

MARÍA DOLORES ESTEVA

EL «DIÁLOGO ESPIRITUAL» DE JORGE DE MONTEMAYOR

A mi maestro, José Manuel Blecua.

Una fascinación por los temas de espiritualidad en la literatura del Siglo de Oro, me indujo al estudio de la obra sacra de Jorge de Montemayor y a la vasta tarea que supone la realización de la edición crítica de su *Diálogo Espiritual*, obra inédita descubierta por el padre Mario Martins en la Biblioteca pública de Evora¹.

La figura de Montemayor, hombre de actividad multiforme en las cortes portuguesa y castellana, poeta y músico, soldado y fiel servidor de las infantas doña María, hija de Juan III de Portugal y primera esposa de Felipe II, y de doña María y de doña Juana de Castilla, hijas de Carlos V, se vislumbra magnífica en su obra como cantor exacerbado del más profundo sentimiento óntico: *el amor*.

Pero la expresión de la trascendencia amorosa en nuestro autor se orienta a lo largo de toda su obra literaria deslindada en dos vertientes; una primera hacia la senda del *amor humano*, concretizado en la mujer asumiendo los presupuestos estéticos del petrarquismo y del neoplatonismo, pero siguiendo la veta italianista iniciada en España por Garcilaso, sin abandonar, por ello, la tradición popular en la línea cancioneril de Cristóbal de Castillejo y Gregorio Silvestre².

La segunda dirección se orienta hacia la senda del *amor divino*, que se manifiesta no sólo desde la óptica de una sensibilidad propia de judío converso, angustiosa, melancólica e inquieta por el conocimiento profundo de las verdades y misterios de la fe católica, sino también, desde el entrañable deseo de amar, conocer y alabar a Dios en su Trinidad y a la Virgen como madre del Redentor.

Y será precisamente esa voluntad epistemológica y ese ansia de aprehensión divina lo que imprime carácter a su obra de devoción inextricablemente sujeta a una doble vertiente racional y experimental marcada por el índice de una nueva especial sensibilidad³.

¹ Jorge de Montemayor, *Diálogo espiritual, Portugal* (Evora), sin año. Mario Martins, «Uma obra inédita de Jorge de Montemayor, Diálogo espiritual», *Broteria*, XLIII, 1946, págs. 339-408.

² José Manuel Blecua, «La corriente popular tradicional en nuestra poesía», *Insula*, núm. 80, página 1, 1952, págs. 31-99.

³ Marcel Bataillon, «Melancolía judía o melancolía renacentista», *Estudios hispánicos*, 1952, páginas 39-50.

En esta ocasión nos acercamos a Montemayor no como el autor más importante en el ámbito de la pastoral renacentista, ni como el padre de una *Diana* de fama internacional, sino en la débil y tímida voz de una obra primeriza que nunca llegó a publicarse, pues tal vez despertara cierto escepticismo ante una formación teológica poco consolidada. Sin embargo, y pese a su sencillez, podemos considerarla de extremada importancia como punto de partida de todo su pensamiento religioso plasmado en sus *Cancioneros* de 1554 y 1558, respectivamente, en las *Exposiciones salmódicas, Glosas y Autos sacramentales*⁴ y uno de los núcleos germinales de la ciencia teológica en los campos ideológicos de la mística y de la ascética, nueva apostilla para el estudio de la historia de la espiritualidad renacentista, alfa del erasmismo y omega de la tradición escolástica.

*Un Tratado de ascesis en el códice de Evora:
Fuentes literarias y fecha de composición*

Si el erasmismo y el platonismo proyectan en su obra profana una dimensión espiritual introspectiva centrada en el examen de la interioridad, de la intimidad amorosa y estado anímico, buscando la soledad y el apartamiento en el goce de la naturaleza, en su obra devota la dimensión espiritual parte de un intento de experiencia intelectual y emotiva para el conocimiento de «sí mismo» y consecutivamente de Dios:

... Escoge a Dios para ti,
y escogerte ha para sí⁵.

Es obvio que para ello escoja unos encuadres espacio-temporales adecuados. El tiempo de «recogimiento» ideal para «dejarse» y abandonarse a la meditación⁶ y experiencia divina se estructura en el *Diálogo Espiritual* en la base del tópico horaciano del «menosprecio de corte y alabanza de aldea», lugar común muy usual en la literatura renacentista.

Dileto, hombre de la corte, decide abandonarla, dejando los bienes materiales para el cultivo de los espirituales en la soledad del yermo y en el refugio de la ermita, en cuyo lugar podrá dedicarse a la reflexión y búsqueda de Dios⁷.

Cerca de allí encuentra un día nuestro ermitaño a un antiguo compañero de palacio, Severo, y aunque Dileto había cambiado completamente de faz, se reconocen y entran en conversación:

⁴ Jorge de Montemayor, *El cancionero del poeta*, S.B.E., edición de Angel González Palencia, Madrid, 1982. *Segundo cancionero espiritual*, en Casa de Juan Latio, Anvers, 1558. *Exposición moral sobre el salmo LXXXVI del real profeta David*, Brocar, Alcalá, 1548. *Glosa las Coplas de Jorge Manrique*, ed. de Antonio Pérez y Gómez, vol. II, Cieza... la fonte que mana y corre, 1961-1963.

⁵ Jorge de Montemayor, *Segundo Cancionero Espiritual*, Anvers, 1558, fol. 178.

⁶ Véase: Antonio Márquez, *Los alumbrados (Orígenes y filosofía, 1525-1559)*. La otra historia de España, Madrid, Taurus, 1980. Melquíades Andrés Martín, *Nueva visión de los alumbrados de 1525*, conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española, 29 noviembre, Madrid, 1972. Melquíades Andrés, «Los alumbrados de 1525. En torno a un libro», *Arbor*, 326. Alvaro Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición*, 1973, págs. 123-130. S. XVI, conferencias 3, 4 y 5, desde marzo de 1973, Fundación Universitaria, Madrid, 1973. Agustín Redondo, «Les premier Illuminés castillans et Luther», en *Aspects du libertinisme au XVI siècle*, París, Vrin, 1974, págs. 85-91. José Constantino Sanjuán, «En torno al problema de los alumbrados de Toledo», *Revista Española de Teología*, 35, 1975, 83.

⁷ Karl Vossler, *La poesía de la soledad en España*, Buenos Aires, 1946.

... y lo conoció aunque estaua muy mudado de lo que solía ser así en el hábito exterior como en el interior...⁸.

Dileto, mucho más docto que Severo en materias espirituales por llevar ya tiempo en la vida ascética, emprenderá la tarea de aleccionar a su amigo, enmarcándose el diálogo en el esquema común de pareja maestro-discípulo:

Severo: ¿Cómo te parece, Dileto, que será posible dexar yo de admirarme quando me paro a considerar quán otro estás de lo que solías?

¿Qué fue de tí, cómo dexaste tus felicidades por una vida tan fuera de descanso como deue ser la que en este hiermo tienes?

¿Qué cosa a avido en el mundo que aya sido parte para que estés tan metido en tus consideraciones, que no tengas memoria de la corte donde habitabas, de los pajes y moços que te servían, de las galas y atavíos con que tu persona adornabas? ¿Qué ha sido esto? ¿Qué es de tu casa y tu familia? ¿Cómo tan presto te has olvidado de lo que ser solías?

Dileto: Amigo Severo, de las consideraciones en que dizes que estoy metido me ha venido un cognoscimiento que si tú por alguna vía participallo pudieres, participarías del bienaventurado fin que pretendo y si este pretendieses ni se te acordaría de cortes, ni priuanças, ni de trajes, ni de casa, ni de familia, porque ternías entendido que el fin de todo aquello es la muerte.

... la soledad de este hiermo es la mejor compañía y la más dulce conversación que hay en el mundo y en fin puedes tener por muy averiguado que lo que yo tengo es vida y la que tú tienes en comparación de ésta es muerte, porque tú tratas con los hombres y yo trato con Dios⁹.

El espacio se concretiza en la soledad del yermo y en la ermita como lugar común en la tradición ascético-mística cuyos vestigios se vislumbran ya en el otoño del siglo XIII en la faz de Ramón Llull con su *Libro de Amigo y Amado* y en los tratados ascéticos-filosóficos del profesor y filósofo español en la Universidad de Toulouse, Raimundo de Sabunde¹⁰, compendio del pensamiento de Santo Tomás, y florecen en el Renacimiento a la luz del *Deseoso o Spill de la vida religiosa*, obra anónima cuya primera edición aparece en Barcelona en 1515¹¹.

Relevante me parece destacar la suntuosidad de fuentes a las que nuestro autor se supedita. Un eco de fondo polariza el eje central de su doctrina: la voz de Erasmo¹² y un apoyo funcional de base: la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo como refuerzos que en la andadura incierta de su cultura religiosa servirán para conjugar Filosofía y Religión, ya que para Sabunde, apologeta del pensamiento tomístico, la religión es una verdadera filosofía, y la filosofía sin religión es una impostura.

⁸ Jorge de Montemayor, *Diálogo espiritual*, cod. cit. fol., 4 v., argumento.

⁹ Jorge de Montemayor, *Diálogo espiritual*, cod. cit., fol. V, VI.

¹⁰ Raimundo de Sabunde, *Theologie naturelle*, edición de Montaigne, Rouén, 1664. *Diálogos de la naturaleza del hombre*, edición del padre Aries de su principio y su fin, Madrid, 1616. *La creature*, edición a cargo de «un sacerdote de la Compañía de Jesús», Faenza, 1819. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, Madrid, 1918, págs. 279-283 (sobre Sabunde). Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, Editorial Castalia, 1970, págs. 96 y 101.

¹¹ *El desitjos* (anónimo) o *Spill de la vida religiosa*, Barcelona, 1515. Véase Francisco López Estrada, «Notas sobre espiritualidad española de los siglos de oro», *Anales de la Universidad Hispalense* (serie Filosofía y Letras), págs. 46-55, núm. 12, 1972.

¹² Erasmo de Rotherdam, *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, cap. IV, página 157, Madrid, 1971.

... y puesto caso que resido en Palacio, entre caualleros y damas y no en el monesterio entre Religiosos y Theólogos, nunca esto ha sido parte para estoruarne el exercicio y lectyon de la Sagrada Escritura a quien desde mi niñez he sido aficionado...

... y como dize el maestro de las Sentencias...¹³.

El diálogo del códice de Evora presenta todos los rasgos y probabilidades de ser la primera obra que escribió el autor lusitano en época temprana de su juventud y muy posiblemente antes de 1548, año en que compuso la *Exposición moral sobre el Salmo LXXXVI*, dedicada a la infanta doña María de Castilla.

Montemayor en el prólogo y dedicatoria al rey Juan de Portugal: «*Diálogo espiritual* adonde se tractan matherias tan altas como provechosas al cristiano amigo de su salvación. Dirigido al muy alto y muy poderoso Sr. don Juan, por la divina clemencia Rey de Portugal y de los Algarves. Don George de Montemayor, criado de la serenísima princesa de Portugal doña Juana, infanta de Castilla»¹⁴; declara ser «el primer fruto de su ingenio»:

Este fruto muy alto y muy poderoso, señor, he cogido de lo que estudiando sembré en la flaca tierra de mi ingenio y por ser el primero, determiné presentallo a V. A. como a mi Rey y señor, so cuyo amparo sé que estará muy seguro de cualquiera que caluniar quisiere. Suplica a V. A. tenga atención a la voluntad con que compuso y no al baxo estilo que tiene, porque debaxo desto estará confiado en que será agradable a todos y no enojoso a vuestra alteza a cuyo Real estado en vida prospere¹⁴.

Parece extraño que esta obra, después de su atenta dedicatoria y presentación a la corte, no haya podido ver la luz de su publicación y haya quedado tantos siglos oculta bajo la sombra del olvido sin ni tan sólo aparecer registrada en el *Catálogo de Portugal*, impreso en Lisboa en 1581.

En el primer folio del códice se encuentra una nota anónima de 1622 que aclara esta primera duda, afirmando que la ausencia del Catálogo de Portugal donde se encuentran registradas las demás obras de devoción del poeta se debe al hecho de ser ésta una obra en prosa y al de no haber sido impresa¹⁵.

Estamos en el reino seductor de las hipótesis, dice Mario Martins¹⁶.

Dos hechos pudieron ser la causa de tanto descuido: que el mismo Montemayor, inseguro de su escasa y poco consolidada formación en materia religiosa, no presentara este manuscrito a la corte y lo guardara para otra ocasión con intención de revisarlo o que obtuviera una denegación rotunda para la impresión del manuscrito o simplemente que los inquisidores desconociesen la existencia de la obra.

Lo evidente es que algo pasó en el destino del *Diálogo Espiritual* que no aparece registrado en ningún índice inquisitorial de la época y que se nos ha presentado manuscrito hasta el momento, pero es evidente que bajo ningún aspecto podía ser mirado con buenos ojos en una época que se velaba por la ortodoxia católica.

Sin embargo, no podemos considerar a Montemayor como autor herético, pero sí poco formado para escribir libros de espiritualidad y teología.

¹³ Montemayor, *Ob. cit.*, fols. 3 y 6 v.

¹⁴ J. de Montemayor, *Ob. cit.*, vol. I, Dedicatoria.

¹⁵ Jorge de Montemayor, *cod. cit.*, vol. I.

¹⁶ Mario Martins, *Ob. cit.*, pág. 399.

Según afirmaciones de Mario Martins, podemos fechar la obra alrededor de 1548, cuando el poeta estaba en la corte castellana muy centrado en el servicio de la infanta doña Juana de Portugal, época en que el autor debería tener veintinueve o treinta años.

En el *Diálogo Espiritual* lo sacro se entrelaza con lo profano, vertiéndose los temas de la literatura pastoral a lo divino. Ya no será la figura del *pastor* el lugar común en cuestión, sino que cobra importancia la del *eremita*, tópico y eje que polariza una literatura de ascesis y huida del mundo del bullicio para el recogimiento en la soledad de la ermita como símbolo que contrapone espacios (corte-ermita) y de la renuncia de los bienes materiales y placenteros para la obtención de los espirituales y sobrenaturales.

Podemos trazar una línea diacrónica tomando como punto de partida al *Libro del Amigo y del Amado*, en el que Ramón Llull nos habla de la vida que había escogido Blanquerna para meditar y saborear el amor de Dios¹⁷, y en los tratados ascético-escolásticos de Sabunde que presentan unos rasgos estructurales de tipo dialogístico, también en los esquemas formales del maestro que enseña a su discípulo en un lugar ameno: la soledad eremítica, siguiendo los pasos del «exempla» medieval en la línea de Pedro Alfonso, Don Juan Manuel, etc...

Y en el tercer punto de la línea de continuidad de una literatura propiamente ascética, en forma también de diálogo o conversación entre dos personajes, uno docto en materias espirituales y otro interesado por aprenderlas y cuyo eje central es la ermita, situaremos una obra que para mí podría ser una de las fuentes más importantes del Diálogo espiritual: *El Deseoso*, cuya primera edición, como he dicho, apareció en Barcelona en 1515 y sucesivamente en Sevilla en 1533 y en Portugal en 1541.

No me parece, pues, nada improbable que Montemayor la hubiera leído en una de estas ediciones.

Así, pues, nuestro *Diálogo* en cuestión presenta un paralelismo evidente a nivel estructural, temático e ideológico con Ramón Llull, Raimundo de Sabunde y el anónimo autor catalán del *Desitjós*, voz que surge en el eco del maestro de Sentencias y a la luz de la ética erasmiana.

El diálogo espiritual en su género y estructura formal

Al intentar encasillar al *Diálogo Espiritual* en una especie literaria determinada nos encontramos con la desbordante cuestión de la teoría de los géneros literarios.

¿Es que va implícito en una teoría de los géneros literarios el supuesto de que toda obra pertenece a un género literario?

Wellek y Warren nos afirman «que esta cuestión no se plantea en ninguno de los estudios conocidos, pero por analogía con el mundo natural tendríamos que responder sin duda en sentido afirmativo»¹⁸.

La teoría de los géneros literarios, según Thibaudet, es un principio de orden: «no clasifica la literatura y la historia literaria por el tiempo y lugar (época o lengua nacional), sino por tipos de organización o estructura específicamente literarias»¹⁹.

¹⁷ Ramón Llull, *Libro del Amigo y del Amado*, Neblí, Clásicos de Espiritualidad, cap. 99, página 49.

¹⁸ A. Wellek y A. Warren, *Teoría literaria*, pág. 272, Gredos, 1974.

¹⁹ A. Thibaudet, *Physiologie de la critique*, París, págs. 184 y ss.

El *Diálogo Espiritual* entronca con una tradición dialogística que tiene sus orígenes en los *Diálogos* de Platón, cuyo testimonio transmitirá San Agustín a través de Plotino y los neoplatónicos, como primer gran intento de armonizar las doctrinas platónicas con el pensamiento cristiano.

El diálogo será una forma idónea de mención para la conversación y para el tratamiento de cuestiones trascendentes y metafísicas entre dos o más personas.

Por ello puede considerarse como uno de los «géneros menores» más antiguos, utilizado por filósofos, teólogos y pensadores para dilucidar temas de religión, política, estado y sociedad, atendiendo al esquema de comunicación: emisor-receptor, relacionados a través de la intensa confluencia del pensamiento de ambos, registrado en un código común y difundido a través de un canal.

Fue una técnica muy extendida en toda la Europa cristiana en los tiempos de plenitud de la Escolástica que gozó también de idéntica importancia en los mundos árabe e hindú.

El diálogo es una de las formas más aptas para refutar y conciliar ideas trascendentes a partir de la antítesis retórica y en el ajuste a las prescripciones del arte oratoria (invención, disposición, elocución) que está sujeto a un esquema formal expreso en las modalidades medievales de *debates* (preguntas y respuestas), disputas o charlas entre maestro y discípulo con las demandas del segundo hacia el primero y siempre con fines didáctico-morales siguiendo la tradición escolástica.

Con el impulso de un nuevo florecer humanístico en la época renacentista el diálogo adquirirá una nueva fuerza al servicio de la Reforma asentándose como un género literario de tipo cortesano útil para la fijación de nuevos valores ético-religiosos y vehículo de la nueva estética a la luz del erasmismo.

Así, pues, ¿por qué el diálogo alcanza su plenitud como género en los presupuestos ético y estéticos de la nueva ideología erasmista?

En primer lugar, por ser un factor de mimesis: se imitan los *Coloquios* y *Diálogos* y *Tratados* de Erasmo en cuanto a formas y contenidos temáticos.

En segundo lugar porque se ajusta claramente al nuevo estilo propugnado por Juan de Valdés, por ser una forma de mención idónea para enriquecer «la lengua que nos es natural...»²⁰: porque el diálogo será un acto del habla y por tanto un fluir natural de dos conciencias o pensamientos contrapuestos.

El estilo se acomoda a los hablantes que inician una charla espontáneamente en un momento dado, sin previa preparación; por tanto, en él no cabe la idea de afectación,

el estilo que tengo me es natural y sin afectación ninguna escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar vocablos que signifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto más llanamente me es posible, porque a mi parecer en ninguna lengua está bien el afectación²¹.

Y en tercer lugar porque el arte del diálogo cultivado muy concretamente en la corte de Carlos V surge de entre los círculos y cenáculos de los prosélitos iluministas y erasmistas, en formas de sátira moral de tipo lucianesco, *apologética* o simplemente en forma de *tratados*, y se basa no tan sólo en la voluntad de presentar un producto con fines didácticos al servicio de la nueva ideología, sino en algo dinámico, vivo y flexivo, sostenido por la dialéctica de dos o más

²⁰ Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Madrid, 1949, pág. 44.

²¹ Juan de Valdés, *Ob. cit.*, pág. 154.

puntos de vista para llevar a cabo la reforma de una nueva escala de valores en la Sociedad, Iglesia y Estado.

Dice Juan de Valdés en su *Diálogo de la Doctrina Christiana*:

... determiné de ponerlo de manera que cada uno hable por sí, de suerte que sea diálogo más que tratado...²².

Maquiavelo interrumpe la exposición de su *Diálogo o discurso intorno alla lingua* para entablar una conversación con Dante:

Ma perché io voglio parlare un poco con Dante, per fuggire «egli disse ed io risposi», noteró g'interlocutori davanti²³.

Y Montemayor presenta su obra haciendo hincapié en su título que se trata de un *diálogo* que versa sobre materias de religión y espiritualidad:

Diálogo Espiritual adonde se tractan Matherias tan altas como prouechosas al christiano amigo de su salvación²⁴.

Estamos, pues, frente a un diálogo cortesano con finalidad didáctica que se configura en una estructura abierta de acción mínima y doble plano formal: uno real y otro simbólico.

El primero enmarcará la acción en unos límites espacio-temporales que sitúan a los dialogantes en un lugar: la ermita y en un tiempo crónico determinado: dos días, que no se interfieren en la trama, sino que aparecen como explicación anecdótica al margen.

De esta temporalidad repartida en una tarde y un día deviene una temporalidad interior o psicológica producto del fluir conversacional de los dos hablantes que configuran el plano simbólico.

Como ya dijimos anteriormente, Dileto y Severo se encuentran por casualidad una tarde en que Severo había perdido su camino hacia una tierra desconocida. Severo queda tan sorprendido al ver el cambio que se ha producido en su amigo, que inicia una serie de preguntas en torno a la nueva vida de recogimiento, ascesis y apartamiento del mundo que ha escogido el ex cortesano.

Dileto no sólo se limita a contestar, sino a hacer una apología de ella y a invitar a su compañero a que siga también este camino:

Dileto: Amigo Severo, de las consideraciones en que dizes que estoy metido me ha venido un cognoscimiento que si tú por alguna vía participallo pudieses, participarías del bienaventurado fin que pretendo y si este pretendieses ni se te acordaría de cortes ni de preiuanças, ni de trajes, ni de casa, ni de familia, porque ternías entendido que el fin de todo aquello es la muerte y entonces me alabaría avello yo trocado, como dizes, por una vida a quien tú pones nombre muy contrario de lo que es...²⁵.

²² Juan de Valdés, *Diálogo de la Doctrina Christiana*. Cfr. Cristina Barbolani, en «Los diálogos de Juan de Valdés», *Actas del Coloquio Interdisciplinar. Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*, Bolonia, 1976, Pub. Inst. de Lengua y Literatura de Roma, pág. 139. Juan de Valdés, *Diálogo de la Doctrina Christiana*, edición y notas de Marcel Bataillon, Coimbra, 1925.

²³ Machiavelli, *Diálogo o discurso intorno alla lingua*, Classici Rizzoli, vol. I, pág. 719.

²⁴ Montemayor, *Cod. cit.*, fol. I.

²⁵ Jorge de Montemayor, *Ob. cit.*, fol. 6.

De la conversación sostenida durante la primera tarde surge la primera parte o Primer libro del *Diálogo Espiritual*, que se configura en torno al tema del conocimiento de Dios. Dileto, versado en cuestiones teológicas, hablará a Severo sobre la naturaleza divina, el misterio de la Santísima Trinidad y la figura de Cristo como Salvador.

Cierran su primera charla al caer la tarde al igual que los pastores de la Diana, marcando una primera pauta cronológica en el desarrollo de la acción, para dar lugar al inicio de la segunda charla o segundo tiempo en el fluir de la conversación de la que surgirá el segundo libro o segunda parte del *Diálogo Espiritual*.

Esta segunda parte se orienta de manera totalmente distinta. El tema que polariza la idea central es el de la *búsqueda de Dios* y se configura en el esquema tópico de viaje o camino alegórico de estructura episódica que coordina e interrelaciona los dos planos del componente alegórico: una macro y una microestructura²⁶.

El aspecto formal del diálogo responde a la clásica división por capítulos, cuya amplia titulación solidifica la estructura narrativa en forma de episodios coordinados y esquematiza a grandes rasgos la temática correspondiente al episodio capitular en cuestión²⁷:

Capítulo primero, en el
qual Dileto muestra a Severo
por Razones, quanto más
excelente es la conversación
con Dios en el hiermo
que la de los hombres en
el mundo y en el
mismo capítulo
tratando qué cosa
es Dios. Trata
algunas
cosas del
misterio
de la
Santa
Trini
dad²⁸.

De esta manera la prolongada charla sobre el conocimiento y la búsqueda de Dios, dividida en dos partes, se consolida en un total de 48 acotaciones, de las cuales 23 corresponden a los capítulos del primer libro, ubicados en torno al tema del conocimiento divino y los 25 restantes a los capítulos que confeccionan el segundo libro, polarizados en torno al tema de la búsqueda de Dios.

Estas acotaciones responden a una doble finalidad retórica y estética. En el ámbito retórico, la disposición del contenido material en pausas capitulares atañe a la doble voluntad del autor del *Diálogo* de conceder una interrupción temporal para que el público lector descanse y a pausar el esfuerzo de los dialogantes.

²⁶ Cesare Segre, *Estructuras en el tiempo*, Ensayos Planeta, 1976. Mariano Baquero Goyanes, *Estructuras de la novela actual*, Ensayos Planeta, 1970. María del Pilar Palomo, *La novela cortesana*, Planeta, 1976, págs. 47-73. Lukacs, *Teoría de la novela*, págs. 46-47, Barcelona, 1971.

²⁷ Baquero Goyanes, *Ob. cit.*, pág.

²⁸ Montemayor, *cod. cit.*, fol. 4.

De sumo interés me parece destacar en el ámbito estético el modo en que se configuran las aperturas y cierres de cada uno de los capítulos, al igual que el final del capítulo 23 que cierra el primer libro y el inicio del segundo libro.

No sigue una exactitud metódica en los cierres de cada capítulo. Sin embargo, podemos observar la alternancia irregular de dos fórmulas constantes: una de enlace, marcando la continuidad estructural de las preguntas y respuestas, y otra, de forma totalmente abrupta, para marcar el final de un tema y el inicio de otro diferente.

Cierre del primer capítulo:

Dileto: ... que no dexes de proseguir que muy agradables me son tus preguntas...

Apertura del segundo capítulo:

Severo: ¿Cómo habla Dios con los ángeles y con los hombres?

Dileto: Según el maestro de las Sentencias, a los ángeles habla por inspiración y a los hombres por los ángeles.

Cierre del capítulo segundo:

Dileto: ... Recibieron el premio de su lealtad que fue la confirmación de su beatitud.

Inicio del capítulo tercero:

Severo: ¿Por qué fue echado el hombre?

Dileto: Para que se le diesen los lugares que quedaron vacíos por la cayda de los ángeles...²⁹.

Sin embargo, la alternancia de preguntas y respuestas presenta una cronología perfecta en el primer libro y alguna diversificación en el segundo.

Siempre en la primera parte es Severo quien inicia el diálogo a partir de una formulación que será contestada por Dileto, continua en sucesión alternativa hasta terminar el capítulo con la aseveración de Dileto.

Severo pregunta a su maestro Dileto sobre temas de la vida Trinitaria o propiamente sobre la vida de Cristo, y Dileto, apoyado en la ciencia teológica (Sagradas Escrituras, el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo y *La Theologia Natural* de Sabunde), junto con su experiencia eremítica, intenta ilustrarlo y persuadirlo.

Atendiendo a todas estas cuestiones estructurales he podido observar que el primer libro que configura el *Diálogo Espiritual* es un elaborado trabajo de exégesis bíblica, de comentario hermenéutico de las prescripciones catequísticas de Lombardo y un compendio de la ideología sabundiana fundamentado en la mimesis estructural y en la paráfrasis del contenido filosófico-religioso de *La Theologia naturalis* y de los *Diálogos de la naturaleza del hombre*.

Es interesante ver cómo Montemayor va asimilando la filosofía de sabor neoplatónico de su maestro:

... s'ensuit, la doctrine du livre des creatures, ou libre de Nature: doctrine de l'homme, et a luy prope entent qu'il est homme: doctrine connuevable naturelle et utile a tut homme par laquelle il est illuminé a se cognoistre soy-meme, son createur et presque tout ce à quoy il est tenu comme homme doctriné, contenant la reigle de la Nature: par laquelle aussi un chacun est instruit de ce quoy il est obligé naturellement tant envers Dieu, qu'envers son prochain...
... cette doctrine apprend a tout homme de voir... la verité entant qu'il est possible a la raisson naturelle³⁰.

²⁹ Jorge de Montemayor, *ibidem.*, cód. cit., págs.: a, fol. I 3v; b, fol. I 4; c, fol. 20; d, fol. 20.

³⁰ Raimundo de Sabunde, preface a la *Theologie Naturelle*, *ibid.*, fol. I. Prohibido por el Concilio de Trento. Cfr. Menéndez y Pelayo, en ob. cit., pág. 279.

quien opina con fervor naturalista que en la creación y concretamente en las criaturas podemos ver el reflejo de la belleza y sabiduría de Dios:

... Les creatures sont comme les escrites de la main de Dieu...³¹.

e incluso a partir de ellas podemos llegar al conocimiento de todos sus misterios:

Dileto: En las personas hay pluralidad ecelentísima y en la esencia unidad y separable. El Padre es principio de toda la divinidad, el Hijo, según San Agustín en el quinto libro De Trinitate, procede Padre naciendo. El Espíritu Santo no es engendrado, sino procedente del Padre y del Hijo, como el mismo agustino dize. Y el maestro de las Sentencias sobre este tema dize «el Espíritu Santo sin tiempo eternal procedió del Padre y del Hijo», así que estas tres personas son una esencia, una común natura, una bondad yncomprehensible sin apartamiento en ser ni en sustancia.

Severo: ... ¿podría yo entender eso por alguna semejança?

Dileto: Por el sol podrás entender lo que tengo dicho desta manera. El sol tiene tres cosas, las cuales son: sustancia, calor y resplandor, y estas tres cosas son Ynseparables, y de la misma manera son las tres personas divinas.

Severo: ¿Por nombre del sol entendemos el Padre?

Dileto: Por la sustancia y por la claridad al Hijo y por el calor al Espíritu Santo, que así como engendra el sol la claridad, assí el Padre engendra al Hijo, que es la Sapiencia, y como del sol y de su claridad procede el calor, assí del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo, que es el amor³².

Es así como nuestro maestro intenta explicar a su discípulo y amigo el misterio de Dios en la potencia escatológica de la Santísima Trinidad a partir del símil del Sol, comparación utilizada también por Ramón Llull, Sabunde y el anónimo autor del *Deseoso*.

THEOLOGIA NATURALIS

... et com le soleil a la claretés en soy memme sans que autre createure la luy fournisse, ainsi a Dieu de suy memme son etre perpetuel qu'il n'a reçeu de personne...³³.

LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO

... En la aurora se paseaba el Amigo, y miró al Sol que salía, y lleno de regocijo empezó a cantar...³⁴.

El Deseoso: ... car ell fa eixir lo seu sol sobre los bons...³⁵.

Esto bien pudiera ser perentorio en la consideración de los puntos oscuros que disciernen a nuestro *Diálogo*, puesto que si damos prioridad a la creación como fuente de conocimiento de los misterios divinos..., ¿qué importancia tendría la Revelación en el Magisterio de la Iglesia?

Pero Montemayor, hombre de una gran cultura bíblica, intenta salvar estos obstáculos propios del judío converso con el apoyo en las Sagradas Escrituras

³¹ Raimundo de Sabunde, *Ob. cit.*, edición y traducción de Montaigne, fol. 3 (preface de l'auteur). Véase Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, *Ob. cit.*, pág. 96.

³² Jorge de Montemayor, *ibid.*, fol. 7 y 7v.

³³ Raimundo de Sabunde, *Theologie naturalis*, *ibid.*, fol. 50, cap. XXIII, pág. 87 LI (Santa Trinidad).

³⁴ Ramón Llull, *Ob. cit.*, pág. 107, cap. 273. Véase Busquets, *Ramón Llull, pedagogo de la cristiandad*, C.S.I.C., Madrid, 1954.

³⁵ Anónimo, *El Deseoso*, cap. XXIX, 2.ª parte.

(Génesis, Salmos, Isaías, San Pablo) para el comentario de los dogmas y misterios de fe.

Es, pues, particularmente significativa la frecuencia con que nuestro autor se vale de la *comparación* o *simil retórico* como recurso microestructural para reafirmar o marcar pautas aclaratorias ante la dificultad en que se encuentra Severo para comprender materias tan arduas, por lo que nuestro *Diálogo* se cernerá en el sistema del viejo «exempla» con finalidad didáctica.

Uno de los símiles que más relevancia adquiere en esta primera parte del *Diálogo* es el de considerar a Dios Creador como un *artífice* que construye una casa de muchos aposentos, lugar común cuyos orígenes se encuentran en la mística sufi (Atala-há de Alejandría) en las *Sentencias* del Pedro Lombardo³⁶, en el *Libro del Amigo y del Amado* de Llull, en la *Theologia naturalis* de Sabunde y en el *Deseoso*, adscribiéndose Montemayor a una muy antigua tradición ascético-mística que adquiere su máxima expresión en la espiritualidad del siglo XVI.

DIALOGO ESPIRITUAL

Dileto: Sabe que todo lo que Dios hizo antes que lo hiziese estaua tan presente en su concepto como lo está aora después de hecho y allí tenía toda la semejança que aora después de criado tiene.

Severo: ¿Cómo podré mejor entendello?

Dileto: Desta manera: Presupongamos que un maestro quiere hazer una casa con muchos aposentos y muy bien traçada, verás cómo primero la ymagina en sueños do todas las cosas que en ella a de ver desde la más pequeña a la mayor y después de ymaginada le parece que se deleyta en ymaginalla como en verla se deleitaría³⁷.

THEOLOGIA NATURALIS

Parquoy le monde c'est un artificielle besogne de Dieu produit par art, comme un palais ou une maison ey de meme que l'ourier forme volontairement son ourage, non construit par aucune nécessité naturelle, de mesme Dieu a produit le monde non naturellement, ains artificiellement contrainte³⁸.

EL DESEOSO

... Respós la senyora dient que si, car es molt grand manobre y mestre de casas, diu que tot lo seu delit y consolació es fer edificis de terra...³⁹.

LIBRO DEL AMIGO Y DEL AMADO

... Edificaba el Amigo una hermosa ciudad, para que la habitase su Amado; los muros eran de fortaleza; los cimientos, de humildad; la mesa, de templanza; la cama, de castidad; las torres, de magnificencia; las puertas, de fe, esperanza y caridad; las calles, de piedad; los centinelas, de justicia; el idioma que en ella hablaban todos, era de amor, para que por todas estas cosas pasase el Amado...⁴⁰.

A la vista de todos estos recursos necesarios para aleccionar al cristiano, se infiere que éste, al término del primer libro del *Diálogo Espiritual*, obtenga un conocimiento teórico sobre Dios, su origen y sus misterios.

La configuración temática de la segunda parte del *Diálogo* gira alrededor de un nuevo núcleo temático: *el goce de Dios*. Por ello el tema que polariza las charlas que *Dileto* y *Severo* sostienen a lo largo del segundo día está centrado en el método del conocimiento de sí mismo (*Enquiridión*, Cap. III) y olvido

³⁶ Cfr. Montemayor, *ibid.*, fol. 11.

³⁷ Cfr. Montemayor, *ibid.*, fol. 11.

³⁸ Cfr. Raimundo de Sabunde, *ibid.*, pág. 38.

³⁹ *Deseoso*, ob. cit., cap. III (b III).

⁴⁰ Ramón Llull, ob. cit., cap. 290, pág. 113.

del mundo a través de la ascesis, nuevo camino que prepara al alma para la vivencia de las virtudes y bienes divinos.

Estamos, pues, frente a un tratado propiamente de ascesis, un tratado de acción militante a la luz del pensamiento erasmiano y de la observancia iluminista en la línea de continuidad de toda una tradición religiosa por medio del cual el cristiano «amigo de su salvación» concretizado en las figuras ejemplares de Dileto y Severo deberá seguir en las vías de este nuevo camino (purgativa e iluminativa) para llegar al estado de los perfectos o iluminados por Dios:

Dileto: Amigo Severo, bendito sea aquel señor que te ha alumbrado. No lo atribuyas a mí sino a Nuestro Señor y Redentor, que verdaderamente se ha dolido de tu perdicción. Comiénçame a oyr y yo te diré el medio que as de tener para ser uno de sus escogidos ⁴¹.

Vemos, pues, cómo Montemayor se adhiere ostensiblemente a la doctrina del «Beneficio de Cristo», cuyo trasfondo teológico entronca con la doctrina paulinista, por la que, si el hombre se coloca por medio de la fe y la praxis en la corriente de salvación, podrá salirse del estado de pecado, adquiriendo la gracia y la amistad y beneficios divinos (Rom., VI, 7, 16, 19, 20) (Rom., VII, 23).

Bataillon ha destacado los contactos existentes entre la espiritualidad de erasmistas e iluministas y doctrina del Beneficio de Cristo, columna vertebral de los nuevos espiritualistas, que fue expuesta por Juan de Valdés y recogida por un monje benedictino llamado Benedetto di Mantova en su «Tratado utilísimo del beneficio de Jesucristo crocifisso verso i cristiani» ⁴².

La exposición del camino o vía purgativa se ajusta al orden externo e interno de una estructuración alegórica basada en la imagen bíblica de la «Jerusalén celeste», símbolo cristiano de la Iglesia, como meta final y visualización de la gloria, a donde llegará el cristiano purificado. «Fundamenta eius in montibus sanctus». Salmo 87 (Vg., 86).

Dileto: Sabe, Severo, que para entrar en la celestial Jerusalén, que es la gloria celestial, as de entrar por una de siete puertas y si por el mérito de todas siete pudieses entrar muy más fácil te sería alcançar a Dios ⁴³.

El macrocosmos que configura la alegoría es, pues, una ciudad dotada de siete puertas y cada una de ellas contiene una virtud esencial para poder entrar en la Jerusalén celeste. Así el alma que consiga ser poseedora de todas y cada una de estas virtudes obtendrá la gracia para entrar, pues, en el recinto divino:

Dileto: Edificando, pues, como digo la ciudad de Jerusalén, le hizieron siete puertas, la primera se llamó la puerta del ganado, la segunda la de los peces, la tercera la de la fuente, la cuarta la del valle, la quinta del muladar, la sesta de los cauallos, la séptima la puerta vieja ⁴⁴.

El contenido simbólico de las siete puertas como siete virtudes inserta a nuestro autor en la tradición dantesca seguida por Imperial: Siete virtudes contra

⁴¹ J. de Montemayor, cód. cit., fol. 84, cap. I (segundo libro).

⁴² Marcel Bataillon, «El anónimo del soneto: No me mueve mi Dios para quererte», en *Nueva revista de Filología Hispánica*, t. IV, 1950, págs. 245-247. Leo Spitzer, «No me mueve mi Dios para quererte», *Nueva revista de Filología Hispánica*, t. VII, págs. 608-617, 1953. Michel d'Arbord, *La poesie religieuse espagnole des Rois Catholiques a Philippe II*, París, 1965, páginas 372 y 55.

⁴³ Montemayor, cód. cit., fol. 84.

⁴⁴ Montemayor, *ibid.*, 84 v.

siete pecados capitales, Siete virtudes del alma: «sapiencia, amicitia, concordia, poder, seguridad, gozo y alegría eterna», y siete virtudes del cuerpo: «hermosura, fortaleza, ligereza, fragancia, deleite, sanidad y vida perdurable».

Por otra parte, la alegoría bíblica conecta con una senda de espiritualidad religiosa cuya visualización del Reino de Dios se plasma en la imagen simbólica de un castillo interior con muchos aposentos cuyos orígenes se remontan, como he dicho anteriormente, al místico sufí de Alejandría, y se inserta en la tradición mística española a través de Lull, Sabunde, el Cartuxano, desembocando en Osuna (Castillo), Laredo y Santa Teresa, con la imagen de un castillo con siete Moradas⁴⁵.

Podemos establecer, sin duda, un claro paralelismo entre las técnicas estructurales del *Diálogo espiritual* y las obras cumbres de nuestra mística hispana.

El alma debe detenerse en cada una de estas siete puertas, al igual que en cada una de las siete Moradas, para negar su voluntad, adormecer las pasiones, renunciar a los bienes temporales e ir cogiendo fuerzas para no caer en las continuas tentaciones (Reglas XI y XII del Enquiridión).

Es importante destacar cómo Montemayor trata en la segunda puerta el tema erasmista de la oración mental o interior e íntima considerada como la mejor porque tiende al recogimiento y a la meditación.

En el plano de la microestructura alegórica debemos señalar de nuevo la utilización de símiles o comparaciones para constatar la praxis de unas virtudes cristianas, de las normas de ascesis o simplemente para aclarar conceptos de la vida religiosa (pecado mortal, confesión, etc.).

La última puerta de entrada a la ciudad santa es la «puerta vieja», que se apoya en los tres actos simbólicos de las tres virtudes teologales: como visión apocalíptica a la que llega el escogido por la misericordia de Dios.

Dileto: La primera puerta del ganado significa la mortificación de la carne y de la propia voluntad... (fol. 84 v).

... la segunda puerta... significa la Reprehensión y el sufrimiento de las injurias y la oración y la castidad... (fol. 98).

... la tercera puerta de los peçes que es la oración y de la penitencia... (fol. 106).

... de la quarta puerta en la qual *Dileto* trata de la humildad... (fol. 143).

... de la quinta puerta... para vençer la soberuia... y de la virtud de la mansedumbre... (fol. 162).

... de la sesta puerta en el qual *Dileto* pone la manera con que se a de huyr del viçio de la gula... y de la murmuración y de la mentira... (fol. 164).

... de la séptima puerta... de la caridad e humildad... (fol. 184).

Montemayor y su labor exegética en el «Diálogo espiritual»

Aunque éste no sea lugar oportuno para ocuparnos de un tema de esta envergadura, sin embargo sí podemos ubicarlo en una dimensión exegética aspirando a una milicia cristiana de asiento erasmista y finalidad catequística.

Pero... ¿Cómo se sitúa el laico en su papel de exégeta?

⁴⁵ Véase: Asín Palacios, «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa», *Andalus II*, 1946, pág. 263. Angel Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974. Hatzfeld, *Estudios sobre mística española*, Madrid, 1976. Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Madrid, 1978. Herraiz García, *Introducción a las Moradas*, Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1961.

Xavier León Dufour, en una serie de Coloquios sobre exégesis y hermenéutica, nos comenta: «Ante estos textos el laico puede situarse en una perspectiva intelectual que depende del nivel individual. Los intelectuales en general tienen la pretensión de que los textos religiosos sean abordados con la misma seriedad, e incluso más seriamente, que las cuestiones profanas que les interesan. Por eso el científico concede mucha importancia a la existencia de los exégetas y a la seriedad de sus trabajos... Este trabajo intelectual gratuito le servirá de base sobre la que apoyará su vida de fe»⁴⁶.

El mensaje exegético se encuentra sintetizado en cuatro niveles principales estructurados sobre el misterio de la Santísima Trinidad y polarizados alrededor del tema de la Salvación:

- I. En torno a Cristo.
- II. En torno al Padre.
- III. En torno al Espíritu Santo.
- IV. En torno a la Virgen.

El conflicto en torno a Cristo se resuelve a través de la teoría de la «Misión salvífica» que está abstractualizada en potencia en la mente del Padre y se actualiza en el momento de la Encarnación, Pasión y Muerte de Cristo.

El concepto de muerte se patentiza en dos dimensiones: *la muerte de Cristo como misterio de la Redención y la muerte en el pecado*.

El misterio en torno al Espíritu se trata como el poder de Dios como potencia escatológica que se manifiesta en la Pasión y Resurrección de Jesucristo que libera al hombre de su cautividad originaria y le presenta una nueva dimensión de vida eterna.

Así, para el Montemayor exégeta el espíritu de Dios se encuentra en el ser cristiano.

Por obra del Espíritu Santo se ve a Dios como Padre y a la Virgen como portadora del Salvador, ejemplo de máxima virtud y pureza en quien Dios quiso que fuera concebido el Verbo divino.

El amor sentido hacia Jesús y la Virgen está lejos de la tendencia de los «marranos» de la época; su alma es ostensiblemente cristiana, aunque en ciertos parajes va teñida de esa sensibilidad que Bataillon⁴⁷ llama «jeremiaca», sin duda por el contacto directo con la Biblia como libro de asidua lectura. Razón tenía Rodrigo de Mendoza, quien llamó a Montemayor con desafortado énfasis «el gran poeta Cristiano»⁴⁸, a pesar del caro precio que pagó por ello⁴⁹.

Así, pues, una exégesis gratuita canalizada en los límites del «socratismo cristiano» que, según Robert Ricart⁵⁰ se fundamenta en la máxima délfica «Conócete a ti mismo» como receta de sabiduría práctica para el perfeccionamiento moral y vehículo para el conocimiento de Dios. Y una hermenéutica laica para

⁴⁶ Xavier León Dufour, Roland Barthes, Paul Beauchamp, Edgar Haulotte, Louis Marín, Paul Ricoeur y Antonio Vergote, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, 1976, pág. 26.

⁴⁷ Marcel Bataillon, «Melancolía judía o melancolía renacentista», ob. cit., pág. 45.

⁴⁸ Jorge de Montemayor, *Segundo Cancionero Espiritual*, Anvers, 1559, fol. I. Un soneto de don Rodrigo de Mendoza.

⁴⁹ Véase: Real Academia Española, *Tres índices expurgatorios de la Inquisición*, Madrid, 1952. Índice expurgatorio de don Fernando de Valdés, *Obras de Montemayor en lo que toca a devoción y cosas cristianas*, 1559.

⁵⁰ Robert Ricart, *Estudios de literatura religiosa*, Madrid, 1946. «Pour l'étude du socratisme chrétien», *Boletín Hispanique*, XLIX, núms. 1 y 2, 1947 y 1948. Véase: Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Edic. Rialp, Madrid, 1961.

afianzar su piedad interior y su experiencia de la fe vivida y asimismo para contribuir activa y didácticamente al gran intento de Reforma católica que en el siglo XVI⁵¹ se concretiza en dos grandes corrientes de espiritualidad, una de orden laico, proveniente de los círculos erasmistas e iluministas nutrida por gran número de judeo-conversos, de tendencia afectivo-experimental, en cuyo lugar situamos plenamente a Montemayor y a su *Diálogo*:

O pues, Severo Amigo, cuántas cosas se aprenden al pie del crucifixo contemplando en la muerte del Señor, crucificándonos con él en su cruz y sabes de qué manera los hombres alcançan las cosas que umanamente se pueden alcançar del Señor sin auer gastado el tiempo en el estudio ni la hazienda en libros, pues yo te lo daré a entender y no te digo esto porque esté yo tan confiado en mi justificación que piense ser de los tales porque soy yo alguna cosa te digo es por avello leydo e oydo dezir de algunos hombres dotos y de buena dotrina con quien conversaua al tiempo que en la corte resedía. Y aquellos en que Dios infunde el entendimiento sin aprendellas son los que gustan a Dios porque les sabe bien y estos tales alcançan mejor las cosas que de Dios se puede saber que en los que estudian y Dios no les sabe bien porque predicán y no obran, dizen y no hazen y estos son los que saben a Dios por ciencia mas no les sabe a ellos bien Dios por experiencia⁵².

Y otra de carácter científico-doctrinal, originada en las órdenes religiosas, vertebrada también por el erasmismo como actitud existencial y praxis espiritual, soliviantada por la conciencia de Iglesia en su dimensión de misterio y realidad, que surge de la oración personal como núcleo vital en el que se despejarán las incógnitas y misterios sobrenaturales dados por Revelación⁵³.

⁵¹ José G. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.

⁵² Jorge de Montemayor, *Diálogo Espiritual*, ob. cit., fols. II y II v.

⁵³ Eugenio Asensio, «El erasmismo y corrientes afines», *Revista de Filología española*, XXXVI, 1952.