera, línea, círculo y centro). Escogeré solo los más significativos. En las *Octavas sobre el Juicio Final*:

“Un cerco de oro, al cielo muy vecino
se descubre a mi ver, nuevo y luciente,
que ciñe acá y allá todo el camino
por do se muestra el sol perpetuamente [...]

¡Oh soberano Dios, todo bullendo
anda el gran cerco de los ángeles dorados [...]

Y en forma de pacíficos amantes
se juntan, se penetran y rodean,
un círculo formando con sus montes,
del cielo por los altos horizontes”

(vv. 1-24).

En *Siete Octavas a Dios Nuestro Señor* [...]: “Responde Dios: el peso y la graveza / de su culpa moral, que fuera y dentro / sin mí, la rodeó, contra el alteza / de su patria región la lleva al centro” (vv. 9-12). En las *Octavas a Felipe II*:

“Solo que metas pido (y esto basta)
en otra, ¡oh rey!, en obra lo que vales:
sacude el cetro, empuña y tercia el asta
que temblarán los cercos infernales [...]

Contempla el celestial ojo sereno
que llaman sol, cuál va corriendo suelto
por el alto de allá luciente seno
cuán presto a todo el orbe da la vuelta [...]”
(vv. 800-813).

Pedro Simón Abril explica cómo el movimiento “es un ejercicio de la cosa movida en cuanto es ella movable”. Las cinco cosas “anexas necesariamente a cada movimiento” son “cosa que mueva, cosa movida, término de do proceda, término en que pare y tiempo en que se haga”. Como correlato aduce una prueba contra la infinitud en la cantidad. El cuerpo natural es movable, lo cual excluye el ser infinito “porque el infinito lo hundiría todo, no ternía donde ir ni de do venir” (*Filosofía natural*, 133-135). Dios es, a la vez, “centro de nuestra alma” (Fray Diego de Estella, *Meditaciones*, 76-79) y “todo infinitamente centro” (Fray Bernardino de Laredo, *Subida*, 418).

Y cierto es —añade este último— que entendía San Pablo que la inmensidad de Dios, en presencia del conocimiento humano, toda es pura y perfectamente centro, pues sabía que falta circunferencia y entendía que toda criatura en presencia del conocimiento de su criador es circunferencia sin centro. De manera que, ni puede la circunferencia comprender el centro, ni al centro se le puede asconder la circunferencia [...]. El centro es nuestro hombre en el más oculto secreto y el más abscondido encerramiento de las entrañas del ánima racional y este está tan manifiesto, tan claro y tan descubierto a la divina noticia, al conocimiento eterno y a la sabiduría divina [...]. Y el centro de Dios, que es Dios, tanto excede en altura al cielo empíreo cuanto en su profundidad excede a todo el abismo (255-257).

Explica finalmente la paradoja que se produce

cuando la afectiva se levanta por vía de aspiración y la voluntad amando, casi se menea sin movimiento, empleándose solo en el amor. Donde en esto que decimos que la voluntad ama parece que significa quietísimo movimiento [...] amando en pura quietud, mas propiamente parece lo que obra en ella nuestro amoroso señor (381).

El argumento, en síntesis, puede rastrearse en casi todos los libros espirituales. Así, en Alexo Venegas: “Que verdad es que el ser divino se compara a una sphaera cuyo centro es cualquier punto de ella. Y la circunferencia o círculo, por ser infinita, no se comprehende en lugar por lo cual pudiera criar tantos mundos cuantos son los centros de aquella sphaera, que son infinitos” (*Primera parte*, CXXXr). O en Fray Francisco de Osuna, con ideación que varía las conexiones de la circularidad y el punto:

Si hubiese una circunferencia de compás que hiciese un cerco infinito en grandeza, mayor que el cerco del cielo, y en medio dieses un punto, claro está que podría traer infinitas líneas de la circunferencia al punto pequeño, y podrás barruntar la proporción de la Ley de amor que el Señor tuvo *ab aeterno* con cada uno de los escogidos.

(*Ley de amor santo*, 343)

Un referente doctrinal tanto por la densidad como por el número de argumentos largamente expuestos es el Pseudo-Dionisio. Merece la pena aquilatar la sustancia de sus reflexiones:

Y esto, indivisible y unido, y uno solo, conviene a toda la Divinidad, esto es, que Ella sea participada por cada uno de los

participantes (substancialmente) y por ninguno en ninguna parte (realmente); así como el punto en medio del centro del círculo es participado de todas las líneas rectas que parten de la circunferencia [...]. Se dice que las mentes divinas se mueven ciertamente en sentido circular uniéndose a los resplandores de lo hermoso y lo bueno de manera incesante [...]. Y el movimiento circular del alma es el abandono de las cosas exteriores a ella misma para poder entrar en su interior atrayendo sus facultades espirituales hacia su (más íntima) unidad mediante un movimiento —como cerrada dentro de un círculo— inmóvil y libre de todo error, retrayéndola de todas las cosas extrañas (a sí misma), y la recoge primeramente en sí, y después, como reducida, ya a un solo afecto la una (obtenida esta unidad interior) —habiendo unificado de forma perfecta sus propias potencias— y la guía hacia lo hermoso y lo bueno[...]. Derramándose desde el bien sobre aquellas cosas que son y revertiendo de nuevo hacia el bien. En este sentido se manifiesta de modo excelente que el amor divino conoce de principio y de fin, semejante a un círculo que gira eternamente, a causa del bien, en el bien y tendiendo hacia el bien, girando con inmutable movimiento en sí mismo y siempre retornando en sí mismo [...]. Todas las líneas del círculo existen juntamente unidas en un centro común y este punto tiene todas las líneas rectas uniformemente unidas entre sí, y con el único principio por el cual existen, y en el mismo centro se hallan absolutamente unidas, de modo que cuando se separan poco de este, también se separan poco entre sí. Y para decirlo de una vez, cuanto más cercanas están del centro, tanto más unidas están con él y entre sí, y cuanto más distan del centro, tanto más distan también entre sí [...]. Y aun el movimiento de Dios inmovible podría explicarse de cierta manera conveniente a Dios [...]. El movimiento circular puede explicarse por la identidad y enlace de los medios y

extremos, que en Él se contienen y son contenidos, y por el retorno hacia Él de aquellos seres que de Él procedieron.

(*De los nombres divinos*, 122, 144, 151, 176 y 204)

El efecto de esta tan compacta argumentación geométrica se deja sentir en casi todos los escritores espirituales españoles del Siglo de Oro, sin que falten un Malón de Chaide, un Fray Luis de León, un Fray Francisco de Osuna, un Fray Juan de los Ángeles, un Diego de Jesús o un Sigüenza. Me limitaré a extraer los pasajes más significativos y, en su caso, las brillantes paradojas sobre el círculo y el punto, que conectan más o menos tangencialmente con las del Pseudo-Dionisio. A veces citándolo directamente; otras acudiendo a doctrinas paralelas que van de San Agustín y Santo Tomás a Ruysbroeck y la mística renana. Para Fray Luis de León, “como a la figura cuadrada le es natural el asiento, así a la circular el movimiento le es propio” (*Exposición de Job*, en *Obras*, II, 194). Para Fray Francisco de Osuna, “dende el altísimo cielo de la Divinidad sale el amor y al mismo cielo se torna, porque según dice San Dionisio, vuelta entera hace el amor” (*Ley de amor*, 233). En el *Tercer abecedario espiritual* explica la geometría circular “donde los rayos de la virtud y buenas inclinaciones han de irradiar desde el centro de nosotros, que es el corazón, a las circunferencias externas”. Y en el *Cuarto abecedario* se refiere ya en el capítulo 2 a la “eterna ley de amor que tuvo Dios con los que finalmente lo aman y cómo los hizo participantes de su amor”:

Si hubiese una circunferencia de compás que hiciese un cerco infinito en grandeza, mayor que el cerco del cielo, y en medio dieses un punto, claro está que podrías traer infinitas líneas de la circunferencia al punto pequeñito; y podrías barruntar

la proporción de la Ley de amor que el Señor tuvo *ab aeterno* con cada uno de los escogidos.

Diego de Jesús explica en ortodoxia tomista el movimiento circular:

Declaró esto divinamente Santo Tomás (2.2. quaest. 180, art. VI) donde preguntando por qué la perfección de la contemplación se declara por movimiento circular y el principio y medio de ella por recto y oblicuo, como lo dice San Dionisio, capítulo IV *De divinis nominibus*, responde: que estos tres movimientos difieren en que el recto “procedit quis ab uno in aliud”. Pasa uno y se mueve de un lugar a otro. El circular es “secundum quem aliquis movetur uniformiter circa idem centrum”. Muévase cerca de un mismo centro o punto tan uniformemente el que circularmente se mueve que no parece que mude lugar y las líneas de su circunferencia van todas a una y a uno [a causa de que] fuese uniformísimo y acerca de un indivisible centro o verdad sencilla y con sencilla vista.
(*Apuntamientos*, 379)

Fray Juan de los Ángeles expone la secuencia de relaciones entre el punto central y el círculo o la esfera en diversos lugares de su obra. En los *Diálogos de la conquista del reino de Dios* sigue estrechamente a Ruysbroeck acerca del “íntimo o centro del alma” para concluir que “hasta que no halles dentro de sí ese centro o íntimo no habrás sabido qué cosa es vida interior o esencial” (62). En la *Conquista* explica que “el íntimo del alma es la simplísima esencia della, sellada con la imagen de Dios, que algunos santos llamaron centro, otros íntimo, otros ápice del espíritu, y otros mente. San Agustín mismo y los más modernos lo llaman hondón, porque es lo más interior y secreto” (67). Pero es sobre

todo Malón de Chaide, en *La conversión de la Magdalena*, quien explica y aclara con más detalle los orígenes doctrinales de la representación y el funcionamiento de esta:

La figura esférica o circular es tenida en su geometría por la más perfecta, porque acaba en el punto en que comenzó [...]. Hiroteo y el gran Dionisio Areopagita, en aquel himno divino que cantaron del amor dice: *Amor circulo est bonus, a bono in bonum perpetuo resolutus* [...] de suerte que todo el círculo consta de amor en la hermosura de Dios, de deseo en nuestro apetito, deleite en la unión divina [...]. Los filósofos antiguos pintaban un círculo, y en el centro o punto del medio, que es indivisible, ponían la bondad; y en la circunferencia, que es el círculo, pusieron la hermosura. El centro es un punto estable, fijo, que no se muda y es indivisible. Del centro salen líneas divisibles, movibles e innumerables, que tiran hasta topar con la circunferencia como lo vemos en los rayos de una rueda, que son una cosa con su centro y allí todos entre sí son uno, porque se topan en un punto y el punto es indivisible [...]. Puesto caso que el centro es inmóvil e indivisible, pero hallaremos una cosa cierta, que tirando de él hacia la circunferencia se hace una línea, y si por todas partes tiran por todas partes se harán líneas diferentes [...] así hallareis que las criaturas, que son líneas, todas salen del centro divino, que es Dios [...]. Dijo Sant Pablo que “el que se allega a Dios se hace una cosa con él”. También en esto hay su misterio, que las líneas se unen con su centro, esto es, por el amor se unen las almas a él.

(*Magdalena*, I, 53 y 64-65; III, 107-113)

En la misma dirección de especificar y perfilar el símil doctrinal del círculo y la línea se muestra Fray José de Sigüenza:

Y supongamos para mayor claridad lo que es en Matemáticas tan sabido: que el punto no tiene en sí partes algunas, ni se puede medir con alguna cosa y que puede ser principio de infinitas medidas y salir de él infinitas líneas; y que el centro de cualquier cosa es lo mismo que este punto, sino que el punto le ponemos en cualquiera parte y el centro ha de ser aquel punto indivisible que está en medio del círculo o de una esfera, y lo que en cualquier cosa creada imaginamos, donde está recogida toda la virtud y fuerza sobre quien reposa y sobre quien se mueve [...]. Todo tiene un hondo, un medio, un punto indivisible, y ansí contiene en sí como en virtud, raíz o potencia todo lo que se halla en cualquiera cosa que tiene centro y de allí sale la virtud y fuerza a todas las partes y todas ellas concurren y se afirman en el mismo centro y allí se abrazan y adunan, aunque entre sí estén distantes y apartados: como se ve en las infinitas líneas del círculo y será forzoso que cualquier cosa, que en esta línea se haga o se toque o se padezca, que la sienta el centro como principio y fin de cada una [...]. Y así se puede imaginar en esto alguna forma o figura ha de ser circular y esférica, que no tenga términos, cosa que excede los límites de nuestra imaginación, y ansí es la naturaleza divina un centro, un espacio y una esfera infinita, que excede todo cuanto puede caber en razón criada de ángeles o hombres con infinito intervalo. Y todo lo demás que vemos y imaginamos se comprende dentro de algunos de estos términos y se encierra en ella, como todo lo menor en lo mayor y nunca jamás al revés [...] de la suerte misma que dentro de un gran círculo podemos poner otros muchos, no con el mismo centro, que llaman los matemáticos concéntricos, sino como excéntricos, de la manera que si en una bola grande de vidrio o de metal echásemos muchas bolillas, mayores o menores que, aunque están abrazadas y comprendidas en la grande, cada una tiene por sí sus centros [...] y ansí no se hará

ninguna cosa en ellas que no se haga dentro de la mayor y por virtud de su centro, ni se le esconderá nada si se moviesen, si se mudasen en cualquier manera, si se criaren o corrompieren [...] y no será ninguna de estas cosas al revés, que ninguna de las menores puede sentir ni saber lo que se hace en la mayor [...] y así sabrá no más de lo que la tocan o menean mas no penetrará lo que le da la virtud y el movimiento.

(*Historia*, I, 46-49)

Como colofón de sus representaciones sintetiza así los correlatos entre el centro de las criaturas y el centro de Dios:

Como si imaginásemos que hablase el centro de una esfera grande con otras esferas pequeñuelas que tiene dentro, de cuyas líneas constasen y de cuyo centro manasen sus centros, es cierto que haría y desharía en ellos y los llamaría y responderían, que es cosa de admirable consuelo para todas las criaturas verse así dentro de Dios y tan hijas suyas.

(*Historia*, I, 55)

15.

vv. 90-95:

La correlación explicativa del centro o ápice del alma con el efecto universal de amor, de forma que la cadena de los entes configura un círculo, aparece, de forma paradigmática, en León Hebreo:

Así como el ser, en el primer medio cerco procede descendiendo, a manera de salida productiva, desde el primer ente, del mayor al menor, hasta el ínfimo Caos o materia primera; y dél en el medio círculo, vuelve el ser a subir de menor a mayor, de manera de reducción, hasta aquel de quien primero había salido, así el amor tiene origen del primer padre del universo, y dél sucesivamente viene descendiendo paternalmente siempre de mayor a menor y de perfecto a imperfecto [...] sucediendo por los grados de los entes, así en el mundo angélico como en el celeste.

(*Diálogos de amor*, II, 368-369)

Como complemento se produce el movimiento inverso que explica, entre otros, Fray Juan de los Ángeles: “Deste espíritu o íntimo o centro o ápice del alma proceden todas las fuerzas della, no de otra manera que los rayos proceden del sol, y a él vuelven como a su original principio, y esto, mediante la obradora caridad y verdadera intención de Dios” (*Conquista*, 73).

Castiglione en su *Cortesano* había trazado de forma más amplia y matizada la escala del amor:

Si quisiere aprovecharse de este amor como de un escalón para subir a otro muy más alto grado, y esto harásele perfectamente si entre sí considerase cuán apretado ñudo y cuán grande estrechez sea estas siempre ocupado en contemplar

la hermosura de un cuerpo solo [...] juntado en uno todas las hermosuras, hará en sí un conceto universal y reducirá la multitud dellas a la unidad de aquella sola que generalmente sobre la humana naturaleza se extiende y se derrama [...]. Este grado de amor, aunque sea muy alto y tal que pocos le alcanzan todavía no se puede llamar perfecto; porque la imaginación, siendo potencia corporal [...] y no alcanzando conocimiento de las cosas, sino por medio de aquellos principios que por los sentidos le son presentados, nunca está del todo descargada de las tinieblas materiales [...]. Animosamente pasa más adelante, siguiendo su alto camino tras la guía que le llevará al término de la verdadera bienaventuranza; y así en lugar de salirse de sí mismo con el pensamiento [...] vuélvase a sí mismo por contemplar aquella otra hermosura que se ve con los ojos del alma [...] volviéndose a la contemplación de su propia sustancia casi como recordada de un pasado sueño, abre aquellos ojos que todos tenemos y pocos los usamos y ve en sí misma un rayo de aquella luz que es la imagen de la hermosura angélica comunicada a ella [...] y así arrebatada con el esplendor de aquella luz, comienza a encenderse y a seguir tras ella con tanto deseo, que casi llega a estar borracha y fuera de sí misma por sobrada codicia de juntarse con ella, pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios, en la contemplación del cual, como en su final bienaventuranza, anda por reposarse; y así ardiendo en esta más que bienaventurada llama, se levanta a la su más noble parte que es el entendimiento, y allí no más ciega con la oscura noche de las cosas terrenales, ve la hermosura divina, mas no la goza aun del todo perfectamente porque la contempla solamente en su entendimiento particular [...] Cuando llega al entendimiento universal el alma encendida en el santísimo fuego por el verdadero amor divino, vuela para unirse con la natura angélica, y no solamente en todo

desampara a los sentidos y a la sensualidad con ellos, pero no tiene más necesidad del discurso de la razón, porque, transformada en ángel, entiende todas las cosas inteligibles, y sin velo o nube alguna ve el ancho piélago de la hermosura divina, y en sí la recibe y recibéndola goza aquella suprema bienaventuranza que a muchos sentidos es incomprensible. [...] Esta es aquella gran hoguera en la cual [...] se echó Hércules y quedó abrasado en la alta cumbre de la montaña llamada Oeta [...] esta es aquella ardiente zarza de Moisés [...]. Enderecemos pues, todos los pensamientos y fuerzas de nuestra alma a esta luz santísima que nos muestra el camino que nos lleva derecho al cielo [...]. Rehagámonos agora por aquella escalera que tiene en el más bajo grado la sombra de la hermosura sensual y subamos por ella adelante a aquel aposento alto donde mora la celestial, dulce y verdadera hermosura que en los secretos retraimientos de Dios está escondida (389-392).

16.

vv. 100-108:

Describiendo la “sumersión mística” en su *Tratado del cálculo o perfección de los hijos de Dios* escribe Ruysbroeck:

Cuando poseemos a solo Dios, entonces nuestra inmersión esencial con el amor habitual mana continuamente sin volver al sentido o experiencia del abismo infinito y sin fin que ponemos en Dios [...] porque no es otra cosa esta sumersión que una perpetua salida de nosotros mismos con una vista clara a cierta diversidad a la cual, saliendo de nosotros mismos estamos propensos y inclinados como a la Bienaventuranza misma, porque sentimos una indinación o propensión perpetua fuera de nosotros a una cosa diversa de nosotros y esta es la íntima y ocultísima diferencia que podemos sentir entre Dios y nosotros.

(*Las obras de... Rusbroquio*, II, 327)

Fray Bernardino de Laredo en la *Subida* detalla

que una es la fuente potentísima en manar y no otra cosa el río fecundísimo en correr con quietísima igualdad, ni otra el piélago profundísimo de infinita inmensidad [...]. Y si decimos que es fuente no tiene circunferencia, ni el entendimiento humano la puede jamás hallar, mas puede engolfarse en ella. Y si piélago decimos, no tiene profundidad determinada, ca a los abismos excede, ni sus príncipes la alcanzan a penetrar [...]. Y estando toda engolfada, deja allí la fe, la esperanza y caridad, y sin apartarse de ellas entra en el golfo infinito, piélago de inmensidad [...] Mas si la pequeñez del río puede encubrir la inmensidad ¿qué será sino volar, pues hay tan altas anchuras? Si el ánima se quisiese ir a engolfar en el piélago

infinito que es sin fin y sin principio, y es su principio y su fin ¿qué le concerná hacer sino entrarse por el río [...]. El piélago que es más ancho que la mar, y más largo que la tierra y más profundo que el abismo [...]. No hallaba en el piélago ribera [...]. El ánima procúrese engolfar en el piélago infinito de la inmensidad de Dios [...]. Así el ánima cuando se quieta en el viaje remansado de la sola voluntad así se está como quien no hace nada y no deja de ganar [...]. Cuando el río llega a la mar, así es recibido de ella que el río se pierde de sí, sin le quedar ni aun el nombre, mas engólfase en la mar; y el ánima que por tales pasos camina para su Dios créese que podrá llegar y hallarse en tiempo que engolfándose en Él la trate de tal manera que no se sepa nombrar a sí misma, sino que esté toda en Dios.

(*Subida*, 151, 153-154, 158-159 y 178)

El símil de la gota (agua o licor, el “vital licor que las mejillas / hace resplandecer como rubíes”, en la *Epístola a Galanio*, [vv. 500-501]) en relación con Dios que “es como el mar” (Ruysbroeck) es empleado con frecuencia en sus diversas modalidades. Fray Diego de Estella en sus *Meditaciones* indica:

La bondad de la criatura no es sino una pequeña gota que mana de aquel piélago infinito y profundo abismo sin suelo [...]. Debes, pues, ánima mía, sumirte en aquel piélago infinito de la bondad de tu Dios, y entrar en el profundo abismo de sumo bien de tu criador [...]. Es todo nuestro afecto, comparado con aquel sumo bien, como una gota de agua cotejada con el gran mar océano, porque sobrepuja a todo su sentido y a todo su deseo aquel océano infinito de gloria y hermosura, aquel abismo profundísimo de lumbre y claridad.

(*Meditaciones*, 67-68 y 211)

Fray Bernardino de Laredo explica igualmente que

las aguas de este lugar son figura del amor, el cual bien como agua debe ser derramado en el amor como una gota pequeña en un infinito mar [...]. Esta ánima que contempla no reconoce a sí misma en ella sino sola la centella del amor que está vivísima en ella [...] es como una gota de agua en el golfo de la mar.

(*Subida*, 370-371)

Véase en el mismo orden imaginístico, el *Manual* de Fray Juan de los Ángeles (512), el *Sermón segundo del amor de Dios* (602), o el *Camino del Cielo* de Fray Luis de Alarcón (66). En cuanto al símil de la gota de licor, su sustento se encuentra en la paradoja de Ruysbroeck sobre el abismo y el amor frutivo (*Adorno de las bodas*, II, 293; *Espejo*, 89). Así lo desarrolla Eckhart: “Esta unión es mucho más estrecha que la que sería si alguien vertiera una gota de agua en un tonel de vino: allí habría agua y vino, y esto será transformado de tal modo en una sola cosa que todas las criaturas juntas no serían capaces de descubrir la diferencia” (*Tratados y sermones*, 132). Y Enrique Herp, en el epígrafe rotulado “Semejanza de la unión con Dios por amor” escribe:

Ciertos símiles pueden ilustrar este camino al hombre. Segundo ejemplo es el vino en que se vierte una gota de agua: esta se transforma, pierde la propia naturaleza y asume la del vino en color, olor, sabor y en todas sus propiedades. Así el alma en la inmensidad de Dios, como la gota de agua en la grandeza del mar. Conserva el alma su esencia, pero todas las potencias están divinizadas, sumergidas en Dios.

(*Directorio de contemplativos*, 356)

Entre otros, especifica el símil Fray Juan de los Ángeles:

Porque por el ardor del amor es hecha el alma una cosa con Dios; y como la gota de agua echada en un gran vaso de vino pierde su natural, color, olor y sabor del vino en que se convierte, así el alma perfectamente enamorada, cual aquí la consideramos, cayendo en la infinidad de la caridad divina, no perdiendo su natural forma, es convertida en el amor divino, según el oficio y institución debida; y todas sus potencias quedan hechas al gusto del Amado. Digo que no se muda ni se pierde nuestra naturaleza en esta unión, pero muda muchas inclinaciones y condiciones, y alcanza otras sobre las fuerzas de la naturaleza criada.

(*Consideraciones*, 410)

Sumamente aclaratorio y documentado se muestra Diego de Jesús comentando la correspondiente comparación de Santa Teresa en *Las Moradas*: “Esta unión es como si cayese agua del cielo en un río o fuente donde queda todo hecho agua, que no podrán dividir cuál es el agua del río o la que cayó del cielo”. Remite a San Bernardo en el tratado *De diligendo Deo*: “Quomodo stilla aquae multo infussa vino, deficere a se tota videtur, dum, et saporem vini incluit, et colorem [...] sic omnem in Sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipse liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem”

De la manera —dice San Bernardo— que una gota de agua echada en cantidad de vino al punto no se conoce y parece que deja de ser vistiéndose del color y del sabor del vino donde se echó [...], así el alma por una divina aniquilación y deshacimiento de sí como goticas de agua, se pasó al inmenso mar y abismo de amor, participando sus propiedades de manera

que ella pierda las tuyas, sea todas con ella [...]. Con esto viene bonfísimamente la división que traen San Buenaventura [...] y Ricardo de San Víctor [...] los cuales hacen tres grados de espíritu. El primero es “spiritus in spiritu”. El segundo “spiritus supra spiritum”. El tercero “spiritus sine spiritu”. Espíritu en espíritu es el alma dentro de sí, olvidada de todo esto exterior y corpóreo [...]. El segundo grado [...] ya está fuera de sí, sobre sí [...] [En el tercero] deja de ser pasándose por divina transformación al ser de Dios.

(*Apuntamientos y advertencias*, 376-377)

En cuanto al último símil de la unión mística, sobre el aire traspasado por el sol (“Quomodo solis luce perfusus aer”) se puede documentar desde San Bernardo a Fray Luis de León, diferenciándose siempre de la creencia en el *evestrum*, el cuerpo astral del alma que es centro ígneo de acción y de pensamiento, mientras en el símil “todo ello se produce corporalmente, es decir, en el aire, y esta luz depende de una materia ígnea” (Pseudo-Dionisio, *De los nombres divinos*, 121). Desde Pérez de Oliva a Fray Luis de Granada esa relación de macrocosmos y microcosmos depende de lo que Pedro Simón Abril especifica de la luz (“calidad que el cuerpo luminoso va multiplicando en un instante, sin movimiento ninguno, por el cuerpo transparente”) y del sentido de la vista como “el más noble y excelente de todos” (“la primera porque por él se le representa al alma los mejores y más divinos objetos i sensibles como [...] esta claridad y luz del sol”) (162-163 y 242-243). Juan Luis Vives en su *Tratado del Alma* especifica que

lo primero visible es la luz, lo segundo el color y lo tercero, por virtud de la proximidad, aquello que está envuelto en luz y color. Con todo no se dice que se ven las cosas que obtienen solo la luz, como el aire tenue y limpio, por lo cual nadie dice

fácilmente lo que son, mientras que sí se dice del agua y del cristal en los cuales es más densa la materia y devuelve la luz que se acerca más a la naturaleza del color (30).

En aplicación espiritual, Domingo de Soto al explicar cómo Dios se difunde por sus criaturas indica: “Es la naturaleza de la bondad, dice San Dionisio, difundirse a sí misma. Y por eso como la fuente perennial se difunde por el río, la luz del sol multiplica por el aire su lumbré” (*Tratado del amor de Dios*, 93). Eckhart en sus *Tratados y sermones* vuelve en varias ocasiones al símil. Así, en las dos siguientes: “El alma no recibe nada de Dios como cosa extraña, tal como el aire recibe la luz del sol”;

Así como la luz del sol no se proyecta sobre la tierra sin ser envuelta por el aire y desparramada sobre otras cosas, ya que de otra manera la vista humana no la podría soportar, así también la luz divina es fortísima y tan clara que la vista del alma no le podría soportar sin ser fortalecida (479 y 537).

Con más contundencia estas explicaciones físicas se condensan en el *Adorno de las bodas* de Ruysbroeck:

Y este don [el del entendimiento] aptamente puede decirse semejante a los rayos del sol, porque así como el sol baña y llena de simple claridad el aire con su resplandor y declara las hermosuras de las cosas [...] así el primer resplandor de este don comunica una simplicidad al espíritu que se ilustra y baña con cierta claridad singular a la manera que el aire a los rayos del Sol resplandeciente (II, 287).

De entre la ingente documentación sobre el símil entresaco dos ejemplos. El primero, por su contundente eficacia expresiva, se presenta en Fray Juan de los Ángeles:

Dice Santo Tomás que el ánima se une a Dios por conformidad de costumbres y virtudes, por identidad de voluntad y por mediante la íntima y perfecta caridad, la cual unión de espíritus convenientemente se asemeja al aire, que, siendo alumbrado, en sí incorpora la luz del Sol, de manera que del aire y de la luz parezca ser hecha sola una cosa.

(*Consideraciones*, 494)

El segundo, por pertenecer a San Juan de la Cruz, con la variante del *fuego de amor*:

Diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama, porque la llama no es otra cosa que aire inflamado, y los movimientos y resplandores que aquella llama hace ni son solo del aire ni solo del fuego que está compuesta, sino junto de aire y fuego.

(*Llama*, 1273-1274)

Véanse también, complementariamente, el Pseudo-Dionisio (*De los nombres divinos*, 107, 130, 136 y 139), Juan de Valdés (*Las ciento diez divinas consideraciones*, 86), Fray Pedro Malón de Chaide (*Magdalena*, III, 105), Fray Francisco de Osuna (*Ley de amor santo*, 249), Fray Luis de Granada (*Introducción, Obras*, I, 198) o Fray José de Sigüenza (*Historia*, I, 50-51).

17.

vv. 112-117:

Jacob soñó con una escala apoyada en tierra y cuya cima tocaba los cielos, por la que los ángeles subían y bajaban (*Gen.*, 28, 12). El episodio fue enriquecido con múltiples significados, desde el que se le asocia especialmente, la aparición de Yahvé que renueva sus promesas: “En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el hijo del hombre” (*Juan*, I, 51). García Jiménez de Cisneros traza ya la equivalencia esencial: “Tenemos figura en Jacob, el cual sirvió siete años por Raquel, representante de la vida contemplativa” (195). Esta acomodación espiritual a la vida contemplativa fue propuesta por San Basilio y San Buenaventura. De este último es la imagen de “por qué en la escala de Jacob antes es subir que bajar, coloquemos en lo más bajo el primer grado de la subida, poniendo todo este mundo, sensible para nosotros, como un espejo” (*Itinerario*, 571). Hugo de Balma razona con particular énfasis que

el cual por tres escalones de maravillosa doctrina se muestra subir a esta contemplación, según que a esta obra se puede apropiarse a aquello del Génesis del patriarca Jacob, del cual se dice [...] vido en sueños una escala la cual aunque estaba en la tierra la altura della llegaba al cielo [...]. Bien artificiosamente el Spiritu Sancto ha puesto el estilo que debe tener el que se quiere allegar a la contemplación en la dicha figura.

(*Sol de contemplativos*, IIr, IIIr)

Para Fray Luis de Alarcón, meditación y amor de Dios componen los

escalones con que a él subimos, figurados por aquella escala que vido Jacob cuya cumbre llegaba hasta el cielo [...]. Y así

dice Jacob que veía ángeles descender y subir por la escala: porque los hombres que viven humildes y limpios son semejantes a los ángeles. Estos descienden y suben cada día por esta escala

(*Camino del cielo*, 68-69)

En el *Tratado llamado el Deseoso* se abre la reflexión discursiva con este principio:

En el amor de Dios hay tres grados de perfección, así como tus escalones por donde nuestra ánima se junta con Dios, que es su bien y perfección. Todos tres son perfectos, pero uno más que otro según que en tal grado nuestro espíritu más se junta con Dios; ca son los escalones de la escala de Jacob, que es la caridad, por la cual suben y descienden los ángeles de nuestras ánimas, que son las divinas inspiraciones y consolaciones que de parte del Señor nos vienen a visitar y consolar (1r).

Fray Francisco de Osuna recurre con bastante frecuencia a la representación de la escala de Jacob con diferentes propósitos. En la *Ley de amor santo* explica la elemental identidad de ángeles y hombres:

Los ángeles son próximos nuestros no porque sean de una misma naturaleza con nosotros, sino que hemos todos de participar de una misma gloria [...] y procuran que, como piedras vivas bien labradas, con merecimiento, seamos asentados en la restauración de aquel soberano edificio (507).

Y en el mismo tratado se refiere así en el capítulo “De los grados que tienen los que guardan la Ley de amor”:

Podríamos poner innúmeros, pues el amor nunca en esta vida alcanza su último grado. Y por esto no se dice cuántos grados tenía la escala de Jacob, donde Dios se anima para condescender a nosotros, ca ni nosotros podemos escalar en el cielo sino por amor, ni Dios desciende a nosotros sino por este, que también es camino de los ángeles (649).

En el *Tercer abecedario* se centra en el valor simbólico de Jacob para el alma:

[El alma] sabe como otro Jacob a Betel que quiere decir casa de Dios, porque allí se recoge Dios al ánima como casa propia, e como si no tuviese cielos en que mover desciende sobre el monte de Betel [...]. Allí en aquella altura del monte aparece Dios obrando altísimas cosas [...] allí muda el nombre a Jacob porque cese la lucha interior [...] lo cual hace el espíritu humano cuando se recoge tanto a Dios y se junta con Él, que puede todas las cosas aquel que lo conforta y lo promete y le da como a Jacob grandes cosas (384).

Jacob y Raquel se determinaron como figuras de la vida contemplativa (Fray Bernardino de Laredo, *Subida*, 308-309) y hasta el mismo San Juan de la Cruz acudió, aunque incidentalmente, a la "escala de contemplación" figurada "por aquella escala que vio Jacob durmiendo, por la cual subían y descendían ángeles de Dios al hombre y del hombre a Dios, el cual estaba estribando en el extremo de la escala" (*Noche oscura*, 701-702). Con indudable plasticidad recrea el lugar común Fray Diego de Estella:

Cuando Jacob iba de casa de sus padres a Mesopotamia y se durmió sobre una piedra, vio en visión una escalera que tenía una punta en la tierra y otra en el cielo, y tú, Señor y

Dios maestro, estabas recostado con ella. No somos aves ni hemos de volar de la tierra al cielo, y por eso es menester subir poco a poco por escalera, por los escalones y grados del amor, el cual comienza en la tierra por originarse y tener su fundamento terrenal.

(*Meditaciones*, 279)

Extensas consideraciones, con sus correspondientes autoridades, trae Fray Juan de los Ángeles, que se refiere primero a cómo “no hay estrella ni planeta en los cielos que no esté siempre influyendo en este mundo mayor [...] no hay espíritu bueno que no se ocupe en servicio de los hombres” para culminar su reflexión desde la autoridad de San Bernardo acerca de la escala de Jacob:

Allí dice él que ningún ángel vio asentado ni ocioso; todos andaban subiendo y bajando, porque no tenemos aquí ciudad permanente ni poseemos la futura, pero andamos solícitos por ella, y para que la alcancemos y en ella seamos semejantes a los ángeles con grande diligencia y cuidado suben ellos y bajan.

(*Consideraciones*, 221-224)

Complementariamente y como verdadero axis visual de Dios “para que en aquel ejercicio de subir y bajar en solo él se pusiesen los ojos”, véase el *Manual de vida perfecta* (560). También en la *Historia de la Orden de San Jerónimo* refiere

aquellas palabras del patriarca Jacob, quando despertando de aquel divino sueño y visión de la escala que llegaba del suelo al cielo [...] conoció muy claro el gran patriarca que quien hacia una escala que llegaba desde la tierra al cielo, desde este aposento tan bajo a aquella morada tan alta pretendía

que entrambos fuesen una sola casa, una comunicación, un trato, una vivienda, y Dios en lo alto como dueño della, envía de allí sus criados y ministros con recados, dones, mensajes y favores a los hombres; y ellos los tornan a embiar allá, y llevan lo que de acá puede embiarse y ofrecerse, suben y baxan y anda el trato y comunicación familiar, como los que están en una casa, y esto no se puede hacer sin escalera (490).

Figura mística de la propia Virgen María es la escala de Jacob, según la letanía que recoge, como prefiguración simbólica, Fray José de Sigüenza:

Si bien miramos en esta Santísima Virgen hallaremos que siempre es como un medio entre lo superior y lo inferior, en que parece que se atan y convienen todas las cosas, y donde se adecuan todos los extremos, el cielo, la tierra, Dios y el hombre, el Testamento Viejo y Nuevo, la luz y la sombra, la piedad y la justicia. Es un Jordán que divide la tierra de promisión de la de Egipto y en quien se juntan entrambas, es una escalera por donde se comunican Dios y el hombre, el cielo y la tierra y se hacen una misma cosa (*Historia*, III, 283,284).

18.

vv. 118-123:

Se trata de la elevación mística, como se expresa en el *Parto de la Virgen*: “Su vuelo dilatar tan adelante / alma sencilla puede clara y pura / quealzada a la región glorificante / contemple la divina hermosura” (vv. 673-676). La misma comparación referida al *ascensus* místico reaparece en el soneto XLV: “Si los rayos del sol tiran tan alto / las nubes”. Nótese el parecido con las expresiones de Fray Francisco de Osuna en su *Ley de amor santo*: “Mientras estamos en la tierra parece que desciende a nos el amor de Dios, como los rayos del Sol para elevarnos como vapores” (686). La luz se contrapone a la niebla y la vence, tal como explica Fray José de Sigüenza:

No de otra suerte que suelen con la fuerza de los rayos del sol desparcirse y desvanecerse [...] los espesos vellocinos de las nubes y las temerosas y cenizas nieblas que atrapan la vista [...] [Dios] con la eficacia y fuerza de la luz, las levanta y las escapa de la tenebrosidad en que vivían a una claridad admirable suya (*Historia*, III, 27).

Acerca de la difusión del efecto del amor divino comparado con los rayos solares subrayo la conexión entre un texto de Fray Francisco de Osuna (“Mientras estamos en la tierra parece que desciende a nos el amor de Dios, como los rayos del sol para elevarnos como vapores”: *Ley de amor santo*, 686) y otro de Santa Teresa (“Coge el señor el alma, digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra y levantándola toda ella —helo oído así esto, de que cogen las nubes los vapores o el sol— y sube la nube al cielo y llévala consigo”: *Libro de la vida*, 146). Una explicación muy detallada figuraba ya en las *Instituciones* de Taulero:

Y como el mismo sol cuando no hay impedimento saca de la tierra todos los vapores y humedades y todas las inmundicias [...] hasta su propio asiento que tiene en su esfera, donde aquellos gruesos vapores se convierten en tanta luz y puridad que resplandecen como estrellas, así acaece al hombre interior y convertido a Dios [...]. Porque sin duda el sol divino continuamente le envía sus rayos y sacándole con su dulce resplandor toda impuridad y vapores de los deleites tenemos levanta su espíritu más y más alto hasta que le lleva a contemplación de su divinidad y le hace todo divino, tanto que el tal hombre halla y siente a Dios más presente que él mismo o otra cualquiera cosa es así, y recibe su luz más clara que la luz del sol resplandece en la tierra (227).

Nótese en los versos de la *Epístola* la selección de la imagen respecto a otra del mismo ámbito para expresar la ausencia del amor humano en el soneto VI: “Como vapor nocturno y sin abrigo / cuando alto siente el causador del día” (vv. 7-8). En el primer caso la imagen es positiva (formación de las nubes), en el otro negativa (desaparición de la niebla: la función activa corresponde al Sol). Se reitera esta última en el comienzo de la *Canción a Cristo crucificado*: “La luz del día [...] / que rompe los ñublados más oscuros” (vv. 6-8).

19.

vv. 124-126:

Fray Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario* explica que

nuestra vía es por el mar y nuestra senda por las muchas aguas; donde es de notar que cada ejercicio de virtud e santidad es una maravilla en que cada justo con su familia interior e mundo menor se debe salvar; y así como hay muchas maneras de naos, así hay muchas maneras de ejercicios (368).

Y Santa Teresa en el *Camino de perfección*:

Las que de esta manera se pudiesen encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma, adonde esté el que le hizo [...]. Es como el que va en una nao, que con un poco de buen tiempo se pone en el fin de la jornada [...]. Estas están ya —como dicen— puestas en la mar, que, aunque del todo no han dejado la tierra por aquel rato hacen lo que pueden por librarse de ella, recogiendo sus sentidos a sí mismos (*Obras*, 771-772).

Sobre la inmensidad de Dios, Aldana tiene unos versos expresivos en el *Parto de la Virgen*, al asegurar que “está vestido / de infinidad sin cuento y sin guarismo” (vv. 267-268) y definirlo como “sacrosanto abismo sin orilla” (v. 321).

20.

vv. 130-144:

Pedro Simón Abril en su *Filosofía natural* examina los “principios de la cosa natural” diferenciando tres: la privación del ser, la forma que adquiere y la materia que recibe. Hay, además, un “infinito posible” (que es “aquel que realmente tiene términos en sus partes, pero o componiendo o dividiendo no se puede llegar al cabo”) y el “infinito real” que es “el ser y poder de solo Dios”. Otra ley complementaria de filosofía natural (que enuncian, entre otros, Villalobos, Venegas y Pérez de Moya, remitiendo como fuentes tradicionales al *Hexaemeron* de San Basilio y las *Etimologías* de San Isidoro) es la permanencia de las cosas en su estado, dada la funcionalidad que cumplen por sus condiciones. Así puede afirmarse “que desde un principio el mar fue amargo porque así lo ordenó Dios y porque en el agua salada se crían los pescados” (“les es gratísima y saludable”) (129-135 y 156).

La “mística teología” distingue como vías alternativas de “meditaciones inflamatorias” las que llama “meditaciones de las criaturas” y la “meditación de los beneficios de Dios”. En las *Instituciones* de Taulero se expone cómo tal meditación se inicia anulando el “exterior derramamiento”: “Recojamos todos los sentidos derramados a las cosas de fuera, ni permitamos quedar en nuestra ánima las imágenes y fantasías de cualquier cosas, en las cuales se recrea y se detiene de buena gana nuestra natural sensualidad”. Los que comienzan en la vía mística deben reparar cada día en los beneficios recibidos del cielo, centrándolos en las gracias a Dios. En el *Tercer abecedario* de Fray Francisco de Osuna se proponen ejercicios para ver a Dios por su condición de Dios providencia, creador y conservador, causa principal de todos los actos de las criaturas y su fin último, sin dejar de centrarse al unísono en los atributos de bondad y sabiduría divinas. Fray Juan de los Ángeles comenta la definición que Gerson da de *raptio*:

Elevación de la potencia superior sobre las potencias inferiores, de cuya fuerte y vehemente actuación, digo de la potencia superior, cesan y son como atados los actos de las inferiores potencias [...]. La cual debilitación o cesación se llama en los salmos *defección* o desfallecimiento. Porque cuanto más el alma es levantada en contemplación, tanto más es retraída y apartada de la ocupación de los sentidos y potencias inferiores; y cuando la contemplación sube mucho de punto, el sentido exterior cesa de su obrar.

(*Consideraciones*, 117)

En la *sindéresis* entre lo exterior y la “ocupación interior” Fray Luis de Alarcón hace corresponder a esta última la “meditación de las cosas entrañables y divinas” (*Camino del cielo*, 113). Para llegar a ella, Fray Bernardino de Laredo define lo que es *entrar en sí* como el inicio del aprendizaje del autoconocimiento: “Deseo e amonesto que aprendan (los principiantes) a entrar en sí e a saber estar en sí mismos. E para esto es gran provecho el presentarse a sí e su conocimiento”. La meditación de nuestra nada es la *conditio* primera de la introversión, que con San Buenaventura propone ir *de exterioribus* (menosprecio del cuerpo) *ad interiora animae*. El alma pasando su análisis a los beneficios recibidos de Dios, puede ir más allá: *de interioribus ad superiora*. El hombre, en tanto que expresión eterna de Dios es eterno él mismo, increado en el sentido de que está en Dios antes de la creación del mundo y es hacia esa esencia increada a la que se dirige, como enseñaron Eckhart o Taulero: toda criatura, de alguna manera, posee una doble naturaleza, de modo que puede considerarse compuesta del ser y la nada. Lo que tiene *ab alio* es decir *a Deo* es su naturaleza propia, su ser. Lo que es en sí mismo es nada, o mejor, es la nada. Fray Pedro de Alcántara en la meditación de los beneficios explica que

Primeramente, cuanto al beneficio de la creación considera con mucha atención lo que eras antes que fueses criado y lo que Dios hizo contigo y te dio ante todo merecimiento, conviene a saber: ese cuerpo con todos sus miembros y sentidos y esa tan excelente ánima con aquella tres tan notables potencias [...] y mira bien que darte esa tal ánima fue darte todas las cosas.

(*Tratado de la oración*, 66-67)

El Pseudo-Dionisio ya determinaba que a Dios “lo alabamos a causa del primero de sus dones que es el ser” (*De los nombres divinos*, 174) explicando cómo la esencia divina “es santamente alabada como Causa de las cosas, ya que su bondad — esenciadora de las cosas— es su hacedora” (109). Hugo de San Víctor exclama en tal sentido: “Primeramente piensa, alma mía, que en algún tiempo fue que tú no fuiste y por su don recibiste que comenzaste a ser, pues don suyo era que tú fueses” (*Libro de las arras del alma*, 446-447). En *Los soliloquios* se completa el axioma de la siguiente forma:

Pues el mal es nada sin el verbo se hizo: sin el cual fue criado lo que no es. Y aquel es el mal que es privado de aquel bien por el cual todas las cosas que ser tienen fueron criadas. Y así las cosas sin él criadas carecen de ser y por eso son nada y por eso todas las cosas no hechas son malas (72r-73r).

Es un axioma generativo de casi todas las reflexiones sobre la aniquilación del hombre exterior y el nacimiento del ser desde el “piélago de olvido”, esto es, “del no haber sido”. Como “meditación y memoria” de los supremos beneficios lo explica Fray Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario* (336), calibrando luego el crecimiento en la humildad: “Según dice Gerson, cuanto

una criatura tiene de ser tanto tiene de nonada. Y cuanto el ser della es más excelente, tanto la nonada que tiene aneja es mayor” (538). En *Los soliloquios* se dedica todo un capítulo a “De la grandeza de los beneficios de Dios”, centrándose el argumento en la acción de gracias porque “siendo nada me hiciste algo: y que tal es este algo [...] y aun poco menos me criaste igual a los ángeles” (74r-75v). San Bernardo en su *Tratado del amor de Dios* complementa de forma original el argumento:

¿Podemos pensar que alguna obra se negaría a amar al artista que la hizo, si se le diese el poder amar? ¿Y cómo no le amaría además con todas sus fuerzas y posibles, siendo cierto que sin la merced del artífice que le dio el vivir no tendría ser alguno? Pero, además, Él nos sacó de la nada y gratuitamente (138).

En las *Instituciones de Taulero* se caracteriza la vía purgativa

cuando el verdadero humilde recoge todas las potencias de su alma con verdadero amor y se convierte todo a Dios y es por Dios compelido y movido a considerar quién es Dios [...] que es tan poderoso que todas las criaturas hizo de nada y que todo lo que quiere puede (62).

Esta “carrera purgativa” se explica con la aniquilación del hombre exterior en *Sol de contemplativos*: “Acuérdese primeramente en general, después en especial, de los beneficios que ha recibido del Señor [...]. E pensando primeramente cómo lo crió de nada criatura a su imagen y semejanza” (XIVv). Juan de Cazalla, siguiendo una tradición que remonta a la *Theologia Naturalis* de Ramón Sabunde, a través de la *Viola animae*, inicia su argumento sobre

qué cosas son todas aquellas que el hombre ha recibido de la mano de Dios [...] que, si todas las excelencias de las criaturas inferiores del hombre participan de Dios por parte, el hombre solo las participe todas juntas y en muy mayor perfección [...]. E aun esto todo poco es y casi nada comparado a otra excelencia que el hombre tiene, en la cual excede casi en infinito a otras criaturas todas, de los ángeles abajo. Esta es el libre albedrío por el cual entiende y conoce el bien y el mal, quiere y no quiere.

(*Lumbre del alma*, 57-58, se reitera en los capítulos siguientes: 65-66 y 75-77)

Con independencia, Fray Luis de Granada, que razona sobre los “beneficios de naturaleza” en la *Guía de pecadores* (57), se expresa en el *Memorial* acerca de ellos:

Porque después que el hombre ha considerado como él de suyo es nada y esto ha venido cuasi a palpar con las manos, luego se le abren los ojos y ve claramente cómo todo lo que tiene, sobre nada, es ajeno, dado graciosamente por la mano de Dios. Y cuanto más claro esto ve, tanto más da de corazón gracias al Señor por ello [...]. El que quiere ver lo que le debe a Dios se ha de poner en el más bajo lugar del mundo, que es en la nada (del que fue formado) porque dende esta atalaya verá clarísimamente cómo todo lo que tiene es de Dios [...]. Entre estos beneficios, el primero y el fundamento de todos es habernos Dios hecho a su imagen y semejanza. De manera que hoy ha tantos que eras nada, y fuiste *ab aeterno* nada (que es menos que una hormiga, menos que una piedra, finalmente, nada) y así pudieras ser eternamente nada, y tan honrado se quedara el mundo que fueras tú en él, como que dejaras de ser; y siendo esto así, plugo a aquella divina bondad

ante todo merescimiento tuyo, por sola misericordia y nobleza suya, sacarte de aquel abismo y de aquellas profundísimas tinieblas en que *ab aeterno* morabas y darte ser.

(Obras, II, 376 y 395)

Con sutiles variaciones el argumento reaparece en el *Manual de vida perfecta* de Fray Juan de los Ángeles (500-501), en la *Subida* de Fray Bernardino de Laredo (61-67), en las *Meditaciones* de Fray Diego de Estella (151 y 154-155) o en la *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Venegas (193 y 196-197). Resaltaré entre ellas la explicación de Fray Juan de los Ángeles:

Lo primero en orden es la aniquilación o conocimiento de nuestra nada, y para venir a conocerla nota que, recogiendo tus pensamientos dentro de ti, debes considerar sosegada y profundamente antes que fueses hecho qué había de ti en el mundo; y detente en esta consideración hasta que vengas a sentir un vaciamiento, esto es con conocimiento verdadero de la nada que eras [...]. Ninguno, digo, subirá a las altezas divinas que primero no descendiese cumplidamente a conocer su nada.

Tanto él como Laredo, que propone también la meditación de la nada como inicio de la *introversión*, siguen el itinerario propuesto por San Buenaventura: de *exterioribus* (menosprecio del cuerpo) *ad interiora anima* (beneficios recibidos de Dios) y, finalmente, de *interioribus ad superiora*.

Por su mayor cercanía al trazado o a alguno de los relieves de la *Epístola* de Aldana voy a destacar una pequeña panoplia de textos de la literatura espiritual del XVI. En el *Camino del cielo* escribe Fray Luis de Alarcón todo un pequeño tratadito acerca del propio conocimiento, que comienza: “Has de pensar cómo

poco tiempo ha no eras y nuestro Señor te ha hecho de nada y dado todo eso que tienes [...] todo ese ser maravilloso”, y termina asegurando cómo “resplandece [...] en esta meditación santa, mayormente en nuestra ánima, la excelencia y sabiduría divina” (127-137). Agustín de Esbarroya en el apartado “Del amor que Dios ha tenido y tiene al hombre” explica que

Él nos quiso *ab aeterno*, y si bien consideramos, veremos que si Dios crió al hombre la razón fue el amor. Porque el amor que Dios tuvo a su bondad misma fue razón para que al hombre criase. Como San Dionisio dice, que el amor divino no permitió que Dios estuviese sin criar a las criaturas [...]. Debe más el hombre contemplar el tiempo antes que fuese concebido cómo no tenía ser y ver cómo después nuestro señor, por su gran bondad, le dio ser cuanto al ánima y cuanto al cuerpo.
(*Purificador*, 273-274)

En esta vía del “propio conocimiento” detalla Juan de Ávila:

Debéis de pensar que érades antes que Dios os criase y halláseis ser un abismo de nada y privación de todos los bienes. Estaos un buen rato sintiendo este *no ser*, hasta que veáis y palpéis vuestra nada. Y después considerad cómo aquella poderosa y dulce mano de Dios os sacó de aquel abismo profundo y os puso en el número de sus criaturas, dándoos verdadera y real dádiva de Dios, que os hizo merced de vos a vos [...] Y tampoco podíades salir de aquellas tinieblas de aquel no ser como los que quedaron en ellas, teniéndoos por igual de vuestra parte a las cosas que no son, atribuyendo a Dios la ventaja que les lleváis.

(*Audi filia*, 155-156)

Siguiendo en parte a Ávila escribió Juan Bernal Díaz de Luco en su *Soliloquio* el apartado “Del poder de Dios y del beneficio de la creación” del que entresaco unos párrafos:

Considera, pues, ánima mía [...] cuál debe ser el poder de quien en cada una de ellas puso tantas, tan perfectas y diversas virtudes, sin que alguna de ellas sea inútil o superflua [...] y viniendo más a tu ser particular, mira cuál se muestra su poder y saber y misericordia en ti, pues te ves y conoces criada y sabes que en todo el tiempo (si tiempo se puede llamar) que él ha sido Dios, tú no tuviste ser y de nada te llamó (156-157).

Para la identificación de la fuente y la lumbre, Fray Francisco de Osuna en su *Ley de amor santo* la explica y justifica, teniendo como argumento central que “llamose fuente porque harta y lumbre porque alumbra, las cuales dos cosas maravillosamente convienen al amor de Dios, que harta a los bienaventurados que están en el desierto de aqueste mundo” (685-686). También, Ponce de la Fuente (*Exposición*, 153) o Santa Teresa de Jesús (*Moradas*, 914).

21.

vv. 150-153:

Las paradojas geométricas del círculo y el punto expresando el movimiento inmóvil, tienen su equivalencia en las imágenes de hondura e inmensidad para el concepto dionisiaco de Dios “sin término lugar, sin fin abismo”. En *Sobre la creación del mundo* aparecen unos versos esenciales al respecto:

“Antes que el serafín tierno y dorado,
o cualquier otro espíritu divino
del mundo angelical, fuese criado
por el inmenso ser que es uno y trino,
antes que el gran vacío fuese cerrado
de otro cielo mayor que el cristalino,
y aun antes que en el tiempo el antes fuera,
todo en su eternidad solo Dios era.

Y no porque después quedó el gran vano
(si así puedo decir) fértil y lleno
de tantas cosas, que la excelsa mano
quiso afuera sacar del rico seno,
el infinito Dios sobremundano
quedó mayor, mejor ni menos bueno,
que el más ni el menos do la parte es todo
no se puede incluir por algún modo [...]

no porque tan gran máquina dependa
de aquel que en todo está glorioso y santo,
es grande Dios, mas es tan grande el mundo
porque sin fin es Dios grande y profundo.

Sin confusión de cuerpos y lugares,
grande y profundo es Dios, alto y tremendo [...]

mas ¿cuál podrá jamás línea extendida
lo infinito medir que es sin medida?

¿Cómo podrá medirse y compararse
el todo al nada, el algo a lo infinito,
lo que no era al Hacedor juntarse
por modo y proporción de ser finito?
Las arenas del mar pueden contarse,
medir del cielo el ancho circüito,
mas Dios inmensurable no por eso
se medirá, que excede al mismo exceso.

Es Dios capacidad él de sí mismo,
no la obra capaz de tal obrero,
sola unidad que en sí todo el guarismo
cierra y no para en número postrero,
sin término lugar, sin fin abismo,
centro de vidas último y primero,
ojo inmortal de providencia eterna,
que con solo el mirar cría y gobierna”
(vv. 9-56).

Por su condición inabarcable, como único ser “inmutable” y “nunca movido”, “vestido / de infinidad sin cuenta y sin guarismo” (*Parto de la Virgen*, vv. 267-269) asimila en un metaforismo abisal todas las manifestaciones de su bondad “que mana de aquel piélago infinito y profundo abismo sin suelo” (Fray Diego de Estella, *Meditaciones del amor de Dios*, en *Místicos franciscanos españoles*, III, 67).

A la definición de Fray Bernardino de Laredo “un abismo de gracias, un piélago de bondad” (*Subida*, 334) o a la de Fray Francisco de Osuna: “piélago manantial de bondad divina” (*Ley de amor*, 226-227), se corresponden unos versos de la *Carta al señor*

Don Bernardino de Mendoza (“aquella fuente de bondad inmensa / y aquel abismo de misericordia”: vv. 165-166) y otros del *Parto de la Virgen* que definen la mismidad divina (“mas como bien que es centro, abismo y seno / él de sí mismo, solo, único y uno, / de quien toda bondad sale influyendo”: vv. 653-656). En la “memoria más alta” de la “bondad no medible”, por la cual cuando “le pusiésemos algún nombre luego hemos de generalizar el nombre, quitándole todo lo que pueda sonar a limitación o imperfección, así como si dijéramos ser piélagos, hemos de añadir sin suelo ni ribera” (Fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario*, 444); “aquel piélagos de la querencia divina que no tiene ribera alguna”, matiza el mismo Osuna (en *Ley de amor*, 312). Si el “abismo interno” significa el “sumo amor” divino cuya voluntad no es otra que la de esperar “la reciprocidad del alma”, Aldana establece en el soneto XIX “De cual de los dos más goce en el cielo: el entendimiento o la voluntad”:

“Si el sumo amor, la voluntad divina,
entre el Padre eterno y el Hijo eterno,
antes del tiempo, allá en su abismo interno,
forma en única esencia unidad trina,

si amando está por orden más vecina
a Dios el serafín luciente y tierno,
y arde el impíreo al más nevado invierno,
do más alto lugar se le destina,

si al Sol nos muestra el Rey del Paraíso
en medio a los planetas colocado
y el fuego en la región tan junta al cielo,

siendo fuego el amor, mostrarnos quiso
que tiene cerca dél más alto grado
quien con alas de amor más alza el vuelo”.

En una simétrica estructura de silogismo, Aldana establece el carácter afectivista de su anhelo contemplativo, al concluir el superior goce de la voluntad amorosa como anuncio de la elevación por el “fuego de amor” con que vuela el alma “sin ser curiosa o diligente” (vv. 75-76 y 226-227 de la *Epístola*). La demostración atiende por orden de excelsitud, en primer término, a la Trinidad, “principio del amor inescrutable” (*Parto de la Virgen*: vv. 661-664), y modelo de la Ley de amor universal según Fray Francisco de Osuna: “El mismo Dios, Padre e Hijo e Espíritu Santo cumplió antes de los siglos esta Ley de amor, ca cuando no había quien amase su bondad, él lo amaba con más suficiencia que agora lo aman los serafines” (*Ley de amor*, 240).

En la vida bienaventurada, Dios establece “gran orden, porque aquella caridad es como hueste bien ordenada” donde “la orden del amor se quedará por comparación de Dios, en tal manera que sea más amado el que estuviere más cerca de él” (691-693); un orden representable por analogía con el universo visible, como explica Fray Luis de Granada:

Contémploos yo, Señor mío, en cuadro desa corte soberana como un fuego infinito o como un sol ardentísimo [...]. Y así este sol tiene más inflamados y quemados a los que miran más cerca dél, así ese divino sol tiene abrasados y hechos fuego aquellos altísimos serafines que así como están más cerca deste sol están más abrasados de su amor.

(*Adiciones*, 484)

La imagen central representa el término deseado en la cercanía poseedora de “luz infinita” con la alteza del vuelo del serafín, así explicitada en el *Parto de la Virgen*:

“al intelectual más alto nido
el alma yendo el mismo estilo cobra,
y el espíritu a Dios cuando se aplica
todo de su deidad se deifica [...]

Deja la tenebrosa pesadumbre
y sube en fuego allá cual nuevo Elías,
do, atentamente, esta influida lumbre
de Dios a las cercanas jerarquías,
imita, ánima mía, mi alma imita
si quieres poseer luz infinita [...]

sube, no pares,
sube del serafín, sube al alteza,
que es luz de luz, lugar de los lugares;
la eterna allí de Dios clara belleza
con mil de mil millones de millares
rayos verás, que dan premios y dones
mil y cien mil millares de millones”

(vv. 693-720),

que comunica sin intermediación con la Tearquía, consumiéndose en un amor que está por encima del conocimiento: “Unas llamas de fuego encendidas de amor santo, como expresa su difundida etimología: *el que arde*” (Fray Diego de Estella, *Meditaciones*, 319).

Su traducción en la imagen genérica de Dios “como el mar” hace adquirir a la respuesta amorosa los rayos de un internamiento metafórico en el “golfo infinito” (Fray Bernardino de Laredo, *Subida*, 153-159, recrea minuciosamente el símil). Sobre el “abismo interno”, *Traducción de las obras del [...] Padre Rusbroquio*, II, 265, cuyas equivalencias metafóricas se desarrollan en el apartado “Que abismo llama al abismo” (293-294). El

golfo infinito que carece de término es definido en el *Parto de la Virgen* como “sacrosanto abismo sin orillas” (v. 321).

Ediciones Universidad San Dámaso

22.

vv. 154-156:

Fray Luis de Granada en su *Memorial* ilumina la dicotomía a la que apunta Aldana:

Entendieron muy bien esto algunos grandes filósofos y para significarlo imaginaron que el mundo estaba repartido en dos partes, en la una de las cuales estaban las cosas eternas y en la otra las temporales; y que en medio de las unas y las otras estaba el hombre como en el horizonte de entrambas, que es en medio del tiempo y de la eternidad. Porque por la parte que tiene el cuerpo corruptible, pertenece a las cosas temporales, y por la que tiene ánima incorruptible pertenece a las eternas. Y presuponiendo esta condición [...] el hombre que está dentro deste horizonte del tiempo no puede ver las cosas de la eternidad (389).

Un curso reglado de los tiempos y movimientos del espíritu se puede extractar siguiendo las indicaciones de Fray Juan de los Ángeles y San Juan de la Cruz. El primero comienza afirmando que

Aunque la Sagrada Escritura atribuye a Dios el amor, los hombres vulgares luego se resbalan y declinan al de los cuerpos, que no es amor verdadero sino imagen dél tan solamente. Lo que conviene, pues, es que de las cosas sensibles subamos a las inteligibles y de la imagen del amor verdadero subamos al amor de Dios, para que desta manera, como por grados, merezcamos ver aquello que de suyo y por sí es hermoso [...]. En los grados pasados, el ánima ama y es amada; mas en este, por un modo extraordinario y divino, arrebatada y es arrebatada, tiene y es tenida, aprieta y es apretada y por

la cópula del santo amor es unida una a uno [...]. Junta el amor al alma con su Dios, la criatura al Criador, lo finito a lo infinito [...]. En aquel lugar de los *Trenos* (*Tren*, III, 28) de Jeremías, que conforme a nuestra *Vulgata* dice: “Sedebit solitarius et tacebit et levabit se super se” he yo advertido que a la quietud se sigue soledad, y a la soledad silencio, y al silencio el raptó, que es enajenamiento y cesación de todos los sentidos corporales y potencias inferiores con actuación de la superior [...]. Tales y tan grandes maravillas que se entienden mas no se hablan o no se pueden explicar [...]. Habla [Dios] con aquellos que se convierten al corazón; esto es, a la mente, adonde Dios mora como en imagen suya. ¿Y cómo ha de morar allí el Eterno y no hablar cosas eternas? Esta divina habla llamó el santo Job *susurro*, como si dijésemos, lenguaje escurísimo y secretísimo que le entiende el alma y no le puede ni sabe explicar con la lengua [...]. Al éxtasis le sigue la especulación [...] para satisfacer a los que pensaren que aquí no hay más que dormir y soñar, para que desengañemos a algunos contemplativos, que se han atrevido a decir que, puesta el alma en alta contemplación y arrebatada o tomada deste sueño, esté como verdaderamente dormida, atónita y sin atender ni entender cosa alguna.

(*Consideraciones*, 9-10, 42, 139, 185, 306 y 408)

San Juan de la Cruz en el *Cántico* se refiere a la teología apofática, afín a la del Pseudo-Dionisio: “Que pues es Dios inaccesible y escondido [...] aunque más te parezca que le hallas y le sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido, y le has de servir escondido en escondido” (*Obras*, 930-931).

Y para que entendamos mejor qué vuelo sea este, es de notar que en aquella visitación del Espíritu divino es arrebatado con

gran fuerza el del alma a comunicar con el Espíritu y destituye al cuerpo y deja de sentir en él y de tener en él sus acciones, porque las tiene en Dios.

(*Obras*, 990)

Pero es en la *Subida* donde ofrece un más reglado escalonamiento experiencial:

Ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz lo cual es el principio de la perfecta unión [...] Porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz que es Dios, son contrarios [...] de aquí es que en el alma no se pueda asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella [...]. Si el alma quisiere ver, harto más presto se oscurecería acerca de Dios que el que abre los ojos a ver el gran resplandor del sol [...] que el alma que estuviese a oscuras y se cegase en todas sus luces propias y naturales verá sobrenaturalmente.

(*Obras*, 193-196 y 250-260)

Sobre la comparación del alma a un mundo abreviado que es recorrido en una navegación cada vez más alargada en

Aquel ancho mar [...]. Y si tomare un navío viera que habría tanta más tierra que se admirara. Esto, pues, sucede a muchas almas en este viaje de sí mismas. Que, caminando con próspero viento, aportaron a parte que llanamente pensaron que era el fin del alma. Y persuadidos de lo que ven allí, tan diferente de lo que antes veían, como del cielo a la tierra, allí se gozan [...]. Fue admirable este conocimiento y sentimiento de su Dios y muy suave. También tuvo muchas inteligencias divinas. Que quien está con Dios ¿qué no entiende? Manjar

sin duda sabroso y muy suave para el alma [...]. El gozo que de esto recibí, el gusto y suavidad que sintió no tiene semejante acá en el suelo. Halla un verdadero sosiego y una admirable paz, un néctar y ambrosia, quiero decir una comida y bebida del cielo. Con amor vive y se sustenta, como salamandra en el fuego y se recrea. Que, aunque el amor es fuego, es también agua [...]. Que el mismo que es comida es bebida también, y el que es luz para que vea el alma y centella para que se caliente, es fuente para que beba [...]. Mas ¿cuál quedaría bebiendo a Dios? ¡Toda endiosada! Que la bebida penetra todo el cuerpo que le bebe, todos los miembros y venas [...] bañada de Dios y toda vestida de él, como el espejo bañado de la claridad del sol [...]. Me quería entrar el Señor en sus entrañas cuando derramaba sobre mí la avenida de sus bienes. Al fin no paró hasta darme su pecho. No hubo regalo ni caricia que no me hiciese. Ni se vio jamás madre que tanto amor mostrase al hijo colgado de sus pechos [...]. Esto dice el alma en razón que está a punto de ver entrar los ríos de su amor en la mar de la mar y verse en su más profundo centro. Porque se ve, limpia, pura y clara, como un cristal bañado de la luz y de tal suerte que más parece Dios que no alma.

(Fray Agustín Antolínez, *Amores de Dios y el alma*,
19-20, 92, 150 y 218)

23.

vv. 160-171:

El conocimiento consiste en un proceso que asegura de Dios, tomado como causa y punto de partida, una serie de afirmaciones en relación con la escala descendente de los seres creados por su providencia. Tales afirmaciones configuran una serie de símbolos analógicos que aseguran la Bondad de Dios. Que la divina bondad está presente en todos los niveles del ser parte del relato bíblico de la creación, cuando Dios vio que su obra era buena, configurando para la tradición mística cristiana el concepto nuclear del “libro de la Naturaleza”. En su *Filosofía natural*, Pedro Simón Abril explica que

dos son las causas, quanto la flaqueza del humano entendimiento puede rastrear una obra tan admirable y tan divina, porque Dios quiso crear tanta diferencia de criaturas, la una fue la infinita sabiduría; la otra el grande amor que tiene al linaje de los hombres [...]. Porque esta tanta variedad: el ver y contemplar que cada una en su género tiene entera perfección sin podelle hallar una cosa que reprehender, muestra claramente a los que con algunas consideraciones lo quieren contemplar que el principal autor y causa de tanta hermosura tiene infinita sabiduría que no se puede agotar por unas diferencias de cosas que produzca, con que hermosea tanto esta universidad del mundo que admirado della un poeta dixo en lengua toscana *per tanto variar natura è bella* (240-241).

En su *Audi filia*, Juan de Ávila traza la conexión del mundo creado con su origen divino:

Porque en todo lo creado no ve cosa que buena sea cuya gloria no sea a Dios [...] porque como todo el ser que tengan

las cosas y todo el bien, ahora sea del libre albedrío, ahora de la gracia, sea dado y conservado de la mano de Jesucristo, conoce qué más se puede decir que Dios es en ellas (111).

Y explica luego el axioma de que sin Dios no existiría nada:

E considerad a Dios, que es ser que es, y sin Él hay nada y es fuerza de todo lo que algo puede, de todo lo que es [...] y que es vida de todo lo que vive y sin Él no hay nada [...] e bien entero de todo lo bueno, sin el cual no se puede ver el más pequeño bien de los bienes (156).

Sobre la creación del mundo como manifestación de la bondad divina se detiene con morosidad y refinamiento expresivo Fray José de Sigüenza:

La primera causa de todas y la que movió a esta naturaleza divina a criar el mundo y hacer esta tan hermosa fábrica fue la bondad divina y esta como fin es la primera de todas las causas y aquella por quien es todo lo demás [...]. Esto fue lo primero que se vino a los ojos divinos, comunicar su bondad sin otro respeto ni interés ninguno, ni pretender por esta obra adquirir alguna cosa de nuevo, sino de puro y infinitamente bueno. Su bondad imaginamos primero que su obra y que Él mismo en cuanto es agente y así la hacemos causa para el que no puede tener causa ni primero.

(*Historia*, I, 134-135)

Dos correlatos explicativos de la dimensión espiritual de la creación se encuentran en Fray Francisco de Osuna y en Juan de Cazalla. El primero de ellos, en su *Tercer abecedario* dibuja una precisa conformación del recogimiento. Para

no solo recoger mas encerrar en Dios, contemplando la universalidad de las criaturas para amar en todas ellas a Dios, no se distrae hombre, porque más de verdad contempla en ellas a Dios que a ellas mismas, y esta contemplación no se hace con muchos pensamientos sino con muchas afecciones y con un querer bien a Dios por cualquiera cosita que crió [...]. Cuando lo amas y quieres bien por ser tan bueno y dignísimo como es, lo cual debes hacer por todas las cosas que crió y por cada una dellas, reduciéndolas a Él más con las entrañas y con la amorosa voluntad que con el entendimiento [...] volverás todo lo que vieres al principio do salió y por la manera que salió, que fue poderoso amor, no se te haga de mal amar en cada cosa a Dios (497).

El segundo de ellos, en su *Lumbre del alma*, hace al hombre deudor universal de lo creado:

Debes notar que la mayor diferencia que hay entre el hombre y todas las otras criaturas de este mundo es que [...] aunque todas las cosas del universo tengan hermosuras y diversas virtudes y muchos provechos, empero no conocen qué cosa es hermosura, ni menor virtud ni provecho, ni saben quien les dio lo que poseen, ni conocen a su hacedor, de cuya mano lo reciben todo [...]. Conoce que ni de sí mismas ni del mismo hombre lo recibieron ellas mas de otro muy mayor señor que él y ellas lo recibieron [...] [Con ello, Dios] obligación pequeña le puso: El que fuese agradecido, haciéndole gracias no solamente por los bienes que en sí mismo conoce haber recibido, mas aún por todos los otros dones excelentes que las otras criaturas recibieron (84-85).

Fray Luis de Granada en su *Introducción al símbolo de la fe* dedica todo un capítulo a “cómo resplandece más la sabiduría y providencia del Criador en las cosas pequeñas que en las grandes”, citando entre otros a San Jerónimo, San Agustín y Hugo de San Víctor:

infinitas criaturillas deste género las cuales quanto son más pequeñas tanto son más admirables y tanto más predicán la gloria del Hacedor [...]. Pues en esto parece que no menos debemos a Dios por haber formado criaturas tan pequeñas que por las grandes; porque las grandes sirven para proveer a nuestros cuerpos, mas las pequeñas para doctrinar nuestras ánimas.

Otra reflexión con un cambio de perspectiva se presenta más adelante en la misma obra:

Como haya en nuestro Señor infinitas perfecciones, todas ellas finalmente se reducen a dos órdenes. Ca unas pertenecen a la majestad y otras a la bondad y cada cual de estas perfecciones tiene sus obras proporcionadas con que se declara. Porque las perfecciones que pertenecen a la majestad [...] decláranse haciendo obras grandes; mas las que pertenecen a la bondad, por el contrario, haciendo obras humildes [...]. Así como aquellas quando son más altas más descubren la grandeza de la majestad, así estas quanto más humildes, más descubren la grandeza de la bondad [...]. La gloria de la bondad es la mayor y de la que nuestro buen Dios más se precia (474).

La tradición agustiniana elaboró el motivo de la creación haciendo un motivante de equivalencias inversas, por la cual las

reflexiones simbolizadoras más frecuentes recaen en los seres más pequeños, y por esta causa, afirmará Pedro Simón Abril en su *Filosofía natural* “es más perfecto que el oro y que las perlas preciosas y que los diamantes cualquiera de los más viles mosquitos que vuelan por el aire” (240). El símil más frecuente en esta escala de delegaciones es el de la generación del gusano, que servirá argumentos teológicos como el profundo e intrincado de que “los hombres son incapaces de la divina generación del hijo de Dios” que aparece en Juan de Valdés (*Las ciento diez...*, 258-259). En Santa Catalina de Siena se presenta al propio Dios hablando de su bondad “El hombre que me ve alimentar al gusano [...] todo esto lo ha creado mi bondad para su servicio” (*Obras*, 350). Del principio del *amor universalis* troquelado por Fray Alonso de Madrid en su *Arte de servir a Dios*, y que invita a tener en la memoria “cuán grande es el bien y gloria de Dios, considerándole muy bueno y dignísimo que todos se gocen del bien infinito que tiene y luego incline su voluntad a querer y holgarse de aquel tanto bien de su Dios” (170), se llega a una proposición escalar inversa que tiene su foco de reflexión en el “gusanito de estiércol” que define Eckhart (*Tratados y sermones*, 369), teniendo en cuenta la norma de que “el cristiano sírvese de las criaturas como de unos espejos para ver en ellas la gloria de su hacedor [...]. Y cuanto las cosas son más viles y despreciadas tanto más eficazmente esfuerzan nuestra confianza” (Fray Luis de Granada, *Introducción*, 184).

Al explicar “la omnipotencia de Dios” se traza esta ley de equivalencias:

la mano poderosa del Señor, siempre una sin diversidad crío los ángeles en el cielo y los gusanos en la tierra, no siendo superior en aquellos ni inferior en estos; porque, así como ninguna otra mano podría criar ángeles, así tampoco gusanos

[...]. Pero tu mano omnipotente a la cual igualmente todas las cosas son posibles criar todo: ni es más posible a ella gusano gusanito que ángel.

(*Los soliloquios*, 78r)

Se encuentra por todas partes variaciones de la norma divina cuyo origen coloca Fray Luis de Granada en San Agustín:

Todas esas magnificencias no costaron al Criador mas que solo querer, ni trabajó más en la fábrica destas cosas tan grandes que en la de las muy pequeñas. Lo cual testifica San Agustín hablando con Dios, por estas palabras: “Tu poderosa mano, Señor, siendo siempre la misma que es, en el cielo crio los ángeles y en la tierra los gusanillos; no siendo mejor en aquellos ni menor en estos. Porque ninguna otra mano pudo criar el ángel, así ninguna otra el gusanillo [...]. Mas a tu poderosa mano igualmente son todas las cosas posibles, porque no es más fácil para ti criar un gusano que un ángel.

(*Introducción*, 713-714)

El argumento admite alguna variación en esta búsqueda de Dios “por medio de las pisadas”, como la de la “hojita del árbol” a la que “todos los hombres y príncipes del mundo” ni podrían hacerla ni sabrían entenderla, que trae Fray Luis de Alarcón en su *Cantino del cielo* (137). Pero se repite hasta la saciedad el de los gusanos: en Fray Luis de León (*De los nombres*, 204), Fray Luis de Granada (*Guía de pecadores*, 98), Santa Teresa de Jesús (*Camino de perfección*, 659), Fray Bernardino de Laredo (*Subida*, 150) o Fray Diego de Estella (*Meditaciones*, 127). Porque si “no hay ninguna criatura por la cual el ánima cuidadosa no pueda levantar su afecto a Dios” para “reconocer siempre a Dios en todas las criaturas” es más poderoso argumento si se comienza “a los

principios de las que son más pequeñas [...] sabiendo que no hay cosita por más mínima que sea que no nos llame a ir a Dios” (Fray Bernardino de Laredo, *Subida*, 47 y 171).

Ediciones Universidad San Dámaso

24.

vv. 171-174:

“Esta noche oscura de contemplación consta de luz divina y amor, así como el fuego tiene luz y calor” (San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, 677).

25.

vv. 175-180:

Los que van por la mar, muchas veces corren peligro, no solo con el mal tiempo, sino también con el bueno cuando es demasiado, y así a muchos puede ser ocasión de caída su misma prosperidad, si no saben usar della con temor y discreción [...]. Coma pues el hombre este pan por tasa, y beba desta fuente celestial por medida, considerando que también puede haber su manera de gula y demasía en los manjares espirituales.

(Fray Luis de Granada, *Memorial*, 393)

26.

vv. 181-207:

En su *Via Spiritus* escribe Bernabé de Parma:

Digo que la visión sobrenatural es aquella en la cual nos es dado a conocer alguna cosa en manera o modo extraño de lo que nuestro entendimiento por sí puede alcanzar mas totalmente nos es ofrecido sin inquisición nuestra propia [...]. Cuando de nuestra parte obramos lo que alcanzamos siempre es con algún trabajo y cuando la divinal misericordia nos quiere visitar es muy al contrario [...] mas lo que allí es entendido totalmente es inefable salud si no le pusieren nombre de infinidad. No solo la lengua es inhábil para con su balbucencia hablar en estas materias, pero ni aun el ánima queriendo declarar esto lo podría manifestar aun a otra ánima, porque, así como ella misma sabe, en sí que está toda satisfecha y que entiende lo que tiene y recibe de su Dios [...] no sabe como lo entiende para poderlo mostrar sino entre su Dios y sí.

(*Via Spiritus*, en Pedro Sáinz Rodríguez, *Antología*, II, 244-245)

García Jiménez de Cisneros remite a San Agustín y explica que “el cual conocimiento tal es que de ninguno sino del que lo tiene es conocido, porque por palabras o doctrina ser explicado o demostrado a otro no puede” (202).

Fray Francisco de Osuna en su *Ley de amor santo* explica que “este silencio que se ha de hacer en el corazón es alabanza soberana de Dios, y a él solo se ordena este silencio” (465). En el *Tercer abecedario* acota así la inefabilidad: “¿Para qué diré más? Pienso que he dicho algo e conozco de verdad que ha sido cuasi nada, según el merecimiento del sancto ejercicio de que hablamos” (381). Y reflexiona poco antes:

Si queremos engendrar en nuestras ánimas las gracias del Señor mediante su favor, y saber gloriosamente hablar de las cosas celestiales primero, como dice Gerson, hemos de ser mudos, aun en lo interior del corazón, según aquello de Jeremías (*Hier.* III, c). 'Buena cosa es esperar con silencio la salud de Dios [...] buena cosa es al varón, cuando trajese el yugo desde su juventud, asentarse a solitario, e callará y alzarse ha sobre sí mismo'. Todas estas palabras nos amonestan a que calleemos en el corazón y guardemos en él perpetuo silencio si queremos subir en alta contemplación (352).

Es un punto clave en las reglas que aparecen en la *Teología mística de San Dionisio*:

Cuanto más alto nos elevamos tanto más nuestras palabras sobre las cosas que son inteligibles se contraen en su apariencia y de esta misma manera cuando entremos en aquella tiniebla que sobrepasa el intelecto no solamente serán más breves, sino que caeremos en el silencio perfecto [...] y en la cima de nuestra ascensión [nuestro pensamiento] vendrá a ser mudo, unido totalmente al Inefable (58).

Diego de Jesús extiende con plasticidad eficiente el argumento de la inefabilidad mística:

Porque trata de cosas altísimas, santísimas y secretísimas y que tocan en experiencia más que en especulación [lo que apoya con citas de San Bernardo y San Buenaventura]. En materia pues, como dicen estos santos, tan alta y tan espiritual, donde la experiencia vence a la doctrina, donde el que sabe no lo sabe decir, donde es nuestra no la lengua sino la gracia [...] donde la palabra sustancial del Padre hace tales

maravillas que con palabras no se pueden declarar [...] cosa tan sin término y tan inefable [...]. Como esta operación y merced que recibe el alma es tan de Dios, daña el cuidado y pretensión por entonces aun en eso mismo espiritual [...]. Pues el perfecto vacío y la total abstracción de sí y de su obrar es la perfecta resignación y reconocimiento de que es Dios el que obra muy a los fueros de la Divinidad y muy sobre los términos de nuestra posibilidad, como dijeron Ricardo de San Víctor y San Buenaventura: 'Dum in caelestibus tota suspenditur, nativae possibilitatis terminos supergreditur'. Y el no pretender nada activamente donde con su habilidad y actividad antes puede estorbar que ayudar, esta sea la más perfecta disposición que aquí puede y debe haber (353-355 y 363-364).

Fray José de Sigüenza, comentando los "arcana verba" de II Cor. 12, 3-4, especifica la "sabiduría oscura" que fundamenta la experiencia mística:

Y a los que Dios ha querido levantar a otro modo de conocimiento más alto, jamás comunicaron ni dijeron a otros hombres lo que les dio a conocer, y aunque quisieran y fuera lícito, no pudieron hallar palabras con que decillo ni ponello en conocimiento de otros hombres [...]. Todo lo que alcanzan a ver los hombres de este estado de hijos de hombres de las cosas divinas está envuelto en enigmas o como figuras representadas en espejo, y así no se pueden decir sino como se ven, no como son, sino como metáforas.

(*Historia*, I, 40-41)

Con elaboradas formulaciones cabría aunar a estos textos los axiomas y comentarios de Fray Luis de León (*De los nombres*

de Cristo, 477) y Santa Teresa de Jesús (*Camino*, 784-788). Para la metáfora con que en el v. 186 se explica la intermitencia del acto contemplativo véase el axioma mismo en Fray Juan de los Ángeles: “Duérmase un rato y trabájese otro; y llamando al Esposo, ábrasele la puerta para que no se vaya” (*Consideraciones*, 411).

En los versos 187 a 195 Aldana recurre a una perfilada alegoría de la mística afectivista en la que aparece el alma como “mundo abreviado” que esconde “otro nuevo mundo”:

Allí en aquello tan apartado y de la otra parte de este mar que es como el fin del alma [...] tiene Dios su asiento y trono y alumbra con sus rayos de tal suerte que lleva aquello del alma plata y oro y perlas preciosísimas. Es como acá en el mundo, que allá al fin del mar, después de una larga navegación se viene a encontrar con una tierra de otro metal que esta, que lleva plata y oro [...] Pues es así encontrar a Dios ¿qué remedio? Hacer una embarcación y engolfar en este mar ancho del alma y dar las velas al viento y caminar hasta que vengan a topar con el fin del alma y allí encontrará a Dios y le gozará como desea.

(Fray Agustín Antolínez, *Amores de Dios y el alma*, 18-20)

27.

vv. 208-213:

Como escribe Fray Diego de Estella en sus *Meditaciones*, “Don es de Dios y gracia sobre toda gracia y él lo da graciosamente” (271); y Fray Luis de Granada en su *Memorial*: “Es obra y dádiva graciosa de Dios y principalísima entre todas sus dádivas” (383).

Ediciones Universidad San Dámaso

28.

vv. 213-219:

Fray Juan de los Ángeles trata explícitamente la cuestión “Por qué se le atribuyen a Dios pechos”, y dictamina:

Lo que aquí hay de consideración y en nuestro favor es que Él mismo se precia de ellos y nos los ofrece por Esaías diciendo (*Isai*, LXVI, 12): ‘Ad ubera *mea* portabimini’. Y en los *Proverbios* dice el sabio (*Prov.* V, 19): ‘Ubera illius inebrient te omni tempore’ [...]. Lo cual todo se ha de entender no como suena a la letra, sino en el sentido místico y espiritual [...]. Luego espirituales son en Dios los pechos. [En cuánto a la leche] ninguna cosa hay que mejor nutra, ni más dulce ni más blanca que ella. Por lo cual es muy semejante al manjar espiritual: dulce por la gracia y nutritivo por la vida [...]. Los pechos de Dios para comunicarse abundantísimamente a los hombres no tienen necesidad de que los expriman y aprieten [...] porque de su naturaleza tienen derramarse y comunicarse (76-78).

29.

vv. 220-221:

Bernabé de Parma explica cómo

nuestra ánima por todas sus partes es clara, que no ve más adelante que atrás, mas es tan capaz de recibir por todas partes las influencias divinas como el ojo corporal la lumbre exterior. Y como el señor Dios [...] sea más universal a todas partes para el ánima que la claridad del sol para el ojo corporal, así por todas las partes y a cualquiera de ellas que el ánima lo contempla goza de él y se incorpora en él y le son comunicadas sus influencias.

(*Via Spiritus*, 231)

Y Fray Juan de los Ángeles complementa así el sistema de relaciones entre la irradiación solar y la luz divina:

Llamo rayo de luz o de claridad divina o irradiación la lumbre intelectual que nos da conocimiento oculto de las cosas divinas [...]. Puede recibirse esta lumbre en su rayo que es cuando el humano espíritu así es suspenso en las cosas eternas y así es elevado en ellas [...] y esto es lo que aconseja Dionisio a Timoteo cuando le dice: *Conviértete al rayo divino*. Como si dijera: 'Éntrate dentro de ti y levantando todas tus fuerzas interiores vuélvete a la luz divina [...] y permanece suspenso en Dios como el rayo en el sol'.

(*Manual de vida perfecta*, 590-591)

Fray Francisco de Osuna dedica amplio espacio a explicar los símiles de la lumbre (la doble luz "de fuera y lo que está dentro en nuestros ojos que se han de juntar para que en la tal mezcla veamos las cosas visibles, así en lo espiritual [...]") (*Tercer abe-*

cedario, 348-349 y 384). También se encuentran ponderaciones del doble símil en Fray Luis de León (*De los nombres de Cristo*, 508-509), Eckhart (*Tratados y sermones*, 494), Fray Agustín Antolínez (*Amores*, 76-77), Fray Juan de los Ángeles (*Manual*, 609), San Juan de la Cruz (*Noche*, 668 y 683; y *Llama*, 1197, 1297 y 1337-1338) o Fray Francisco de Osuna (*Ley de amor*, 380).

Ediciones Universidad San Dámaso

30.

vv. 223-237:

Las imágenes de inmersión y sueño se unen en el momento que Herp denomina “dormición licuescente”, la “dormición feliz en que el espíritu se consume y sale de sí sin saber adónde ni cómo. Fluye a la abisal profundidad del amor divino, olvidándose de pensar distintamente en Dios y en cualquiera otra criatura. Solo está en el amor que gusta o siente” (*Directorio*, 458). “Es una muerte muy sabrosa” (Santa Teresa, *Moradas*, 930); “lo más sabroso y provechoso de la contemplación” (Fray Juan de los Ángeles, *Consideraciones*, 402).

En todos los tratados de filosofía natural (desde Pérez de Moya a Villalobos), siguiendo el *Hexaemeron* de San Basilio, se afirma que el mar fue amargo desde el principio porque el agua salada “es gratísima y saludable” a los peces.

Por otra parte, la arribada al fondo abisal significa, como en la transmisión especular del alma y su origen, un enriquecimiento por amor, al igual que la revelación de la “imagen de Dios” equivale al descubrimiento que aporta el “tesoro inmenso” (Fray Juan de los Ángeles, *Manual*, 500). El mismo escritor contemplativo expresa la noción de forma sintética en el título de sus *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios [...] En ellos se trata de la vida interior que vive el alma unida a su creador por gracia y amor transformante* (ed. de Ángel González Palencia, Madrid, Rialp, 1946).

31.

vv. 238-240:

Aldana nomina a un sinónimo por antonomasia de río. Así, en el *Parto de la Virgen*: “Salga, pues, a la mar con nuevo aliento / del pecho alegre un tributario Nilo” (vv. 57-58). Y expresa en esa nominación el secreto último de la experiencia divina: “El Nilo / que el nacimiento dél nadie lo alcanza” (*Sobre el bien de la vida retirada*, vv. 99-100). Las fuentes y el río de la vida afloran abundantemente en la Biblia, desde *Job* (4, 13-14; 7, 8...) hasta el *Apocal.* (7, 17; 21, 6; 22, 1), y “en esta unión espiritual que hace el amor, se llega el ánima a gustar de la dulcedumbre en su fuente y después beberá de los caudalosos ríos de tus deleites divinos” (Fray Diego de Estella, *Meditaciones*, 262). Es metaforismo bastante común desde el Pseudo-Dionisio (118), que agota en sus diversas explicaciones Fray Juan de los Ángeles:

Y como Él [Dios] en sí ni tiene tassa ni fin, tampoco la tiene el deleite que nace dél en ella, cuando consigo la abraza; antes cuanto más crece es más dulce [...]. De aquí viene a llamar la Sagrada Escritura a este bien con nombres de avenida y de río: (Ps. 35, 9): “De torrente voluptatis tuae potabis eos”; (Ps. 45, 5): “Fluminis ímpetus laetificat civitatem Dei”, porque ni puede agotarse ni está el deleitar en un punto, de manera que pasando de allí no deleite —es agua de río, que siempre corre y nunca se agota [...]. Dios abrazado con el alma, penetra por toda ella y lánzase por sus más apartados secretos, hasta ayuntarse con su íntimo ser [...]. Con su gracia [Dios] las fertiliza y embriaga [a las almas que ‘por su misericordia se digna de visitar’] multiplica sus merecimientos y los enriquece de virtudes y dones espirituales. No las riega con agua de pie, como con el río Nilo se riega Egipto, sino con agua de arriba, de los altos cielos (*Deut.* XI, 10-13), que

este es el río de Dios: “Flumen Dei repletum est aquis”. Para que se entienda que no es de naturaleza esta fertilidad, sino por bendición y gracia [...]. Y si tanta copia de aguas por los secretos veneros de la tierra sin cesar vuelven al mar donde salieron, para otra y otras veces salir a la luz, en beneficio nuestro, ¿por qué estos ríos espirituales, que del océano infinito de la bondad de Dios se derivaron y derivan cada hora a nosotros, para que puedan regar continuamente los campos de nuestras almas, no volverán a su propia fuente? [...] [San Buenaventura] declarando aquel lugar del *Apocalipsis*: “In medio plateae ejus ex utraque parte fluminis lignum vitae” (*Apoc.* XXII, 2): llámase, dice, Cristo nuestro Señor, río de la abundancia de la gracia que comunica copiosamente como agua de caudalósísimo río.

(*Consideraciones*, 82, 101, 310 y 355)

Símbolo y concepto en el símil de la fuente coinciden en San Juan de la Cruz con Ruysbroeck y sobre todo con el maestro Eckhart, en cuyo *seelengrund* (*hondón*) nace un manantial de aguas nutrido permanentemente por Dios y que diviniza el alma.

32.

vv. 241-258:

La simbología analógica del conocimiento de la divinidad encontró un cauce simbólico altamente expresivo en las teofanías bíblicas, donde Dios aparece como luminosidad excelsa de diferentes orígenes (compárese Abraham, *Genes*, 15, 17-18 con *Exod.*, 40, 34 o *Núm.*, 9, 15). Los ojos de Dios son mucho más luminosos que el Sol (*Ecles.*, 23, 28), su rostro es esplendente (*Job*, 33, 26) y está revestido de luz, a manera de un manto (*Ps.*, 184, 2). Cristo es la luz (entre otros, *Eph.*, 5, 14 o *1Jo.*, 1, 5) y de ella participan quienes creen en Él, produciéndose con su muerte la victoria definitiva del esplendor lumínico (*1 Thess*, 5, 4-7; *Apoc.*, 21, 23-24; 22, 4-5; *Rom.*, 13, 12).

La concentración lumínica en el hombre espiritual se produce, según los conocidos textos de Fray Francisco de Osuna, en “la sindéresis e muy alta parte della [ánima] donde la imagen de Dios está imprimida”. Los vv. 247-252 se configuran como una versión levemente amplificada de *Gen.*, 24, 63-65: Isaac iba de paso por el campo cuando alzó la vista y vio unos camellos. A su vez Rebeca, viendo a Isaac, se apeó de su camello y al saber que era su señor, “tomó el velo y se cubrió” (véase el comentario, explicando el rostro cubierto como signo de humildad ante el esposo, de Fray Juan de los Ángeles, *Consideraciones*, 179). El alma debe aparecer ante Dios como una “doncella”:

Cuanto con mayor humildad y profunda reverencia y santo terror estuviédeses postrada a sus pies, temblando de vuestra parte y confiando de la suya [...] para que tanto con mayor seguridad gocéis de la gracia que Dios os ha dado y tengáis confianza en la misericordia de Él, que acabará en vos, lo que ha comenzado

(San Juan de Ávila, *Audi filia*, 164);

actitud que también Fray Juan de los Ángeles compara a *Gen.*, 25, 65, “cuando Rebeca bajose del camello y cubrió su rostro con el velo” (*Consideraciones*, 179). Acerca de cómo “la humildad y la magnanimidad son hermanas y compañeras tan queridas que no se hallan la una sin la otra, son como dos alas con que la mejor, que es el ánima, vuela a Dios y a la soledumbre de la contemplación”, véase Fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario*, 535. Textos complementarios en el propio Osuna (*Ley de amor santo*, 444), y en Juan de Ávila, que explica con pormenor el valor de la humildad de la vida espiritual, concluyendo: “Humillaisos y maravillaisos de la gran misericordia de Dios que a cosas tan viles hace tantas mercedes y sentís vuestro corazón tan sosegado y más en el propio conocimiento” (*Audi filia*, 205-206).

Fray Agustín Antolínez explica que

dentro del alma están y sus potencias estas luces y resplandores con que la alumbran y calientan las *lámparas de fuego* que son Dios, en quien, transformada el alma no parece alma sino Dios y *llama viva*, en la cual está el alma encendida, a la manera que el aire encendido en una llama que es aire inflamado. Y así los movimientos y vibramientos que hace la llama ni son solo de aire ni solo de fuego, sino de aire junto y fuego que tiene en sí y le hace arder.

(*Amores de Dios*, 255, 256)

El Pseudo-Dionisio apunta el modo en que

seremos unidos —asumidos— en Él con los beatísimos y arcanos destellos de aquellos brillantísimos rayos, semejantes en el modo más sublime a las inteligencias supracelestes [...] porque como dice la palabra de verdad ‘seremos iguales a los ángeles e hijos de Dios’ (Luc. XX, 36).

(*De los nombres divinos*, 110)

En la *Escala espiritual* se indica que “a todas las criaturas que tienen voluntad y libre albedrío se les ofrece y propone Dios por verdadera vida [...] y esto no de otra manera que la comunicación de la luz y la vista del sol [...] se ofrecen igualmente a todos” (289). Fray Francisco de Osuna compara las propiedades del sol al amor arcangélico hacia Dios (*Ley de amor santo*, 261-262), y aduce que “nuestro miramiento ciega aquesta invisible luz y naturaleza inaccesible que cercan los serafines” (*Tercer abecedario*, 563). En *Sol de contemplativos* se traza el paralelismo entre las tres carreras o vías y las órdenes de los ángeles,

e la tercera carrera que es llamada unitiva concuerda con la orden de los serafines porque serafín quiere decir ardiente y por tan grande amor se llega al corazón en la tercera carrera a Dios que a las veces es atormentado maravillosamente el cuerpo por encendimiento (XXXVIIv).

En el mismo sentido se explica en las *Instituciones* de Taulero que

serafín se interpreta ardiente, por la cual razón convenientemente significa el ánima encendida en amor de Dios [...]. Así finalmente arde con amor de solo su Hacedor: no hay duda que sea semejante a aquellos seráficos espíritus con los cuales recibida en su orden y compañía será ilustrada siempre de la divina claridad (260-262).

Fray Juan de los Ángeles especifica esta “felice copulación” con la luz divina en sus diversos aspectos, remitiendo a textos evangélicos y a San Agustín (*Consideraciones*, 42, 97 y 383).

33.

vv. 259-267:

Donde somos una misma cosa con Dios en su amor nace la contemplación sobreesencial y un sentir sobreesencial que es lo más excelente que pueda explicarse con palabras, que esto es, morir viviendo y vivir muriendo en nuestra bienaventuraza sobreesencial.

(*Las obras de... Rusbroquio*, I, 88-89)

Diego de Jesús comenta el *superessencialiter* del Areopagita como “notable locución” que significa apartar el entendimiento “de formas, figuras y semejanzas” (*Apuntamientos*, 378-379). Fray Luis de Granada describe en su *Guía de pecadores* “aquellos deleites divinos que sobrepujan a todos los humanos” (*Obras*, 70) y Fray Juan de los Ángeles se refiere igualmente a “un bien sobrenatural, más íntimo a mí mismo que yo” (*Conquista*, 141). Ruysbroeck trata con especial detenimiento el asunto, dedicando todo un capítulo a *De la sobreesencia de la vida vital*:

Donde somos una cosa misma con Dios en su amor, nace la contemplación sobreesencial y un sentir natural que es lo más excelente que puede explicarse con palabras; esto es, morir viviendo y vivir muriendo en nuestra bienaventuraza. Sobreesencial fuera de nuestra esencia, lo cual sucede entonces.

(*Espejo*, I, 88-89)

Diego de Jesús cita el *De Coelesti Hierarchia* de San Dionisio y comenta el término *superessencialiter*:

Es notable locución *sobreesencialmente* no juntando su entendimiento con cosa que no sea sobreesencial; y así apartándola

de formas, figuras o semejanzas, sin hacer unión con ellas, ni detenerse en cosa o modo criado, sin reflexión o reparo en cualquiera cosa criada.

(*Apuntamientos*, 378-379)

El alma “atesora” en sus potencias unos “peregrinos sentimientos” que Fray Juan de los Ángeles especifica en relación al “divino y esencial centro”, “que propiamente hablando es el *Reino de Dios* donde Él mora con todas sus riquezas” (*Conquista*, I, 3 y 58). En el Pseudo-Dionisio se afirma que “más allá de la naturaleza existe la realidad sobreesencial”: “Sobrepasa supereencialmente a todo lo creado y se manifiesta al descubierto y verdaderamente a aquellos solos que [...] trascienden a lo más alto con difícil ascenso [...] aquel que es supraesencial” (*Los nombres divinos*, 54 y 46).

34.

268-276:

Aldana acoge el tópico que el Pseudo-Dionisio formula como “los infinitos dones de un solo Dios riquísimo infinitamente” (173), y Fray Francisco de Osuna, más ceñidamente, “la riqueza de las cosas celestiales” (535). “Si del amor de Dios fuésemos encendidos, ¡qué riquezas y tesoros tan incomprendibles nos serían descubiertos!” (*Ley de amor*, 553). Casi en ninguno de los autores espirituales se deja de aludir a “los tesoros de la su divinidad” (Juan de Valdés, *Las ciento diez divinas consideraciones*, 201), “pues todas las obras de Dios son tan completamente perfectas y de riqueza sobreabundante” (Eckhart, *Tratados*, 118). Dios “nos muestra sus riquezas incomprendibles” (Ruysbroeck, *Cálculo o perfección*, II, 330), de manera que resulta imposible aquilatar “cuántas sean las riquezas de Dios”, pues “es tan sublime, tan rico y opulento, que sobreexcede toda la posibilidad y fuerzas de sus criaturas” (Ruysbroeck, *Adorno de las bodas*, II, 265). “Pues aquel Dios tan rico [...] aquel cuyas riquezas [...] no pueden crecer ni ser más de lo que es” (Fray Luis de Granada, *Guía*, 59-60), de manera que el hombre “amándole se enriquece de verdaderas riquezas” (Juan de Cazalla, *Lumbre del alma*, 15 y 109). Fray Bernardino de Laredo se refiere a “las riquezas indeficientes de los tesoros de Dios” y explica que

Los tesoros de Dios y las riquezas de Dios, en Dios son el mismo Dios; y las riquezas notadas que son las virtudes que llamo tesoro espiritual, este Dios vivo las cría en el ánima [...] mas cuanto a la indeficiencia, cuanto a la indisminución, cuanto al nunca se gastar las infinitas riquezas que no conocen principio ni fin [...] el infinito tesoro.

(*Subida*, 265-267)

Comentando la expresión: “¡Oh cuán rico eres mi Dios!” anota Fray Diego de Estella: “Bien sabemos, Señor, cuán opulenta, arrebatada y rica es tu casa y cuán llena de riquezas divinas. No hay mayor riqueza entre todos tus celestiales tesoros, no hay mayor tesoro que tu santo amor, ni hay cosa más preciosa, ni más esplendida, ni más de desear”, concluyendo su especulación en el apartado “Que manda Dios que le amemos para enriquecernos” (*Meditaciones*, en *Místicos franciscanos*, III, 60, 125 y 182-184). En Ruysbroeck el componente metafórico aparece de distintas maneras. En el *Espejo de la eterna soledad* se refiere a “la vida vital, la cual se ofrece a nuestra vista como un abismo glorioso de las riquezas de Dios” (I, 76); en la *Escala espiritual* diseña así el itinerario completo del alma en contemplación: “Viene a ser arrebatada y sumida en la fuente de aquel clarísimo resplandor y llevada a las riquezas de su gloria; y así por una manera inefable y de una grandísima tranquilidad viene a quietarse y a reposar y dormir y deleitarse en su mismo Creador” (I, 360).

Una variante expresiva es la del internamiento en la búsqueda de un tesoro escondido, “porque según las riquezas de su gloria es de virtud que seáis esforzados, por su espíritu en el hombre de dentro” (*Soliloquio de Sant Buenaventura*, Prólogo). El inicio de la *Mistica Theologia* confirma que Dios “no te manda que camines las tierras y navegues los mares, sino solamente quiere que entres en ti mismo y hallándole allí te promete riquezas sin cuento”. Pero, en realidad, las variantes metaforológicas contemplan la geminación del símil del tesoro escondido en el espacio interior aislado como su búsqueda en un reino lejano que hay que conquistar, como enuncia sintéticamente el título de los *Diálogos* de Fray Juan de los Ángeles. En la primera vertiente se encuentra Fray Alonso de Madrid al explicar “cómo seamos criados hombres puros y pobres con poder de tornarnos hombres divinales y de muy altas riquezas”: “Bienaventurado será quien por muy continuo pensamiento entrare muy en lo de dentro deste

minero, porque encontrará veneros tan divinos que le ensalcen a riquezas angélicas, porque en él están atesorados todos los tesoros de la divinidad” (*Arte para servir*, en *Místicos*, I, 100 y 141). O el maestro Juan de Ávila cuando en la *Exposición de las bienaventuranzas* indica que “el reino de los cielos semejante es al tesoro escondido, porque no hay cosa más secreta” (*Obras*, VI, 450). Con más detalle se pueden ejemplificar las recreaciones que llegan a Fray Juan de los Ángeles refiriéndose al “tesoro de bienes escondidos” con que Dios “así engrandece al hombre y le enriquece de verdaderas riquezas” (*Manual*, en *Místicos*, III, 500 y 609). Y están ya presentes, por ejemplo, en el *Sol de contemplativos*:

Mucho conviene al hombre trabajar por alcanzar la presencia de aquel el cual solo es mejor que él y ha en sí todos los tesoros de las alegrías y deleites verdaderos [...]. Es fallado el tesoro que está escondido cuando es conocida por experiencia e por uso de amor e por algún don espiritual la presencia de aquel que es verdadera alegría y bondad y entonces despreciará el hombre todas las cosas que ha alegremente por su amor (XCIr-v).

La figuración espacial del “reino espiritual” (*Mística Theologia*) remite al comentario del texto evangélico sobre el hombre noble “que marchó a una tierra lejana para conquistarse un reino” (*Luc.*, 19, 12), en los *Tratados* de Eckhart (221-222). Ponce de la Fuente refiere la bienaventuranza del “grande e incomparable tesoro” con “la conquista” de una provincia (*Exposición del primer salmo*, 91 y 123). Fray Luis de León lo asimila a aquel que “navega a las Indias” y “trae rico oro y piedras preciosas” (*La perfecta casada*, en *Obras*, I, 280), y Melchor Cano en su *Informe sobre el letanismo de Carranza* concluye: “Bien así como los que

navegan a las Indias” (*Antología*, II, 735). El texto más relevante para el comentario de la *Epístola* se encuentra, sin embargo, en el *Cántico* sanjuanista:

Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia y riquezas inestimables y halla todo el descanso y recreación que ella desea y entiende secretos e inteligencias de Dios extrañas [...] Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar y allende los mares, muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres; y así en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen grande novedad y admiración a quien las ve. Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas, alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama *ínsulas extrañas*. Porque extraño llaman a uno por una de dos cosas: o porque se anda retirado de la gente o porque es excelente y particular entre los demás hombres en sus hechos y obras. Por estas dos cosas llama el alma aquí a Dios extraño, porque no solamente es toda la extrañeza de las ínsulas nunca vistas, pero también por vías, consejos y obras son muy extrañas y nuevas y admirables para los hombres [...]. De manera que no solamente los hombres, pero también los ángeles le pueden llamar *ínsulas extrañas*. Solo para sí no es extraño, ni tampoco para sí es nuevo (734 y 738-739).

Lo complementan las anotaciones de Fray Agustín Antolínez:

Y dejando de verlos San Dionisio, se puso a ver muy despacio las islas ceñidas del mar, y allende de los mares muy apartados, en los cuales se crían y hallan cosas muy diferentes de

las de por acá se ven entre nosotros, que como nunca vistas hacen grande novedad, causan grande admiración en quien las ve. Y la esposa, después de haber estado en su descanso en el pecho amoroso de Dios y visto en él las cosas que vio tan admirables y nunca vistas, dice: *Mi amado es las ínsulas extrañas* [...]. Que mientras más adentro se ve más y se ama más y se goza más! ¡Váleme Dios con esta soledad! ¡Lo que halla en ella! ¡Cada hora se descubre más! Y cuando se piensa que está el alma en las Indias, se descubren en ella nuevas Indias y nuevo Reino de Méjico.

(*Amores*, 94 y 184)

Para el conjunto de versos 259-276 de la *Epístola* abundan otras conexiones en mi estudio “Las ínsulas extrañas de San Juan de la Cruz” (en el colectivo *Estudios románicos dedicados al Prof. Andrés Soria Ortega*, Granada, Universidad, 1985, 287-302), al que reenvío para no descompensar la anotación equilibrada del conjunto. Allí concluyo que

La apoyatura de imágenes en compleja conjunción se establece en un sema recolectivo (‘peregrino’) que sirve de gozne entre la identidad del término deseado (‘ricos amontonamientos’) y la del acto experiencial, definido a su vez como singular y extraordinario (‘nunca oídas, nunca vistas’) y como don gratuito de Dios (‘suma especialidad’). Los significados prestados por el horizonte místico al otro polo de nociones (‘conquista’ = ‘descubrimientos’) permiten la síntesis del proceso contemplativo en el núcleo metafórico y conceptual de las ‘indias de Dios’, cifra de riqueza y promesa de utopía asimismo inefable que guardaba sus secretos de gran mundo a las singladuras por venir.

La similitud y hasta intercambiabilidad de los sintagmas 'espiritual y secreto reino de Dios' de Ángeles y las 'Indias de Dios' de Aldana nos proporcionan la clave para entender, desde sus comentarios en prosa, la compleja cadena de símiles integrados en la imagen sanjuanista [...]. Las equivalencias entre los respectivos semas ('peregrinos' y 'extrañas') son multidireccionales: lo que en Aldana era 'conquista' en San Juan es 'vuelo', variantes de un mismo símil para el acto unitivo, y hasta la expresión del carácter singular e inefable de la experiencia mística tiene en ambos casos idéntico eje referencial, al formular el *Cántico*, como la *Epístola* la *contradictio* entre 'las extrañas maneras y virtudes nunca vistas' y su producir 'novedad y admiración a quien las ve'. Pero existe un matiz diferencial por encima de la coherencia simbólica entre las 'Indias' y el permanecer 'tan escondidas a las humanas vistas' de Aldana y las 'ínsulas que guardan grandes y admirables novedades y noticias extrañas, alejadas del conocimiento común' de San Juan [...]. El carácter supuestamente visionario del sintagma 'las ínsulas extrañas' se nos revela, así, como una intencionada elección frente a la imagen más común, una innovadora troquelación que responde a la extremosidad con que San Juan siente la experiencia mística y donde el arcaísmo singulariza también su mundo imaginativo (301-302).

35.

vv. 279-285:

Fray José de Sigüenza se refiere a Dios como “divino e infinito ser”, “aquel piélagos infinito [...] aquel mar sin ribera” (*Historia*, I, 65), y Fray Luis de Granada personaliza en su *Introducción* el proceso: “Comienza ya a temer la entrada en este mar tan profundo, donde hay tantas grandezas y maravillas que ni por lenguas de ángeles podrían ser declaradas” (*Obras*, I, 468). El mismo recurso como perífrasis para silenciar o cambiar de materia lo emplea Aldana en las *Octavas a Don Juan de Austria*: “Dejo este mar sin puerto y sin orillas” (v. 277). En la *Escala Espiritual* se recoge una carta sobre la contemplación dirigida por San Juan Clímaco a Juan, abad del monasterio de Raitu:

Olvidado de mi flaqueza, vine a acometer lo que es sobre mis fuerzas, no porque piense decir algo que a vos haya de aprovechar o que vos no sepáis mucho mejor que nos; porque yo muy persuadido estoy, y así lo estarán todos los varones prudentes, que los ojos purísimos de vuestra ánima [...] sin ningún obstáculo ni impedimento ven la divina luz, y por ella son esclarecidos y enseñados (287).

Fray Agustín Antolínez explica

Que si los que navegan se engolfan en el mar y rompen con tantos trabajos con la esperanza del bien ¿qué mucho que se engolfe el alma en este mar de trabajos, pues al fin ha de gozar de bien tamaño en este valle de lágrimas? Verdad es que en esta navegación y mar ancho de trabajos va navegando de noche siempre el alma y en tinieblas. Gran ánimo es menester. Mas ¡qué trabajos fuesen ir al de la navegación de seis meses o de un año se añadiera el ir siempre a oscuras! ¡Y al entrar en

la mina en busca de la plata que está en el profundo, entrar sin luz y en una noche oscura!

(*Amores*, 261)

Fray Francisco de Osuna se refiere en su *Ley de amor santo* a “aquel piélago de la querencia divina que no tiene ribera alguna” (352), y en su *Tercer abecedario* explica a Dios como un océano insondable e ilimitado, coincidiendo literalmente con el verso 278 de la *Epístola*:

Por una manera alta se acuerda Dios que un ser no limitado, una bondad no medible, un principio que no comienza un fin que no se acaba, un henchimiento que nada deja vacío [...] en tal manera que cuando nos acordásemos de Dios y le pusiésemos algún nombre, luego hemos de generalizar el tal nombre quitándole todo lo que pueda sonar limitación o imperfección, así como si le dijéramos ser piélago, hemos de añadir sin suelo ni ribera (444).

El tópico de “temer la entrada en este mar tan profundo” (Fray Luis de Granada, *Símbolo*, 468) se une a la transformación de Ícaro a lo divino: “Así les acaece a muchos queriendo levantarse de la especulación de las cosas soberanas” (Fray Pedro Malón de Chaide, *Magdalena*, II, 18-19). Fray Luis de León tiene una particular fijación en la imagen del mar tempestuoso. Valgan un par de expresivos ejemplos. En la *Explicación del Salmo 41*: “Y dice esto galanamente por semejanza de lo que suelo acontecer en la mar cuando se levanta tormenta [...] y la mar se embravece y levanta sus olas; las cuales sucediéndose siempre las unas a las otras miserablemente combaten y trabajan a los que navegan” (*Obras*, I, 897). Y en la *Exposición de Job*, refiriéndose a los trabajos y calamidades, explica: “Y llámalos también *muchedumbre*

de aguas porque ahogan y suman, y cuando vienen no son simples sino de muchas olas, que unas vienen en pos de otras como en la tempestad de la mar” (*Obras*, II, 372). Los bienaventurados han de permanecer alerta “para que puedan librarse de tantos peligros como hay en el mundo y tapar los oídos en este peligroso mar del canto de las sirenas” (Santa Teresa de Jesús, *Camino*, en *Obras*, 656). Fray Agustín Antolínez exalta “la suavidad del canto de las sirenas, que dicen es tan dulce y tan suave que suspende, encanta y enajena a quien lo oye [...] suspende y arrebatata al que le coge, que le hace olvidarse de todas las cosas” (*Amores de Dios y el alma*, 124). Otros textos sobre el símil genérico del mar “sin puerto y sin orillas” (perífrasis que Aldana emplea para silenciar y cambiar de materia en las *Octavas a Don Juan de Austria* [v. 43]), se encuentran en la *Introducción* de Fray Luis de Granada (*Obras*, I, 468) y en la *Historia* del P. Sigüenza (I, 65).

36.

vv. 286-294:

Para la concreta comunicación con el maestro espiritual la misma desigualdad evitaría a quien lo considera todo enunciado doctrinal. Como dice Aldana también en la *Carta al señor Don Bernardino de Mendoza*: “Que el quereros mostrar doctrina en versos / es dar agua a la mar y a sus orillas / arenas, luz al sol, hierba a los prados / lágrimas al amante, y como dicen / aves nocturnas a la docta Atenas, / o, por mejor decir, dar unidades, / teniéndolas sin fin, al mismo número” (vv. 72-78). Una expresiva variante del recurso, trasladado al ámbito de la poesía amorosa, aparece en la *Epístola a una dama*:

“Así como al más noble y alto efecto
excede amor, del cielo y de natura,
así es más alto y noble su conceto.

No tiene mi verdad sincera y pura,
cierta, abundante y de sí misma llena,
necesidad de ajena compostura:

sería de Libia a la quemada arena
agua pedir el húmido océano,
y a la ortiga su olor el azucena;

del seco invierno el dulce abril temprano
flores coger, y la desierta cumbre
de hierba enriquecer el fértil llano,

robar el claro sol belleza, lumbres,
y a la noche, sería, más turbia y fea,
y el mundo renovar vida y costumbre”

(vv. 106-110).

El elogio del sabio escriturista se concreta en alusión a *Humanae salutis monumenta Benedicti Ariae Montani studio constructa et decantata*, Antuerpiae, Christophori Plantini, 1571, colección de setenta y una odas latinas (en diferentes formas: *saphica*, *dicolos distrophos*, *dicolos tetrastraphos* sobre los misterios de la Redención desde el pecado de Adán. Antonio Holgado Redondo la describe con precisión:

Contiene, tras una dedicatoria, *Christo Liberatori*, en dísticos elegíacos, 71 odas con una historia sucinta del Antiguo y el Nuevo Testamento, en sus personajes y episodios más relevantes. Contando como oda 1ª un *Carmen uotiuum ad Christum Iesum*, las 28 siguientes están dedicadas al Antiguo Testamento, constituyendo las ocho últimas de este grupo (22-29) otros tantos retratos de personajes bíblicos (Samuel, Natán, David, Salomón...). El texto de las odas (30-71) se consagra al Nuevo Testamento, comenzando con los cuatro evangelistas (una oda a cada uno) siguiendo cronológicamente los principales episodios de la vida de Cristo y terminando con una oda al Juicio Final. La oda más breve tiene 18 versos y la más larga 36. La media es de 28 versos. La obra se publicó acompañada de 70 grabados de diversos artistas flamencos, cada uno de los anales lleva, además, un dístico de Arias Montano.

“Hacia un corpus de la poesía latina de Benito Arias Montano”,
en *Revista de Estudios Extremeños*, XLIII [1987], 537-538)

Véase el vencimiento por parte de Montano aludido en la visión de las pasiones (pesadumbre, soberbia, envidia, murmuración, acidia, avaricia) “con lo demás que el padre antiguo hizo” (vv. 319-330). Compartir el retiro con Montano “es muerte de la misma pesadumbre / [...] y desta tumba vil que el mundo

envicia / descargado, gozar cuanto ilustrase / el sol en ti de gloria y justicia”. Pérez de Moya explica lo que supone “haber bebido en la fuente Pegasea o Castalia, del monte Parnaso, que era monte de la sabiduría [...]. Este don de la sabiduría no puede venir al hombre salvo de Dios” (*Philosophía secreta*, II, 123-124).

Ediciones Universidad San Dámaso

37.

vv. 298-299:

Fórmula volitiva que aparecía ya en las *Octavas en toscano*:
“Sarei tre, quattro volte, e più beato / se al'alto pensier mio si
concedesse” (vv. 25-26).

Ediciones Universidad San Dámaso

38.

vv. 304-316:

Aldana configura un paisaje simbólico que tiene como marco epistémico la división de la esfera del aire en tres zonas, de las que la media y la baja están muy sujetas a alteraciones meteorológicas, mientras que la tercera, la elevada, es la suprema por su condición de “perfectamente serena”, como explica Pedro Simón Abril (150-151). La descripción del monte elevado por encima de las perturbaciones es semejante a la que aparece en un fragmento suelto de cuatro versos: “De allí un gran monte se levanta al cielo / que amenazar presume el firmamento, / en cuya cumbre la región del yelo, / jamás pudo llegar ñublado o viento” (nótese la recurrencia del sintagma “gran monte” en el v. 320). En *Los problemas de Villalobos* se discute si “el paraíso terrenal estaba asentado en una montaña tan alta que casi alcanza el cielo de la Luna, y pudiese el hombre levantándose sobre un árbol o sobre otra altura alcanzar la luna con la mano” (411). Fray Bernardino de Laredo cuando “declarando la excelencia del título Monte Sión muestra la sublimidad de la contemplación quieta” escribe:

Como la contemplación que en este nombre Sión se significa excede a todas las otras operaciones [...] así la sublimidad del monte Sión excede a todos los montes [...]. Así es que escogió Dios este monte para obrar en él los altos misterios que obró en la tierra y para memoria de todas sus maravillas y para le sublimar sobre cuanta tierra crio [...]. Hemos aquí de saber que aquesta palabra Sión es equívoca a diversas determinaciones, quiero decir que se extienden por ella diversas cosas, todas, empero, al propósito de contemplación o especulación [...]. Y porque tanto cuanto es la contemplación más pura, más propiamente se llama Sión [...]. Estas nuestras almas

en las cuales se conserva el incendio del amor en tanto que están en Sión, que es la contemplación quieta.

(*Subida*, 300-304)

Desde las referencias bíblicas (*Gen.*, 19, 15-17; *Is.*, 2, 1-5) el término significa la lejanía del mundo y la excelencia

porque *monte* en la Escritura y en la secreta manera de hablar de que en ella usa el Spiritu Santo, significa todo lo eminente, o en poder temporal como son los príncipes, o en virtud y saber espiritual como son los profetas y los preladados [...]. Por la abundancia, o digámoslo así, por la preñez riquísima de bienes diferentes que atesora y comprehende en sí mismo [...]. Son como un arca los montes y como un depósito de todos los mayores tesoros del suelo [...]. El monte alto, en la cumbre se toca de nubes y lo traspasa y parece que llega hasta el suelo y da pastos saludables a los ganados.

(*De los nombres de Cristo*, 244 y 246-248)

Fray José de Sigüenza, comentando a *Zacar.* IV, 7, escribe:

Monte grande llamase a Jesucristo, porque es figura y manera de hablar muy usada para significar los grandes hombres y los príncipes y el mismo Señor se compara a sí mismo y a su virtud a los montes [...] y no significa el Profeta cualquier monte, sino el que tiene dentro de sí gran copia y abundancia de virtud para producir mil diferencias de cosas, minerales, hierbas, plantas, corrientes de agua.

(*Historia*, III, 269)

Otros rasgos simbólicos explicita San Juan de la Cruz en su comentario al *Cántico*:

Por los montes que son altos, entiende aquí las virtudes: lo uno por la alteza de ellas; lo otro por la dificultad y trabajo que se pasa en subir a ellas, por las cuales dice que irá ejercitando la vida contemplativa [...]. A la noticia matutina y esencial de Dios, que es conocimiento en el Verbo divino, el cual por su alteza es aquí significado por el monte, como dice Isaías (2, 3) provocando a que conozcan al Hijo de Dios (943 y 1127-1128).

En el argumento de la *Subida del Monte Carmelo* advierte que “contiene el modo de subir hasta la cumbre del monte que es el alto estado de la perfección que aquí llamamos unión del alma con Dios”.

El sentido de retiro “para contemplación quieta y recogida” lo especifica así Fray Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario*:

Lo primero es el lugar que ha de ser en sí apto e conveniente [...] y digno de reverencia y quietud [...]. El mismo Señor mandó al Santo Profeta [...] que se subiese a morir al monte, dando a entender que mientras más apartados estuviéramos del mundo mejor podemos morir a él para vivir a Dios (488).

En el siglo IV San Juan Crisóstomo explica que “como los que subieran a lo más alto de los montes nada podrían ya ver ni oír de lo que pasa y se habla en la ciudad [...] los que han salido de las cosas de la vida y han volado a la cumbre de la espiritual filosofía, nada perciben de lo que pasa entre nosotros” (*Tratados ascéticos*, 580). Era frecuente la utilización metafórica del término *monte* en numerosos tratados ascético-místicos. Baste recordar el *Vergel de oración y Monte de contemplación* (1544) de Fray Alonso de Orozco, a más de los ya citados.

39.

vv. 317-348:

Para vencernos en la batalla espiritual “nos esforzásemos a sojuzgar nuestras pasiones [...] ni basta vencerse con sola la imaginación, sino con el efecto, ni de solo un vicio, sino de todos” (Melchor Cano, “Tratado de la victoria de sí mismo”, en *Tratados*, 68). La lucha se reduce a la de “sensualidad y razón superior [...] porque la una es de su condición baja y terrena, la otra alta y celestial” (24). Desde Boecio, en términos del comentario atribuido a Santo Tomás, la “*via virtutum*” es “*vía celsa, id est ardua Magni Herculis*”, por lo cual Hércules

significa el varón virtuoso que desea vencer el deseo de su carne, con quien tiene gran combate y lucha de ordinario. La codicia o deseo carnal se dice ser hija de la tierra entendida por Anteo [...] y así para que Hércules venza a Anteo es necesario apartarle de su tierra.

(Juan Pérez de Moya, *Philosophía secreta*, II, 150)

En el apartado “Del mito a la alegoría: Hércules y las acciones del alma contemplativa” de mi estudio “El mito clásico como lenguaje simbólico y alegórico. Notas hermenéuticas sobre la contemplación en la *Epístola a Arias Montano* de Francisco de Aldana” (incluido en *Relieves poéticos del Siglo de Oro. De los textos al contexto*, Málaga, Universidad, 1999, 74-88) defino los versos acotados por la lucha de Hércules y Anteo como una alegoría que

realiza una constelación de conjunciones comúnmente asociativas, que gravitan en el mismo campo asociativo y adoptan la consistencia textual propia del relato [...]. Por una parte, los constituyentes del plano que se configura en el mito clá-

sico (el trabajo en que Hércules da muerte a Anteo) están selectivamente referenciados y con un desigual detalle. Quedan, a más de ello, parcialmente modificados por la presión modeladora del plano literal, sin que llegue a funcionar en el microrrelato un único modo de engarce [...]. Contemplada desde la secuencia histórica de las alegorizaciones del mito, la de la *Epístola* resulta tan anómala como original. No por el trazado de dicha analogía esencial, que a grandes rasgos permanece en la órbita del circuito paulino entre el combate espiritual y la victoria del alma adoptada por el comentarista boeciano y de la polaridad subsecuente entre Hércules y Anteo de los tratados mitográficos [...]. Los versos de la *Epístola* ofrendan una alegoría abierta [...]. El plano de la significación literal se bifurca sin escindirse: a un primer término genérico, que enlaza en el sentido místico con la tradición boeciana y el vencimiento de la sensualidad de las alegorías mitográficas, sigue un segundo término especificador. Mostrando la asunción personal de la doctrina del maestro espiritual, la fidelidad a los pilares de su *manuductio* para el definitivo mutamiento de la vida interior, el poeta precisa contemplar, con libre invención, sus correspondientes correlatos metafóricos. La ingeniosa y coherente solución con términos (“brazos” y “diadema”) que complementan y cierran la representación imaginaria del mito: el combate y la victoria hercúlea, impide que la alegoría, secuencialmente, quedase rota. El plano figurativo ayuda a sostener la coherencia referencial entre alegoría y autoalegorización, entre el destino de toda “alma contemplativa y el del alma del Aldino epistolar [...]. Para acabar de impedir una simple reiteración del acto analógico en el paralelaje conmutativo de los planos, la equivalencia vectorial de la alegoría (“alma” = “Hércules”) está limitada por el *denotatum* adverbial de reserva, de incompletez cualitativa que coloca una barrera ontológica (nocial y afectiva)

a la identidad. A la autoalegorización se accede mediando la transformación, una metamorfosis cuya completa expansión metafórica queda de esta manera imposibilitada. La impide la distancia que separa al iniciado del perfecto, 'el alma', que se junta con su guía y el propio Montano, "monte" de perfección sobre el que aquella ha de elevarse. El tope deferencial y diferenciador al enunciado que formalizaría el vector alegórico ("casi vuelta") está en función también de ponderar la dificultad de la empresa, pese al *certum* de su efectivo cumplimiento ("cierto y reprimirá cualquier deseo / que contra el propio bien la vida encare"). Una ponderación que aquilata la *humilitas* de quien accede ahora con redoblado auxilio al combate espiritual.

"La vida" terrenal es el origen de una inexcusable pugna (una pelea corporeizada con el verbo "encarar") en la que el alma poseída por el deseo del "propio bien" reprimirá los deseos que obstaculicen su verdadero destino. "Vida" y "alma" expresan aproximativamente la dualidad esencial que conforma la explicación alegórica. El "bien" del alma es el destino del Hércules celestial, su vía suprema; el "rebelde cuerpo", el "imperfecto" de la *humanitas* representado por el "terrestre Anteo", se lo opone en "la lid", en el combate paulino de la tradición mística. Pero el autor de la *Epístola* sabe que ese triunfo no podrá ser definitivo en la "vida fugitiva". De ahí que la acción de reprimir inicial se corresponda en su desarrollo con la doma y no con la muerte que Hércules debía ejercer sobre su antagonista. La sujeción al implicar la distancia y, a la vez, la indisoluble urdimbre del cuerpo y alma ("de sí le apartará, *junto consigo* / domándole") exige esa modificación significativa del cierre místico tradicional (del que todavía se impregna, no obstante, el verso "del *pecho ejecutor del gran castigo*").

El “hercúleo valor” ha de mantener en permanente sujeción a su enemigo en una lid que vencerá “por fuerza o por rodeo”. Ahora bien, la rebeldía corporal que el alma ha de sujetar con su “potencia” implica para Aldana una especificación del “deseo” en el “sensitivo afeto”. Lo que conduce a figurar el combate bajo la forma mitográfica del triunfo hercúleo sobre la sensualidad. Con una gran fuerza expresiva y visualizadora se soluciona la mayor distancia tensiva entre abstracción y animación al recordar los términos de corporeidad (“pie”, “pecho”) que contraponen el plano literal de la alegoría del mito. El plano figurativo, igualmente, queda conformado por un plástico juego de movimientos (“sompesará”, “de sí le apartará”), que distancian la fortaleza de Anteo de su fuente originaria: una *cupiditia* que nace de su condición terrena, del contacto con su origen material (“del sensitivo afecto / no la llego a tocar”).

Se ha producido en los tercetos un desplazamiento relativo entre el destino “celestes”, la premisa mayor, y el combate contra la sensualidad, el *necesario* subsumido en aquella [...]. Pero Aldana, recuperando la *explanatio* inicial del triunfo asegurado con la compañía de Montano, va a contemplar la alegoría con la libre irrupción de una comunión doctrinal con el *Dictatum*. Religa los dos planos anteriores a un tercero que ilumina, dando concretez formularia, el permanente combate. Y configurando una *triplex* variación en la cual el último término vendría a actuar de *adumbratio* simbólica. La “doma” del “sensitivo afeto” y la glorificación hercúlea se hacen posibles por la permanente presencia en el místico combate de las tres virtudes que ha predicado el guía. Los brazos ejecutores de la doma y la “diadema” del triunfo aparecen como nuevos términos del plano figurativo para sellar la modificación esencial del *trabajo* místico con las especificaciones ideadas por Aldana. “Temor de Dios”, “penitencia” y “caridad” perte-

necen al verdadero “Hércules celeste”, al alma de Montano “que con ellas y con el auxilio de la gracia tiene ya asegurada la divina promesa”.

Al analizar la influencia del *Dictatum* en versos de la *Epístola* señalé cómo los versos “serán temor de Dios y penitencia / los brazos, coronada de diadema / la caridad, valor de toda esencia”, nos dan en síntesis cómo en la economía del tratado vienen a ser los tres principios nucleares —con equilibrada proporción expositiva— del ejercicio regulador de *dictatum* propiamente tal, que antecede a una segunda parte de reflexión y compromiso prácticos: “De singulis ordinum ac personarum partibus, et officiis ad dictandum examinandis”. En sustancia, el enunciado positivo de la lección se sostiene sobre la demostración de que “tria haec principia, timor videlicet Dei, poenitentia et dilectionis fraterna necessitas”, viniendo a ser, por consiguiente, “tria illa summa Dictati nostri capita, timor Domini, poenitentia et fraterna dilectio”.

(“Tratar en esto es solo a ti debido: Las huellas del *Dictatum Christianum* en la *Epístola a Arias Montano* de Francisco de Aldana”, en *Silva. Studia philologica in honorem Isaías Lerner*, Madrid, Castalia, 2001, 379)

40.

vv. 352-364:

La *Carta* inicia la descripción del doble deseo del contemplativo, que aspira a un lugar y a una compañía que le faciliten su propósito. Entre las “cosas” que “se requieren principalmente para la contemplación”, indica Fray Francisco de Osuna que

la primera es el lugar que ha de ser en sí apto y conveniente y recogido y sano y digno de reverencia y quietud [...]. Y el Señor se subía a los montes y se iba a los lugares desiertos por más quietamente orar [...] solamente por darnos ejemplo de buscar los lugares solitarios, amigos de llorar y del silencio, apartados de los bollicios y nuevas del mundo.

(*Tercer abecedario*, 488-489)

Lo segundo —prosigue en su explicación— que principalmente favorece a la vida espiritual es la buena compañía, porque según está escrito, no es bien que el hombre esté solo, esto es, sin tener algunos que en su buen propósito le favorezcan [...] y de aquí es que una señal de los varones virtuosos es acompañarse con los buenos [...] pues harto bueno es la santa compañía en quitarnos alguna y no pequeña parte del trabajo que los solos suelen sentir en las cosas espirituales (489-490).

Citando el *Eclesiastés* XXXVIII (‘Está de continuo con el varón santo que conocieres guardar el temor de Dios cuya ánima es según la tuya’) concluye:

Porque hay muchas maneras de santidad nos dice el sabio que nos juntemos con aquel santo cuya ánima es según la nuestra, cuasi diciendo que, como sean muchos los santos

ejercicios, no se debe el hombre llegar sino a aquellos que siguen los que él mismo sigue, para que tenga con los tales más entera conformidad, porque escrito está que las aves, que son los varones contemplativos, concurren y van a los que son a ellos semejantes (491).

Hugo de San Víctor, en el *Libro de las arras del alma* exclama, felicitando al contemplativo que ha encontrado feliz compañía “por donde hubieses solaz en tu vida solitaria”: “Bienaventurada cosa usar de este amor y de este solaz” (442). García Jiménez de Cisneros, en su *Ejercitatorio*, comienza tratando “cómo mucho conviene el que quiere aprovechar en el ejercicio espiritual buscar buena compañía” (y ejemplifica con términos de dual penetración: San Marcos y San Pedro; Timoteo y San Pablo; San Agustín y San Ambrosio; Mauro y San Benito; San Bernardo y el abad Estéfano) (21-23). Fray Luis de León en el *Cantar de los Cantares* define a los contemplativos porque

aman la soledad y se molestan de todo lo que les ocupa cualquier parte de tu voluntad [...]. De aquí es que los tales, por la mayor parte, se apartan de los negocios de esta vida, huyen el trato y conversación de los hombres, destiérranse de las ciudades y aman los desiertos y montes, viviendo entre los árboles, solos y al parecer olvidados, pero a la verdad alegres y contentos, y tanto más cuanto en vivir así están muy seguros de que ninguna cosa les podrá cortar el hilo de su bienaventurado pensamiento y deseo que de continuo en el corazón les tira.

(*Obras*, I, 196)

Juan Bernal Díaz de Luco en su *Soliloquio* pinta así el espacio ideal para el retiro del contemplativo:

Descríbese primeramente un lugar solo y apartado muy apacible, lleno de árboles, aguas, verduras y flores, con la soledad del cual y buen aparejo se puede despertar el ánimo a contemplar [...]. ¡Oh lugar maravillosamente adornado de la natura para enseñar las excelencias, el gran saber y poder de su Criador [...]. Donde el alma se levanta a contemplar la miseria del destierro en que vive y la felicidad de la propia tierra y el cuerpo apartado de ocasiones, no solo no hace tan recia guerra al espíritu, pero vive en mayor salud y sosiego [...]. Lugar al fin que mucho conforma con aquel primero lugar que llaman paraíso terrenal donde fue criado y de que no supo bien usar nuestro primero padre [...]. ¿A quién no causará gran deleitación ver las diversas venas de agua que cavando las peñas y engrosando los árboles, de estas altas sierras descienden con tan suave y apacible ruido, apresurándose a conseguir su fin que es, en unidad de algún caudal río ir a entrar en el mar? Cuya vista no harta, sin cansar jamás la hermosura de este valle.

Concluye su reflexión en el marco de un *beatus ille*:

El lugar convida a contemplación, ya que falta concurso de humanos negocios que tanto distraen e impiden nuestra divina virtud, y cesa la envidia de los iguales, el odio y persecución de los enemigos, la necesidad de contentar amigos, la murmuración de los pobres y abatidos y el menosprecio de los ricos y poderosos [...]. Bien será poner el cuerpo en algún apacible asiento, donde estando sosegado no te estorba y comenzando por estas cosas criadas acabar en considerar el gran saber, poder y misericordia de Dios (153-155).

En el Ms. 5585 de la BN se atribuye a Arias Montano la traducción del griego de la *Oración o discurso de Dion Crisóstomo que se intitula Perianachoreseos esto es del retiramiento*. A la tesis final,

que conviene acostumbrar el alma a tratar i pensar las cosas convenientes en todas partes i entre qualquiera ruido, i en cualquier sosiego, i si no es de más provecho ni más segura para los hombres nescios la soledad i la quietud para que dejen de imaginar i poner por obra muchos desvaríos y pecados

anota lo siguiente:

En esta conclusión manifiesta Dion el intento deste discurso, que no dice que es totalmente sin provecho la soledad i retiramiento, sino que no basta sin el recogimiento i retirada interior en el ánima i que esta es necesaria para los retirados i para los que andan en bullicio i en negocios. Pero no se puede negar que aunque aya un pintor que en conversación y ruido pinta bien sin distraerse, pero que a los mas estorba cualquiera palabra que le hablan, como dicen, a la mano, i que para todos hombres es mejor y más segura la soledad i el huir las ocasiones de pecado i de perturbación (90r-92v).

Podría asegurarse que todos los ingredientes de una naturaleza apropiada “para declinar el mundo” (en expresión de García Jiménez de Cisneros, 197) y que siguen el principio enunciado por Aldana otra vez en el primero de sus *Fragmentos poéticos* (“guardando el medio, amigo de natura”) como un *locus amoenus* de inigualable riqueza floral, según lo pinta Juan Bernal Díaz de Luco en su *Soliloquio* (154-155), era la Peña de Aracena a la que se retiraría más tarde Arias Montano: “Sitio el más agradable y

de la mayor recreación de España”, porque el bibliista, según indicación de Francisco Pacheco (que lo trató en 1593) “amó por extremo la soledad: su recreación era su güerto y las flores dél” (*Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Madrid, 1983, 196-198). Véase la descripción de la Peña de Alhajar que “por su gran huésped se llamó y se llama la Peña de Arias Montano” en Rodrigo Caro, *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Ed. de Santiago Montoto, Sevilla, 1915, 53); también otros detalles en Tomás González de Carvajal, *Elogio*, 95 y 178, y en la correspondencia con Gabriel de Zayas (*CODOIN*, 41, 407-409).

Ediciones Universidad San Dámaso

41.

vv. 367-372:

Figuración paisajista ideada para considerar la sabiduría creadora de Dios, tal como explicitan unos versos de *Sobre el bien de la vida retirada*:

“Que aquí solo me estoy, do mi liceo
me forma un capacísimo aposento
que, aunque pequeño, en él vive el deseo
rico, sin más buscar que a su contento;
la mar profunda aquí enfrenada veo,
obediente al Señor del firmamento,
do un aire fresco y dulce a maravilla
las ondas va encrespando por la orilla”

(vv. 81-88).

Diferente figuración paisajística acerca de un retiro variado aparece en el poema fragmentario [XIX]: “Mas libre de temor, ira o tristeza, / por entre montesinos aposentos / libre estar, sin cuidado, en mí gozando / y de alto el alto mar lejos mirando” (vv. 4-8). También en la *Epístola a una dama*. “Cual suele otro elemento / distribuir al mar tormenta y calma” (vv. 8-9).

En todos los casos Aldana representa la “compañía y hermandad admirable que se hacen estas dos partes: abismo o mar y la tierra” (Fray José de Sigüenza, *Historia*, I, 171), aunque en la *Carta* sirva de apertura a los versos que, como homenaje a Arias Montano, entonan un verdadero himno a la hermosura de las maravillas del mundo marino, que es vivo rendimiento admirativo a una de las aficiones del biblista. Pero en *Sobre el bien de la vida retirada* había escrito: “Fundo mi habitación en valle ameno / sobre alta piedra en un cimiento firme / huyo la cumbre y la movible arena” (vv. 57-59). San Juan de la Cruz reflexiona

en su *Subida* acerca de “algunas disposiciones de tierras y sitios que, con la agradable apariencia de sus diferencias, ahora en disposición de tierra, ahora de árboles, ahora de solitaria quietud, naturalmente despiertan la devoción. Y de esto es cosa provechosa usar” (*Obras*, 529). También como *locus amoenus* “sembrado de tan lindas flores”, Juan Bernal Díaz de Luco (*Soliloquio*, 154-155).

Ediciones Universidad San Dámaso

42.

vv. 373-374:

Según explica el Pseudo-Dionisio:

No es absurdo elevarse desde los ejemplos e imágenes humildes y pequeñas hasta la Causa universal, y contemplar con ojos espirituales todas las cosas reflejadas en la Causa de todas ellas [...]. No conocemos a Dios por su naturaleza [...] sino por el orden de todas las cosas, en cuanto este orden está dispuesto por Él mismo y que contiene en sí ciertas imágenes y huellas de los arquetipos divinos, por el cual orden ascendemos al conocimiento de aquel sumo bien [...]. Y también dicen que Él está en las mentes, en las almas y en los cuerpos, en el cielo y en la tierra y, a la vez, ubicuo, en el mundo y alrededor del mundo supracelestial, trascendente a cualquier sustancia: al sol, a las estrellas, al fuego, a las aguas, a los espíritus, al rocío y a las nubes.

(De los nombres divinos, 176, 188 y 113)

Juan de Ávila en el *Audi filia* coloca como ejercicio supremo del contemplativo el ver “las maravillas de Dios” (*Obras*, 103). En las *Instituciones* de Taulero se explica que “como quier que es conservador de todas las criaturas y más vecino a cada una de ellas a sí mismas, y como puede de la manera sobredicha hallar cada uno a Dios en sí mismo, así también lo podrá hallar en todas las criaturas” (154). En su *Manual de la vida perfecta*, Fray Juan de los Ángeles se refiere a la práctica de “meditar en una lagartija y en una hormiga y en una violeta, y en los pececillos y otras sabandijas del mar y de la tierra”, usando de ellas “como instrumentos y como de medios para hallar a Dios” (502-503). Para Sigüenza,

las criaturas que en todo este universo se contemplan, miradas atentamente, llevan el entendimiento a dar en una naturaleza más alta donde todas moran y se gobiernan, escuela y doctrina universal que de noche y de día tiene abiertas sus puertas y se están oyendo sus voces y lección continua [...]. Las criaturas todas, con sus oficios y operaciones, son rebaños y pisadas hechas para el servicio del hombre, y mirando en ellos se viene en conocimiento del Criador.

(*Historia*, I, 29-30)

Ediciones Universidad San Dámaso

43.

vv. 375-408:

Aldana no solo parece conocer la extraordinaria afición de Arias Montano por coleccionar conchas y caracoles marinos, “altas y ponderadas maravillas” que proporcionan el encuentro con Dios por su variedad de formas y su verdadera sinfonía de colores (blanco, oro, turquesa) y “matices luminosos” (resoles, arreboles, centellas). Con la descripción, Aldana apela al más querido de los *argumenta Deus* de Arias Montano, que partía de la fórmula tomista de que Dios está en todas las cosas por presencia, potencia y esencia (una síntesis equilibrada de la doctrina expone Fray Bernardino de Laredo en su *Subida*, libro II, capítulo II).

En su *Opus magnum*, en el que trabajaba desde 1571 (según declara el propio biblista en los preliminares de su *Arcano sermone*) la segunda parte, denominada *Naturae Historia*, adopta la disertación detallada con que al igual que los “marinae contemplatores naturae” descubre, mediante un misticismo exaltado, la mano de Dios en los “mirabilia” de sus abismos. Porque hay una unidad sustancial que existe y está presente en todas partes. Y es en la diversidad donde se realiza y revela. Una revelación que tiene una semántica abierta en una doble dirección, porque si el mundo viene a ser una especie de *signatura* de Dios, el hombre es el ser a quien se revelan todos los poderes divinos, realizándose en él su comprensión. De esta forma si la naturaleza es la ciencia visible, la ciencia ocupa el espacio abierto de la naturaleza invisible. Conchas y caracoles, buccios y almejas podrán ser gozados conjuntamente con el fervor contemplativo que el biblista resume en la cita de un salmo (*Ipsi viderunt opera domini*, cuando detalla sus “multa et egregia aedificia et artificia”). Extraordinarias arquitecturas que cifran en sus riquezas anonadantes el esplendor de las divinas con que seremos recompensados en su gloria (“Perpetuumque vitorem [...] materiam in compluribus ex his argenti auri, atque preciosissimi cujusque aspectu et splendoris

vitore ac tersitudine aemulam, quis non stupeat?” (en los capítulos “Conchiliorum instrumenta” y “Limacum et concharum opera”, donde Arias Montano cierra sus observaciones con citas testamentarias: Psal., 32, 64, 68, 92 y 134) (*Naturae historia, prima in magni operis corpore pars, Benedicto Aria Montano descriptore. Regi seculor. Immortali et invisibili soli Deo sac, Antuerpiae, Ex Officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, 1601, 288-293*). Como escribe a propósito de la obra Luis Villalba Muñoz,

Con ojos de pensador y artista contempla en los seres la trabazón y engranaje de sus órganos, la armonía de sus aparatos vitales, el aspecto artístico de su constitución material enlazada con las relaciones instintivas consigo mismo para su conversación y con el resto de los seres [...]. No obstan las diferencias del plan para la mayor parte y casi la totalidad de los diversos temas tratados se encuentran en Arias Montano. En el plan de la *obra magna* de este todas las existencias naturales están divididas en dos clases: *cuero* y *alma*, del mismo modo que en el total conjunto de cuanto vive hay un elemento material que hace de cuerpo y un principio inmaterial que vivifica (CCLXXII-CCLXXV).

Es curioso, cuando menos, lo que se afirma en una carta de Melchor Cano a Zayas con fecha de 2 de enero de 1570:

Determineme que el señor conde de Andrade me mandase llevar algunas cosas de las que maestro benditissimo Montano había buscado [...]. Si antes que el Conde parta se pudiese trasladar una relación de una sirena que tomaron en la India también le enviaré esta.

(Tomás González de Carvajal, *Elogio*, 179)

El autor de la *Carta* conocía las reflexiones que a propósito de sus órganos armoniosos y su belleza de colores se hacen en la *Naturae Historia*. De ahí las conexiones con el siguiente texto de Fray José de Sigüenza, traducción de las páginas dedicadas a animales marinos en la obra de Arias Montano:

Son un vivo sujeto de la sabiduría y providencia divina que nos despierta a su alabanza la consideración de los ingenios. Son todos los de este género de un simplicísimo cuerpo, sin nervios, sin artejos o miembros, mas de tanto arte y sagacidad dotados que saben hacer sus casas [...] donde esconden sus riquezas y tesoros que exceden todo el primor y arte de todo cuanto la habilidad y avaricia nuestra ha inventado y son mucho de culpar los filósofos griegos y latinos y de otras naciones que no hayan convertido la atención a una cosa tan rara y de tanta admiración entre todas las obras del autor de lo criado [...]. Todos los pescados de este género, que se llama en latín *limax* o *chochlia*, en castellano no se sabe otro nombre que caracoles, que ni tienen huesos ni nervios, alas ni pies, ni otros instrumentos, sino un cuerpo sencillo [...] tienen muy adaptados estos instrumentos para la perfección de su fábrica [...]. Aquí se ven cosas tan extrañas que es una perpetua idea y sujeto de las alabanzas divinas, porque apenas han inventado cosas los hombres que no se vea aquí ejecutada con mucho mayor primor [...] los matices y colores, tinturas con que van ordenando la fábrica del edificio, el lustre, los resplandores y luces que van ingiriendo, mezclando y perfeccionando, unos como de plata, otros como de oro, de un rosicler y sangre más fina que la de los carmines y granas; pues las mezclas que hallan y invitan para aventajarse del curso ordinario, las piedras y perlas finas que van contrahaciendo y adulterando, juzgará por torpísimo el arte de los más aventajados y sagaces

ingenios de los que han pretendido engañar a los hombres, si se les compara con los de estos pececicos.

(*Historia*, II, 224-230)

No puede olvidarse que, como asegura Juan Luis Vives en su *Tratado del alma*,

el órgano externo de la vista son los ojos; el interno son dos nervios que a ellos llegan desde el cerebro. La luz exterior se junta con la de los ojos para la función de ver, como la espiritual con la luz de la mente para entender, no siendo posible ver ni discernir cosa alguna de no haber un a modo de luz o claridad según la potencia de los ojos.

(*Obras escogidas*, 27)

Ediciones Universidad San Dámaso

44.

vv. 379-381:

Los visivos rayos activos, que confluyen con los recibidos por los ojos como “espejos de natura” (en la *Carta a Galanio*: “el cristalino humor que está en los ojos / (espejos de natura propiamente, / como los otros son del arte espejos”): vv. 117-120), en teoría que concilia la aristotélica y la platónica, como expone León Hebreo: “Nuestro ojo no solamente ve con la luz universal del diáfano, mas también con la luz particular de los rayos lúcidos que salen del mismo ojo hacia el objeto” (*Diálogos*, II, 30). Fray Agustín Antolínez explica que

dentro del alma están y sus potencias estas luces y resplandores con que la alumbran y calientan las *lámparas de fuego* que son Dios, en quien, transformada el alma, no parece alma, sino Dios y *llama viva*, en la cual está el alma encendida, a la manera que el aire encendido en una llama que es aire inflamado. Y así los movimientos y vibramientos que hace la llama ni son solo de aire ni solo de fuego, sino de aire junto y fuego que tiene en sí y lo hace arder.

(*Amores de Dios*, 235-236)

En el *Parto de la Virgen*, Aldana alude al profeta Isaías (“y cual nuevo por tí hecho Isaías / un rubio serafín mi lengua apure”) recordando cómo el serafín había limpiado de impurezas los labios del profeta (*Isai.*, 6, 6-7), pasaje que había extendido en un comentario de la *Jerarquía Celeste* el Pseudo-Dionisio. Desde él vuelve a encontrarse la alusión al encuentro de la mirada con el fuego divino, porque “serafín se interpreta ardiente, por la cual razón convenientemente significa el anima encendida en amor de Dios” (*Instituciones de Taulero*, 260-262). Véase también el paralelismo trazado en *Sol de contemplativos* (XXVIIv), en Fray

Juan de los Ángeles (*Consideraciones*, 97) y en Fray Francisco de Osuna (*Tercer abecedario*, 563; *Ley de amor santo*, 261-262).

Ediciones Universidad San Dámaso

45.

vv. 415-432:

En *Sobre el bien de la vida retirada* la contemplación de la tormenta simboliza la ausencia de ambición, representada por las navegaciones:

“Corre tras la ambición, ídolo tuyo,
y tras la utilidad, ánima ciega,
y ve siguiendo tú lo que yo huyo,
pues un contrario otro contrario niega,

no veas la muerte y el decreto suyo
que cuanto siembra el día la noche siega,
navega a más andar, frágil navío,
tiranizando siempre a tu albedrío;

que aquí solo me estoy, do mi liceo
me forma un capacísimo aposento
que, aunque pequeño, en él vive el deseo
rico, sin más buscar que a su contento;

la mar profunda aquí enfrenada veo,
obediente al Señor del firmamento,
do un aire fresco y dulce a maravilla
las ondas va encrespando por la orilla”.

Son numerosos los pasajes bíblicos en los que las aguas simbolizan los peligros mortales (*Salm.*, 18, 5; 32, 6; 42, 8; *Is.*, 8, 7; *Jb.*, 22, 11...). Reconsiderando “las tormentas [...] de la navegación pasada” desde el “puerto de tanta seguridad [...] vueltos los ojos al curso de la navegación pasada, y ves las tormentas en que te viste” (Fray Luis de Granada, *Guía*, 42), se manifiesta el apartamiento del mundo que es “como el propio lugar de las

tempestades y donde las olas combaten y los vientos ejecutan su violencia” (Fray Luis de León, *Job*, 158-159). Fray Luis de Granada introduce al final de la *Guía* la “Carta de Eucherio a Valeriano en que le amonesta sobre el menosprecio del mundo y deseo de la verdadera bienaventuranza”:

Mira a la playa de nuestra profesión y endereza a ella la proa. Solo este puerto hay a que te acojas de las peligrosas ondas del siglo, y donde descanses de las continuas tormentas del mundo. A este conviene que gobiernen los que son forjados de las tempestades del bravo mar. Aquí no se oyen los espantables bramidos del agua, ni sus olas levantadas llegan a este seno, mas siempre se halla en él tiempo sereno y quieta calma.

(*Obras*, I, 179)

Fray Luis de León en su *Exposición del libro de Job* establece la identidad metafórica del mar tormentoso y las pasiones: “Ansí como está sujeta la mar a tormentas y es como el propio lugar de las tempestades, y donde las olas combaten y los vientos ejecutan su violencia y rigor [...] que a la mar tiénela encarcelada Dios con firmeza, porque si fuera libre anegaría la tierra” (*Obras*, II, 158-159). Con variantes notables vuelve a la misma perspectiva en *De los nombres de Cristo*:

No falta allí también otro océano, ni es de más cortos brazos ni de más angostos senos que es este que ciñe por todas partes la tierra, cuyas aguas, aunque son fieles, son, no obstante, eso, aguas amargas y carnales, y movidas tempestuosamente de sus violentos deseos [...]. Porque no hay mar brava en quien los vientos más furiosamente ejecuten ni ira que iguale a la tempestad y a la tormenta, que yendo unas olas y viniendo

otras, mueven en el corazón desordenado del hombre sus apetitos y pasiones (305 y 411).

La dramatización de la imagen del mar de la vida convierte la navegación en un peligro permanente de naufragio, del que los autores ascéticos y místicos del XVI no dejan de manifestarse invocando las autoridades de San Juan Crisóstomo o San Agustín, ya explicando la equivalencia entre la vida terrena y el mar o la más concreta de *cupiditas* como *tempestas* (el “mar tempestuoso desta vida”, según Fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario*, 498). Toda la red de símiles concatenados sobre la elevación ígnea o la receptividad lumínica se desenvuelven alternativamente expresando la “vida vital” en el “abismo glorioso”: *la immersio nuda in Deo*. Como afirma Ruysbroeck es el gusto frutivo de anegarse “a sí mismo en Dios” (*Traducción de las obras*, II, 294), un metaforismo de fluencias mediante el que la literatura mística congrega el “venir sobre sí la mar de amor divinal” (Fray Francisco de Osuna, *Ley de amor*, 243 y 685-686).

Las tradiciones neoplatónicas y cristianas confluyeron en las reflexiones de San Agustín, para quien al fin de los tiempos habrá cielos nuevos y nueva tierra, pero que, conforme al *Apolipsis* (21, 1), no habrá mar. En *Los Soliloquios* glosando la equivalencia de mar y mundo se afirma:

Bienaventurados aquellos, venturosos aquellos que librados de los peligros deste mar furibundo merecieron llegar a la seguridad de su puerto seguro [...]. Porque estamos trabajados en este mar turbuléntísimo y estando tú en la ribera miras nuestros peligros [...]. Damos ir por medio de Cila y Caribdis porque evitados ambos a dos peligros llegaremos con seguridad al puerto sin padecer detrimento nuestra nave ni las mercaderías en ella traídas (114r-115v).

Bernardo Pérez de Chinchón en su *Espejo de la vida humana* (Alcalá, 1540) explica que “la tercera razón porque debemos huir del mundo es porque los que son sabios y prudentes huyen de los lugares donde siempre hay peligro y andan con temor, como el mar, como dice la Sabiduría: Los que navegan por la mar” (en Pedro Sáinz Rodríguez, *Antología*, II, 585)

Sobre la identificación del mar tempestuoso y el mundo, suelen remitir los espirituales y poetas del Siglo de Oro a San Agustín y a Lucrecio (II, vv. 1-4). Fray Francisco de Osuna, en su *Tercer abecedario*, se refiere a “los mundanos que suben al mar alborotado del mundo [...]. Llamo la vida presente mar, pues que de tantos torbellinos y tempestades es fatigada, en la cual perece el que no va en algunas destas naos, que son los sanctos ejercicios de la virtud” (368), y Pérez de Moya en un capítulo rotulado “De los peligros del mar” escribe: “Así como la nave es sumida y anegada por cualquiera dellos en el mar, así los hombres, cuyos cuerpos son como naves del ánima se anegan en el mar deste mundo por cada uno de los pecados mortales que cometen” (I, 133). En un texto tan a la mano como el de Castiglione se explicita el valor moral de la comparación de la nave:

[Hay] muchos hombres en el mundo los cuales, pecando, saben determinadamente que pecan y no se engañan un solo punto en el verdadero placer ni en el verdadero dolor; porque cierto es que los incontinentes tienen el juicio sano, y ven lo que es razón, y saben que aquello a que los inclina el ruin deseo es malo y por esto resisten y ponen la razón por defensa contra el apetito; y de aquí nace la pelea del deleite y del dolor contra el juicio, hasta que, en fin, la razón vencida del apetito, que en aquel caso es más poderoso, se deja caer y se desampara, como nao que en largo rato se defiende de la tempestad fuerte, pero al cabo, combatida del furioso ímpetu

de los vientos, perdidas las áncoras, quebrado el mástel y rotas las velas, se deja llevar y correr su fortuna, sin aprovecharse de gobernalle, ni de brújula, ni de otro ningún artificio.

(*El Cortesano*, 329-330)

La imagen del hombre que ve naufragar a los demás mientras él se encuentra a salvo (Lucrecio, II, 1-4) aparece con cierta frecuencia en la poesía castellana del XVI, desde Garcilaso a Medrano. Aparece igualmente el inicio del *Sermo II* de Pacheco: “Quam iuvat, in magno grassantibus aequere ventis, / immunemque satis tempestatisque sonorae / errantes spectare procul de litore puppes!”. Los bienaventurados han de permanecer alerta “para que puedan librarse de tantos peligros como hay en el mundo y tapar los oídos de este peligroso mar del canto de las sirenas” (Santa Teresa, *Camino*, en *Obras*, 656). En la Oda IX (*Las serenas*) de Fray Luis de León: “Imita el alto Griego / que sabio no aplicó la noble antena / al enemigo ruego / de la blanda Serena [...] / Si a ti se presentase / los ojos sabio cierra, firme atrapa / la oreja si llamase” (vv. 36-39 y 61-63). La interpretación corriente de la escena odiseica convierte a Ulises en el prototipo del sabio que no se deja seducir por los atractivos de los placeres engañosos (Horacio, *Ep.*, I, 2, 23; Séneca, *Ep.*, 31, 22), simbolismo que se difundió junto a la personificación de las sirenas con la música corruptora como el símbolo de la voluptuosidad (así ya en Hugo de San Víctor). Herrera trae una larga anotación sobre las sirenas de la que extraigo su doble sentido alegórico (pasión moral) y físico (peligro en la navegación) presentes en el texto de Aldana:

Fueron mujeres de suavísima voz, que regalaban a los que navegaban por allí, con la dulzura de su canto de suerte que los detenían hasta el fin de su vida. Pero la verdad es que hay lugares recogidos y estrechados con montes que los cercan,

donde se comprimen las ondas haciendo una voz arguta y sonora, la cual oyendo los navegantes entregan su vida a aquellas ondas y perecen juntamente con sus naves.

(*Garcilaso y sus comentaristas*, 457-458)

Juan de Mal Lara explica que

escógese aquí muy acertadamente el caso de Ulises y las Serenas para la navegación [...] y dello ay en Alciato un emblema de Pierio Valeriano. Declarase en las serenas cuánto sea menester la sabiduría de Ulises para huir los daños que de los apetitos carnales se siguen, porque si les dexamos que persuadan a nuestros compañeros que son nuestros exteriores perecerán juntamente con nosotros [...]. Porque *sirenas* en griego significa 'atraedoras'.

(*Descripción de la Galera*, 36-37)

Juan Pérez de Moya explica su genealogía como hijas de Arquelao y de la musa Calíope, y da la explicación moral que dominó desde Horacio a Natalis Comititis (*Philosophía secreta*, I, 171-172). Juan de Ávila en su *Audi filia* se refiere con el valor más común: "Oírlos es oír sirenas, que matan a los oyentes" (92). Encuentro como anomalía el sentido positivo que da al canto de sirenas San Juan de la Cruz:

El canto de sirenas significa el deleite ordinario que el alma posee. Y llama a este deleite canto de sirenas porque, así como, según dicen, el canto de sirenas es tan sabroso y deleitoso que el que le oye de tal manera le arropa y enamora que le hace olvidar como transportado de todas las cosas, así el deleite de esta unión de tal manera absorbe el alma en sí y la recrea que la pone como encantada.

(*Cántico*, 1047)

46.

vv. 448-449:

“Son nuestras obras meritorias de gloria, no por sí mismas sino por la gracia con que están señaladas” (Fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario*, 468). Es la gloria de los bienaventurados

que promete Dios a los suyos y cuyos bienes, aunque algunos sean de futuro los más dellos son de presente, como aquellos deleites divinos que sobrepujan a todos los humanos y aquel levantamiento de espíritu a cuya pureza no puede llegar toda la facultad de la naturaleza criada.

(Fray Luis de Granada, *Memorial*, 211-212)

El pacto categorial que sustantiva el discurrir doctrinal del *Dictatum* de Arias Montano se establece asimismo mediante la asumida certeza del cumplimiento de una promesa salvífica: en el estado de gracia, todo creyente, que por serlo es fedatario del pacto, alcanzará la herencia del reino celestial. Un empedrado de citas neotestamentarias magnifica el compromiso divino, la promesa “ad immortalitatem nostram atque caelestem hereditatem”. La condición exigida para alcanzar la bienaventuranza hace que el *Dictatum* parezca por momentos un tratadito sobre la gracia. Baste aducir dos consideraciones sintéticas y complementarias: “Consiliatam sibi Dei gratiam [...] ac tandem regni caelestis hereditate politus firmabit”; “Prontissima quippe est divina gratia, ut promissa illa praester, quae in salutem omnium credentium et obtemperantium pronuntiata saepissimeque confirmata sunt”. A esta luz adquiere relieve y precisos contornos la petición aparentemente anodina e impersonal que concluye la *Epístola* precediendo a su formularia fechación. Véanse por extenso este y otros puntos que conectan la *Carta* con el *Dictatum*, además de los preliminares de este volumen, en mi estudio “*Tratar en esto*

es solo a ti debido: Las huellas del Dictatum Christianum en la Epístola a Arias Montano de Francisco de Aldana”, en *Silva. Studia philologica in honorem Isaías Lerner*, Madrid, Castalia, 2001, 385-386. Otras conexiones menos explícitas entre ambos textos indiqué en las páginas 380-384.

Ediciones Universidad San Dámaso

47.

vv. 451-452:

Cuando Aldana fecha la epístola, Arias Montano se encontraba en El Escorial. Fray Juan de San Jerónimo en sus memorias manuscritas fija el día 1 de marzo de 1577 su primera ida a aquel monasterio, en el que permaneció hasta salir para Lisboa, comisionado por el rey, diez meses después (Tomás González de Carvajal, *Elogio*, 92 y 133). Aldana recurre de hecho y de forma intermitente a partir del verso 436 a la fórmula digresiva conocida como *figurae correctionis* o *epanozorsis*, una variante retórica de la falsa modestia que sirve —además de técnicamente acortar el discurso— de *captatio benevolentiae*. Así el poeta se rectifica y produce la impresión de un cierto descuido, pero también de su capacidad para corregir o matizar lo enunciado. Cicerón en *De Oratore* (III, 53) explica claramente esa figura, ya que se trata de modificar lo que se ha dicho, ya para anticiparse a un reproche (“deinde dubitatio, tum distributio, tum correctio vel ante vel postquam dixeris”).

Ediciones Universidad San Dámaso

IV

Referencias bibliográficas y abreviaturas

Ediciones Universidad San Dámaso

[Agustín]

Las meditaciones, soliloquios y manual del bienaventurado Sant Agustín, Medina del Campo, Imprenta de Francisco del Canto, 1553

Obras de Sant Agustín (ed. bilingüe preparada por V. de Capanaga), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969

[Alarcón]

Fray Luis de Alarcón, *Camino del cielo y de la maldad y ceguera del mundo* (ed. de A. Custodio Vega), Barcelona, Juan Flors, 1959

[Alcántara]

San Pedro de Alcántara, *Tratado de la oración y meditación* [1553], Madrid, Rialp, 1977

[Aldana]

Cosme de Aldana, *Sonetos y octavas de Cosme de Aldana* [...], Milán, Juan Bautista Colonio, 1587

Cosme de Aldana, *Segunda parte de octavas y sonetos de Cosme de Aldana* [...], Florencia, Jorge Mariscoto, 1587

[Ángeles]

Fray Juan de los Ángeles, *Obras místicas* (ed. de Fray Jaime Sala) I-II, Madrid, Bailly-Baillière, 1912-1917

Fray Juan de los Ángeles, *Manual de vida perfecta*, en *Místicos franciscanos españoles* (ed. de Fray Juan Bautista Gomis, OFM), III, Madrid, La Editorial Católica, 1949

Fray Juan de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios* (ed. de Ángel González Palencia), Madrid, Rialp, 1958

Fray Juan de los Ángeles, *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*, en *Obras místicas*, II (ed. de J. Salas-Fray G. Fuentes), Madrid, Bailly-Baillièrre, 1917

[Anónimo]

Tratado llamado el Deseoso y por otro nombre espejo de religiosos, Burgos, Juan de la Junta, 1554

[Antolínez]

Fr. Agustín Antolínez, *Amores de Dios y el alma* (introducción, notas y texto establecido por el P. Ángel Custodio Vega), Madrid, Biblioteca *La ciudad de Dios*, 1956

[Apostólicos]

Padres apostólicos (ed. bilingüe de D. Ruiz Bueno), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971

[Areopagita]

Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos y otros escritos* (introducción, traducción y notas de J. Soler), Barcelona, Antoni Bosch, 1980

[Arias Montano]

Humanae salutis monumenta. Benedicti Ariae Montani studio constructa et decantata, Antuerpiae, Christophori Plantini, 1571

Naturae Historia, prima in magni operis corpore pars, Benedicto Aria Montano descriptore. Regi saeculor, Immortali et invisi-

bili soli Deo sac, Antuerpiae, Ex Officina Plantiniana apud
Ioannem Moretum, 1601

Dictatvm Christianvm, Edizione e studio introduttorio di Daniele
Domenichini, Pisa, Giardini Editori, 1984

Dictatvm Christianvm y Pedro de Valencia, *Lección cristiana* (in-
troducción y edición por Melquiades Andrés), Badajoz,
Institución Pedro de Valencia, 1983

[Ávila]

Juan de Ávila, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David:*
Audi filia (ed. de L. Salas Balust), Barcelona, Juan Flors,
1963

Juan de Ávila, *Arte para servir a Dios*, en *Místicos franciscanos*
españoles, I, Madrid, La Editorial Católica, 1948

[Balma]

Sol de contemplativos, compuesto por Hugo de Balma de la Orden
de los Cartujos, nuevamente romanizado y corregido, Toledo,
Iuan Varela, 1513

[Bernardo]

Obras de San Bernardo (introducción, versión y notas del R. P.
G. Rado), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947

[Buenaventura]

Soliloquio de Sant Buenaventura, Alcalá de Henares, Miguel de
Evia, 1525

Mistica Theologia en la qual se nos enseña el verdadero camino
del cielo, mediante el exercicio de la virtud, compuesta por
el Seraphico Doctor Sant Juan Eustachio Buenaventura,
México, Pedro Balli, 1575

[Cano]

Melchor Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, en *Tratados espirituales* (ed. de V. Beltrán de Heredia), Madrid, La Editorial Católica, 1966

[Castiglione]

B. Castiglione, *El Cortesano. Traducción de Juan Boscán*, Madrid, CSIC, 1942

[Catalina de Siena]

Obras de Santa Catalina de Siena. El diálogo (introducción y traducción de A. Morta), Madrid, La Editorial Católica, 1955

[Cazalla]

Juan de Cazalla, *Lumbre del alma* (ed. de J. Martínez de Bujanda), Madrid, Universidad Pontificia, 1974

[Clímaco]

“Escala espiritual por el glorioso Sant Juan Clímaco”, en *Obras de V. P. M. Fray Luis de Granada*, Madrid, Atlas, III, 1945

[Crisóstomo]

San Juan Crisóstomo, *Tratados ascéticos* (trad. de D. Ruiz Bueno), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972

[Cruz]

San Juan de la Cruz, *Obras completas* (ed. del P. Eulogio Pacho), Burgos, El Monte Carmelo, 1982

[Díaz de Luco]

Juan Bernal Díaz de Luco, *Soliloquio y Carta desde Trento* (ed. de T. Marín), Barcelona, Juan Flors, 1962

[Eckhart]

Maestro Eckhart, *Tratados y sermones* (Traducción, introducción y notas de I. M. de Brugger), Barcelona, Edhasa, 1983

[Esbarroya]

Agustín de Esbarroya, *Purificador de la conciencia* (ed. de A. Huerga), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1973

[Estella]

Fray Diego de Estella, *Meditaciones del amor de Dios*, en *Místicos franciscanos españoles*, III, Madrid, Editorial Católica, 1949

[Garcilaso]

Garcilaso de la Vega y sus comentaristas (ed. de Antonio Gallego Morell), Madrid, Gredos, 1972

[Granada]

Fray Luis de Granada, *Obras*, I-III, Madrid, Atlas, 1944

Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores* (ed. de M. Martínez de Burgos), Madrid, Espasa Calpe, 1966

[Fuentes]

Fray Gregorio Fuentes, *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares de Salomón*, Madrid, Baylli-Baillièere, 1917

[González]

Fray González de Andía, *El perfecto desengaño* (ed. de María Dolores Cabra Loredó), Madrid, El Museo Universal, 1983

[González de Carvajal]

Tomás González de Carvajal, *Elogio de Arias Montano*, Madrid, Memorias de la Real Academia de la Historia, 1832

[Fuensalida]

Francisco de Fuensalida, *Breve summa llamada sosiego y descanso del ánima* [1541] (ed. de Agustín González de Amezúa), Madrid, Gráficas Ultra, 1947

[Hebreo]

León Hebreo, *Diálogos de amor* (ed. de Eduardo Juliá Martínez), I-II, Madrid, Espasa-Calpe, 1949

[Herp]

Enrique Herp, *Directorio de contemplativos* (ed. de Joelle Anthony Kelly), Madrid, Universidad Pontificia, 1974

[Jesús]

Diego de Jesús, “Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las de las frases místicas y doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz”, en *Obras de San Juan de la Cruz* (ed. del P. Silverio de Santa Teresa), I, Burgos, El Monte Carmelo, 1929

[Jesús]

Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1976

[Jiménez de Cisneros]

García Jiménez de Cisneros, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Madrid, Rialp, 1957

[Laredo]

Fray Bernardino de Laredo, *Subida del monte Sión*, en *Místicos franciscanos españoles*, II (ed. de Fr. Juan Bautista Gomis OFM), Madrid, La Editorial Católica, 1948

[León]

Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo* (ed. de Cristóbal Cuevas), Madrid, Cátedra, 1977

[Mal Lara]

Juan de Mal Lara, *Descripción de la Galera Real*, Sevilla, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 1876

[Malón de Chaide]

Fray Pedro Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena* (ed. del Padre Félix Garcia), Madrid, Clásicos Castellanos, 1959

[Madrid]

Fray Alonso de Madrid, *Arte para servir a Dios*, en *Místicos franciscanos españoles*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948

[Osuna]

Fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario Espiritual*, en *Escritores místicos españoles*, I (ed. de Miguel Mir), Madrid, Bailly-Baillière, 1911

Fray Francisco de Osuna, *Ley de amor santo*, en *Místicos franciscanos españoles*, I (ed. de Fr. Juan Bautista Gomis), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948

Fray Francisco de Osuna, *Cuarto abecedario Espiritual*, en *Escritores místicos españoles*, I (ed. de Miguel Mir), Madrid, Bailly-Baillière, 1911

[Parma]

Bernabé de Parma, *Via Spiritus* [Salamanca, 1512], en Pedro Sáinz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*, II, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983

[Pérez de Chinchón]

Bernardo Pérez de Chinchón, *Espejo de la vida humana*, en Pedro Sáinz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*, II, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983

[Pérez de Moya]

Juan Pérez de Moya, *Philosophía secreta*, I-II, Barcelona, Editorial Glosa, 1977

[Ponce de la Fuente]

Constantino Ponce de la Fuente, *Exposición del primer Salmo* (ed. de Emilia Navarro de Kelley), Madrid, Editora Nacional, 1977

[Ruysbroeck]

Jan Van Ruysbroeck, *Traducción de las obras del iluminado Doctor y venerable Padre Don Juan Rusbroquio, místico maestro abrasado en el amor divino, varón de contemplación altísima en las cosas celestiales y divinas de que fue dotado con Sabiduría y Magisterio infuso para guiar en la vida del espíritu y caminos del Divino Amor. Fueron traducidas estas obras de lengua germánica en latina por el venerable Laurencio Surio Cartuxano y aora de lengua latina en la vulgar castellana con adiciones por el padre Blas López, de los clérigos menores*, Madrid, Oficina de Melchor Álvarez, I, 1696, y II, 1698

[San Víctor]

Hugo de San Víctor, *Libro de las arras del alma*. Reproducido como apéndice en Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo. Traducida al castellano por Fray Luis de Granada* (ed. de F. Luis Alonso Getino), Madrid, Aguilar, 1951

[Sigüenza]

Fray José de Sigüenza, *La historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores* (ed. del Padre Luis Villalba Muñoz), I-III, Madrid, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1916-1922

[Soto]

Domingo de Soto, *Tratado del amor de Dios*, en *Tratados espirituales* (ed. de Vicente Beltrán de Heredia). Madrid, La Editorial Católica, 1962

[Taulero]

Taulero, *Instituciones o doctrinas del excelente theologo Fray Juan Taulero en que se enseña por espirituales exercicios llegar a la unión del ánima con Dios*, Coímbra, 1551

[Valdés]

Juan de Valdés, *Las ciento diez divinas consideraciones* (ed. de José Ignacio Tellechea Idígoras), Salamanca, Universidad Pontificia, 1975

[Venegas]

Alexo Venegas, *Primera parte de la diferencia de libros que ay en el universo*, Toledo, Juan de Ayala, 1546

Alexo Venegas, "De una particular declaración de algunos vocablos", en *Escritores místicos españoles*, I (ed. de Miguel Mir), Madrid, Bailly-Baillière, 1911

Alexo Venegas, *Agonía del tránsito de la muerte*, en *Escritores místicos españoles*, I (ed. de Miguel Mir), Madrid, Bailly-Baillière, 1911

[Villalba Muñoz]

Luis Villalba Muñoz, “La biblioteca de El Escorial”, en Fray José de Sigüenza, *Historia del Rey de Reyes y Señor de los Señores*, I, Madrid, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1916

[Villanueva]

Santo Tomás de Villanueva, *Obras de Santo Tomás de Villanueva* (ed. de F. Santos Santamaría OSA), Madrid, La Editorial Católica, 1952[Villalobos]

Francisco López de Villalobos, *Los problemas de Villalobos*, en *Curiosidades bibliográficas*, Madrid, Atlas, 1950

[Vives]

Juan Luis Vives, *Obras escogidas* (ed. de Lorenzo Riber), Madrid, Aguilar, 1961

EDICIONES UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

Catálogo completo en <http://www.sandamaso.es/tienda/>

Pedidos a SOLUZIONO T. 91 447 35 66 info@soluzion.com www.soluzion.com



TEOPOÉTICA

- 5 GUILLERMO JOSÉ CANO GÓMEZ (ed.), *Ianua Coeli. Umbrales y transiciones en la poesía religiosa* (2021) 275 pp. ISBN: 978-84-17561-25-3 [20 €]
- 4 ÁLVARO CANCELA CILLERUELO (ed.), *Sermo silens: La voz y el silencio en la poesía religiosa* (2019) 272 pp. ISBN: 978-84-17561-00-0 [20 €]
- 3 FRANCISCO L. BORREGO GALLARDO – MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (eds.), *Éter divino: Teopoética de la luz y el aire* (2018) 396 pp. ISBN: 978-84-16639-77-9 [20 €]
- 2 ALBERTO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ – MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (eds.), *ΑΕΙΔΕ ΘΕΑ. La inspiración en la poesía religiosa* (2016) 306 pp. ISBN: 978-84-15027-99-7 [20 €]
- 1 MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (ed.), *Genus Omne Deum. Imágenes poéticas del principio divino* (2014) 282 pp. ISBN: 978-84-15027-69-0 [20 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

- 70 PILAR FERNÁNDEZ BEITES, *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista* (2022) 304 pp. ISBN: 978-84-17561-58-1 [14 €]

- 69 ALFONSO GARCÍA NUÑO (ed.), *El tema de nuestro tiempo. Jornada de filosofía 2022* (2022) 182 pp. ISBN: 978-84-17561-61-1 [10 €]
- 68 JUAN CARLOS CARVAJAL BLANCO – RAFAEL DELGADO ESCOLAR (eds.), Directorio para la Catequesis. *Acogida y perspectivas* (Evangelización y catequesis 1; PPC – UESD 2022) 216 pp. ISBN: 978-84-288-3963-1 [15,50 €]
- 67 GABRIEL RICHI ALBERTI (ed.), *Ministros de Cristo en el cambio de época. V Jornadas de Actualización teológico-pastoral para Sacerdotes* (2022) 142 pp. ISBN: 978-84-17561-50-5 [8 €]
- 66 JUAN DE DIOS LARRÚ (ed.), *Generatividad y esperanza* (2022) 169 pp. ISBN: 978-84-17561-43-7 [10 €]
- 65 ROSARIO NEUMAN LORENZINI (ed.), *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo. Entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida* (2021) 118 pp. ISBN: 978-84-17561-38-3 [6 €]
- 64 GABRIEL RICHI ALBERTI (ed.), *Era digital y anuncio del Evangelio. IV Jornadas de Actualización Pastoral para Sacerdotes* (2021) 155 pp. ISBN: 978-84-17561-33-8 [8 €]
- 63 JACINTO CHOZA, *Historia del mal* (2021) 252 pp. ISBN: 978-84-17561-31-4 [12 €]
- 62 JUAN MANUEL BURGOS (ed.), *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* (2021) 143 pp. ISBN: 978-84-17561-19-2 [disponible form. electr.]
- 61 ALEJANDRO TRAPERO (ed.), *Lo estético* (2020) 230 pp. ISBN: 978-84-17561-20-8 [12 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso