



El carácter proemial de la Oda primera de Fray Luis (y un excursus sobre la «Priamel» en la poesía de los Siglos de Oro)

Antonio Ramajo Caño

1

La oda inicial de fray Luis tiene hondo sabor horaciano, no sólo por la materia semántica, sino, además, por los elementos que le confieren un carácter proemial¹. Ya el poeta latino, en efecto, había comenzado sus Odas con una composición en la que exalta la vida contemplativa frente a la vida activa, como luego hará fray Luis². La vida contemplativa es la adecuada para la labor intelectual, dadora de la inmortalidad. Sin duda, este proemio de Horacio hay que verlo en relación con otros de géneros literarios diferentes. Y se nos permitirá que nos detengamos aquí algún momento, por cuanto tal sosiego iluminará el estudio del poema luisiano. Es comparable, decimos, el proemio de Horacio, nos parece, con el que Salustio pone en su *De coniuratione Catilinae*³. Allí nos dice cómo la vida intelectual es la propia del hombre, que alarga la brevedad de la vida terrena: «... quoniam vita ipsa qua fruimur brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere. Nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur» (I, 3-4)⁴. Hay que buscar la fama, nos dice el historiador. Ciertamente, hay diversos caminos para ello⁵. También en la vida activa puede encontrarse la fama: «pulchrum est bene facere rei publicae» (III, I)⁶; pero en la escritura hay un camino excelente: «etiam bene dicere haud absurdum est: vel pace vel

bello clarum fieri licet» (III, I)⁷. Y el historiador, casi en una *priamel* (configuración retórica de la que luego trataremos ampliamente), afirma la superioridad de la escritura: «ac *mihi* quidem, tametsi haud quaquam par gloria sequitur scriptorem et actorem rerum tamen inprimis arduum videtur res gestas scribere» (III, 2,)⁸. En línea parecida se muestra Salustio en sus capítulos iniciales al *Bellum Iugurthinum* (I-IV), en los que defiende la primacía del alma sobre el cuerpo: aquella, gracias a la *virtus* conseguirá la inmortalidad, algo negado al cuerpo, sujeto a los embates de la *Fortuna*, y mortal, en definitiva.

Esta oda de fray Luis puede insertarse, pues, en la tradición de la *paraenesis ad litteras*, como en cierta medida lo es la primera de Horacio, como lo es el prólogo señalado de Salustio⁹. Las letras son reflejo de la dignidad del hombre¹⁰, que en el caso de fray Luis es algo inseparable de Dios. Por otro lado, las letras, en círculo -vienen de Él-, remiten a su Hacedor.

Acaso fray Luis pudo encontrar este espíritu tan adecuado para un proemio en el *Pro Archia* ciceroniano, verdadero breviario de todas estas preocupaciones¹¹. Las letras son formadoras de la personalidad del hombre, en Cicerón. No sirven sólo para el disfrute sino también para forjar un hombre de Estado, como es don Pedro de Portocarrero, amigo de fray Luis a quien dedica tres odas (segunda, quinta y vigésimo segunda), como fue el propio Cicerón, quien, sin las letras, acaso no habría podido hacer frente a los graves peligros que se alzaban sobre la República¹². De aquí que Cicerón, en este discurso, se defienda contra aquéllos que puedan echarle en cara la dedicación a las letras, y lo hace sirviéndose de la estructura de la *priamel*: «Quare quis tandem me reprehendat aut quis mihi iure suscenseat, si, quantum *ceteris* ad suas res obeundas, quantum ad festos dies ludorum celebrandos, quantum ad alias voluptates et ad ipsam requiem animi et corporis conceditur temporum, quantum *alii* tribuunt tempestivis conviviis, quantum denique alveolo, quantum pilae tantum *egomet* ad haec studia recolenda sumpsero? (I, 13)¹³. Pero en las letras dice Cicerón se encuentran dos buenos resultados, los dos que acoge fray Luis: utilidad y deleite (pareja que se immortalizó en la doctrina estética de Horacio¹⁴). Y si sólo de ellas se obtuviera un sublime deleite ya estarían justificadas: «Quod si non hic tantus *fructus* ostenderetur, et si ex his studiis *delectatio* sola peteretur, tamen, ut opinor, hanc animi remissionem humanissimam ac liberalissimam iudicaretis» (VII, 16)¹⁵. Párrafo éste atrevido para la mentalidad romana y acaso para la de todos los tiempos. También fray Luis parece defender el puro *otium* en la oda que comentamos. Acaso el prólogo en prosa¹⁶ que fray Luis escribe para las poesías, al hablar de su carácter juvenil, sirva de una cierta *retractatio* (¿puramente retórica?) -no parece sería la dedicación *ociosa*, a la poesía en un severo eclesiástico-, relacionable con la tradición de algunos proemios en los que se repasa la vida pasada, más bien disipada -no es aquí el caso-, y se hace propósito de seguir una «senda más estrecha», algo que hace, por ejemplo, Horacio en sus *Epistulae*, I, I, algo que sigue Prudencio (y con él sucesivos poetas cristianos) en su *Praefatio* (por lo demás, el examen de la vida para su enmienda había sido aconsejado por Séneca en su *De brevitae vitae*, 3, 2 ss.)¹⁷. Sin que falte, por lo demás, en el prólogo luisiano alusión al viejo tópico de que la dedicación a la poesía lírica no puede ser ocupación sino de la juventud¹⁸.

Esta oda de fray Luis está muy cerca, pues, de la que invita a los «estudios nobles» (XI, v. 17), tiene un cierto aire de *prolusio* florentina¹⁹. Precisamente por ello, por su carácter proemial, la oda de fray Luis se constituye en *summa* de los motivos que luego

aparecerán en el *corpus* poético (algo ya señalado por Alcina²⁰). En ello, el agustino sigue una senda retórica, a veces utilizada por los historiadores, en la que se recomienda la enunciación de los temas que se tratarán en la *oratio*. Véase al respecto lo que decía Fortunatianus, 2, 21: «eas res, de quibus erimus dicturi, breviter exponimus ut eas animo teneat auditor»²¹.

2

Esta oda de fray Luis al ser invitación a la vida contemplativa, cauce adecuado para la poesía, nos presenta el *locus* en el que podemos encontrar facilidad para tales especulaciones. Ese espacio, bajo la fórmula del *locus amoenus*, no es tanto algo físico como algo mental. El poeta se aísla de lo social, se aparta de lo material, para encontrar un reducto de libertad interior. Lo cual no se opone, desde luego, a que tal reducto sea más fácilmente encontrable en la soledad del campo. Pero nos importa ya anotar que los elementos físicos de la naturaleza son antes símbolos que verdaderas y simples realidades materiales. Y son, además, elementos demarcativos que establecen fronteras con el mundo abierto, hostil a la vida contemplativa. Por ejemplo, es obvio que *escondida senda* tiene una finalidad separadora por cuanto se opone a *spatiosa via*, la vía de la perdición (Mateo, 7, 13). Y al hablar del *locus amoenus* como «*secreto* seguro, deleitoso» (v. 22), la frontera se establece ya etimológicamente incluso. Por otro lado, podríamos llegar a afirmar que si el poeta se aleja del mundo de sociedad no tanto de una manera física cuanto mental, si la naturaleza es, en gran medida, un marco aislador, también la poesía sirve de un nuevo refuerzo a ese aislamiento: el poeta es su propio quehacer poético, mundo incontaminado, alejado del ruido, mundo que, por otro lado, procede de Dios. Naturaleza y poesía son, pues, elementos paralelos, cauces de apartamiento, marcos de meditación.

Pero, además, según hemos dicho, la naturaleza adquiere categoría simbólica. Y así en este *locus amoenus* destaca como elemento esencial la fuente que corre, en la cual encontramos, en nuestra opinión, un simbolismo de pureza. Esa fuente se inserta en un paisaje incontaminado, en el que probablemente haya que ver un simbolismo también de pureza, y, nos atreveríamos a decir, de virginidad. Aquí fray Luis tiene ante sí una tradición en la que determinados elementos de la naturaleza se alzan como portadores de ese significado de pureza: recordemos la pradera incontaminada del *Hipólito* de Eurípides²², aspecto que se recoge en *La Arcadia* de Sannazaro: en la «Prosa» 3ª encontramos una pradera inmaculada detrás del templo de la diosa Pales; en la décima aparece un bosque inmaculado, en el cual no ha penetrado el hierro. Es preciso purificarse antes de entrar en él, pues no se puede ingresar con «pecados». Hablando ya propiamente de la fuente, recordemos el horaciano «O fons Bandusiae splendidior vitro» (*Carmina*, III, 14)²³: la fuente es símbolo de pureza, símbolo de lo espiritual. Sería interesante, pero probablemente audaz, buscar un simbolismo más preciso para la fuente: ayudándonos de Horacio en ella podríamos ver la manifestación de la poesía. Y es que, en efecto, cuando el poeta latino tiene que ensalzar a Píndaro en su grandiosidad se le ocurre el símil de un río que cae impetuoso desde un monte: «Monte decurrens velut amnis, imbres / quem super notas aluere ripas, / fervet inmensusque ruit profundo / Pindarus ore...» (*Carmina*, IV, 2, vv. 5-8)²⁴. En fray Luis encontramos sólo una *fontana* que *se apresura desde la cumbre airosa*. Si nuestra intuición fuera cierta, en el

agustino encontramos reflejada la poesía, pero no la gran poesía majestuosa como la de Píndaro, sino una menor, una horaciana. El río de Píndaro es sólo *fontana* en fray Luis. Píndaro, según quiere Horacio en este mismo poema, es un cisne (Cf. 25); fray Luis acaso sea, como el poeta latino, una abeja (v. v. 27) que nos ofrece sus versos con esfuerzo -versos, sin embargo, dignos por cuanto, según veremos después, proceden de Dios (habría aquí, además, una *recusatio* sutil, por cuanto el poeta se encauza en una determinada expresión poética, dejando insinuada la idea de que hay otro tipo de poesía para la que no se siente dotado²⁵). Lo que decimos resulta más coherente si tenemos en cuenta que para *cumbre airosa*²⁶, para «Monte» en fray Luis, Senabre ha buscado un simbolismo anclado en la tradición teológica que nos remite a significados como 'Cristo', 'lugar de perfección', 'casa del Señor'²⁷. Si la cumbre, según esta opinión, fuera Dios, aunque sea considerado, con más precisión, en la segunda persona de la Trinidad, Cristo, la fontana que fluye bien podría ser la poesía, habida cuenta de que como luego insinúa fray Luis ésta procede del Ser Supremo.

Con todo, no se nos oculta que es arriesgado dar un valor concreto para *fontana*, y no es descartable que varios significados se fundan en ella. Así, Senabre, que ha perseguido la tradición cristiana en este poema, ha podido anotar con acierto a propósito de la fuente: «representación de la gracia y de los bienes espirituales»²⁸. Lo cual no quiere decir que no constituya también, acaso al mismo tiempo, un elemento hedonista, algo que encontramos en la tradición literaria, como en la ya citada *Fedra* de Séneca: «... iuvat aut amnis vagi / pressisse ripas, caespate aut nudo leves / duxisse somnos, sive fons largus citas / defundit undas sive per flores novos / fugiente dulcis murmurat rivo sonus» (vv. 510-514)²⁹.

En todo caso, parece que *fontana* tiene algún contenido simbólico. Tornando a la tradición clásica, resulta interesante ver cómo en el *De oratore* de Cicerón, los interlocutores se sientan, bajo un plátano³⁰, junto a una fuente, como había hecho Sócrates en *Fedro* (Cf. 229 a-c). Y Cicerón nos dice que aquél plátano había crecido no tanto por el agua cuanto por el discurso de Platón, inspirado por la divinidad que le dio la inmortalidad: «Cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa aquula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse, et quod ille durissimis pedibus fecit, ut se abiceret in herba atque illa, quae philosophi divinitus ferunt esse dicta, loqueretur, id meis pedibus certe concedi est aequius» (lib. I, VII, 28)³¹. Se establece, pues, una sutil relación entre *aquula-oratio-divinitus*. Por otra parte, no se olvide que al final de nuestra oda fray Luis va a aludir al origen divino de la poesía, algo que, curiosamente, también se trata en el platónico *Fedro*, según insistiremos después.

Esta introducción ciceroniana, por otro lado, sirve, en parte, de fuente, en nuestro entender, a la que fray Luis escribe para su *De los nombres de Cristo*. También aquí unos interlocutores se aprestan al diálogo en un marco semejante: «Es la huerta grande, y estaba entonces bien poblada de árboles, aunque puestos sin orden; mas eso mismo hacía deleite en la vista [...] Pues entrados en ella [...] se sentaron juntos a la sombra de unas parras y junto a la corriente de una pequeña fuente, en ciertos asientos»³². La sombra de las parras corresponde a la que proporciona el plátano en el *De oratore*³³; la pequeña fuente de fray Luis puede equipararse a la *aquula* ciceroniana. Y no se olvide

que en esta obra de fray Luis se va a hablar de los nombres de la segunda persona de la Santísima Trinidad, es decir, de Dios Hijo.

Así pues, el *locus amoenus* del poema de fray Luis es relacionable con otros textos, de carácter proemial, en los que una naturaleza inmaculada sirve para ahondar en la parte sin mancha del hombre: en su espíritu.

Ahora bien, si hemos estado hablando de la introducción de diálogos, reparemos en que fray Luis escribe un poema que también puede considerarse introducción de una obra, poética en este caso. Y en ella encontramos un diálogo especial, en la medida en que bastantes de los poemas comprendidos en el *corpus* van dirigidos a amigos de fray Luis, que pueden corresponderse con los interlocutores que a Marcelo escuchan en *De los nombres*. El esquema no nos parece forzado: el diálogo de la obra en prosa de fray Luis es mínimo. Marcelo habla; los demás escuchan. Así también en los versos luisianos: habla el poeta a unos amigos cautivados por el verso³⁴. No olvidamos, claro está, que el gran modelo del agustino, Horacio, escribe también sus odas, con frecuencia, en forma de diálogo implícito, por cuanto se dirige a diversos interlocutores.

Pero tornemos al *locus amoenus*, lugar, o mejor, situación adecuada para el cultivo del intelecto, trasunto del Paraíso, construido con elementos naturales que contrastan con el artificio del mundo. En la configuración luisiana encontramos el gusto por lo natural, según lo entiende el Renacimiento, que nos lleva a los libros de pastores, concretamente al comienzo de *La Arcadia* de Sannazaro. Acaso no sea ocioso copiar un largo párrafo del proemio de la novela italiana, por cuanto en ella, y en lugar prologal, no se olvide, encontramos varios elementos que configuran el *locus amoenus* de fray Luis:

Sogliono il più de le volte gli alti e spaziosi alberi
negli orridi monti da la natura prodotti, più che le
coltivate piante, da dotte mani espurgate negli adorni
giardini, a' riguardanti aggradare; e molto più per i
soli boschi i selvaticchi uccelli sopra i verdi rami
cantando, a chi gli ascolta piacere, che per le piene
cittadi dentro le vezzose et ornate gabbie non
piacciono gli ammaestrati [...] E chi dubita, che più
non sia a le umane menti aggradevole una fontana,
che naturalmente esca da le vive pietre, attorniata di
verdi erbe, che tutte le altre ad arte fatte di
bianchissimi marmi, risplendenti per molto oro?
[...]³⁵.

Tanto en el caso del italiano como en el caso de fray Luis nos introducimos en un lugar especial, en un lugar natural, no deformado por el hombre, en el que podemos encontrar la belleza y la verdad. Entre esos elementos naturales, además del agua y de los árboles ya citados, encontramos el canto natural de las aves que nos llevan a un pasaje de Propercio -retrocedemos otra vez al mundo clásico-, algo ya anotado por Lázaro Carreter³⁶, y que transcribimos, sin embargo, por su interés, pues en él se compendian también -como en el texto de Sannazaro- los diversos elementos naturales

del *locus amoenus*: «Aspice -advierte el poeta a Cintia- quos summittat humus formosa colores, / ut veniant hederæ sponte sua melius, / surgat et in solis formosius arbutus antris,/ et sciat indocilis currere lympha vias, / litora nativis persudent picta lapillis, / et volucres nulla dulcius arta canant» (I, 2, vv. 9-14)³⁷. Lo natural en Propertio resulta alabable, como resulta preferible la mujer sin ornato a la recargada de afeites -sería advertencia a Cintia-. La *virtus* no necesita vestidura. Nótese cómo, si nos fuera lícito establecer un sustrato de pensamiento, anudando diversos textos, llegaríamos a una serie de paralelismos y oposiciones tentadores -acaso demasiado audaces-: la mujer natural es a la «aldea», como la cubierta de afeites a la «corte». Mujer natural y aldea se sitúan en la columna de lo bello, acaso de lo espiritual, de lo eterno, de la *virtus* -del alma, pues-, frente a la mujer adornada y a la corte, representaciones de lo falso, de lo material, del cuerpo, de la muerte, de la *Fortuna*.

El huerto de fray Luis, lugar sobre todo mental, según hemos dicho, se nos presenta cerrado como el Paraíso, radicalmente separado del «siglo», cargado de vanidades. Este tema del huerto cerrado, paradisiaco, lo encontramos después en el siglo XVII en diversidad de textos, y de manera más rotunda. Véase, por ejemplo, el «Soneto al desierto de Buçaco» de Bernarda Ferreira de la Cerda: «Que es el jardín cerrado siempre verde»³⁸.

En ese huerto cerrado, además, se encuentra el Amor. Acaso aquí haya una sutil, casi imperceptible, transposición del tópico profano del huerto del amor³⁹: en lo recóndito la expresión afectiva de los enamorados encuentra su cauce apropiado; en lo recóndito, también el Alma encuentra al Amado. Explícitamente lo dirá fray Luis en la «Noche serena» (VIII): «Aquí [*locus amoenus*] vive el contento, / [...] / está el Amor sagrado, / de glorias y deleites rodeado» (vv. 66-70).

3

Pero fray Luis en este proemio, al establecer el cauce cerrado para encontrar su yo, al anotar sus gustos personales, en oposición a otras dedicaciones humanas, se sirve de una forma retórica de honda tradición literaria. Se sirve de la *priamel*, muy frecuente, por cierto, en poemas introductorios de *corpus* poéticos, conforme luego anotaremos. Veamos antes de nada qué se entiende con este término. Cedamos la palabra a uno de sus estudiosos más conspicuos:

... the priamel is distinguished [...] by the fact that a multiplicity of items exists as «foil» for what is truly more important or intrinsically interesting⁴⁰.

Como ilustración excelsa y antiquísima de la *priamel* dejemos anotado, muy parcialmente, un poema de Safo, de honda repercusión posterior, nos parece -y lo hacemos porque creemos que conviene para mayor claridad de nuestro trabajo, tanto

más cuanto que términos como la *priamel* no están muy extendidos entre los estudiosos de la literatura española-:

Dicen que es una hueste de jinetes
o una escuadra de infantes o una flota
lo más bello en la tierra, mas *yo* digo
que es la persona amada [...] ⁴¹

La *priamel* se utiliza con frecuencia en el poema presentador de *corpus* poéticos; según antes hemos dicho. Así, Lucrecio en el libro II de su *De rerum natura*, vv. 1-13: «*Suave*, mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iocunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est. / *Suave* etiam belli certamina magna tueri / per campos instructa tua sine parte pericli. / Sed *nihil dulcius* est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena, / despiciere unde queas alios passimque videre / errare atque viam palantis quaerere vitae, / certare ingenio, contendere nobilitate, / noctes atque dies niti praestante labore / ad summas emergere opes rerumque potiri» ⁴². También los *carmina* de Tibulo comienzan con el mismo procedimiento: «Divitius *alius* fulvo sibi congerat auro / Et teneat culti iugera multa soli, / Quem labor adsiduus vicino terrear hoste, / Martia cui somnos classica pulsa fulgent: / *Me* mea paupertas vita traducat inerti, / Dum meus adsiduo luceat igne focus» (vv. 1-6) ⁴³. Tanto Lucrecio como Tibulo, gracias a la *priamel* establecen su mundo personal, y al comienzo de un *corpus* poético.

Pero el modelo que más nos interesa es el de Horacio, *Carmina*, I, I («Maecenas atavis edite regibus»), que ha influido, aunque no exclusivamente, en fray Luis ⁴⁴. El poeta latino nos presenta diversas ocupaciones, diversos gustos, diversos deseos humanos: Gusto por las carreras de caballos (vv. 3-6); ambición política (vv. 7-8); deseo de riquezas agrarias vv. 9-10); amor al terruño (11-14); deseos y miedos del mercader por los mares (15-18: >Fray Luis de León, I, 61-70); amor al sosiego en la naturaleza (19-22); amor a la vida militar (23-25); amor a la caza (25-28).

Frente a tales actividades y deseos, de los *alii*, el poeta, al final de los versos, expresa su apetencia más honda: amor a la soledad en la naturaleza y a la poesía (29-36: >F. Luis, I, 80-85).

La penetración de la *priamel* en los textos españoles, como es obvio, se produce en el amplio contexto del Humanismo. Y se ha dicho, con razón, que es el Humanismo el momento en que se descubre a Horacio. Es bien sabida la afición que hacia el venusino sentía Petrarca ⁴⁵. Precisamente, este esquema que nos ocupa era bien conocido ya por Leonardo Bruni, quien en carta a Nicolás de Médici, desde Siena, 20 de diciembre de 1407, en la que le ruega que busque lugares alejados de la peste, escribe: «Impiger extremos currit ⁴⁶ mercator ad Indos, per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes’, ut Flaccus ait» [*Epistulae*, I, I, vv. 45-46, según anota el editor]; quanto nos igitur magis convenit per eadem foca illa mortem effugere: *ille* divitias quaerit producere, *nos* vitam, quae omnibus divitiis pretiosior est» ⁴⁷.

Y es sobradamente conocida la pasión con que en la Florencia de los Médicis se estudia a nuestro poeta, con las aportaciones capitales de Landino no exentas de críticas por parte de otros humanistas⁴⁸. Horacio se presenta como poeta imitable cada vez mejor conocido conforme nos acercamos a nuestra literatura renacentista.

Por ello, la fórmula que estamos estudiando, fórmula esencialmente horaciana, fue también cultivada por los poetas neolatinos como Sannazaro. Así, en el primer poema de las *Elegiae* traza, una *recusatio* en la que combina la fórmula del *alius ... ego*:

Quid feret Aeacides nobis, quid cautus Ulysses?

Quid pius Aeneas, Ascaniusve puer?

Ista canant *alii*, quorum stipata triumphis

Musa vagum e tumulis nomen in ast[r]a.

At *mihi* tete avidis liceat vincire lacertis;

osculaque optata sumere longa mora⁴⁹.

Pero donde mejor se ve la huella horaciana es en el poema segundo de la misma obra, en el dedicado «Ad Ioannem Pardum Hispanum». Aquí Sannazaro utiliza claramente la fórmula aludida, y todo el poema recuerda al «Maecenas ataviis edite regibus», aunque hay también claras diferencias: el poeta se dedica al amor, y a la poesía amorosa de tono eglógico; los *otros* se consagran al estudio de los astros y otros elementos de la naturaleza. Vamos a copiar aquí íntegro este poema, por cuanto, creemos, es poco conocido en el mundo hispano:

Parde, decus patriae, spes maxima, Parde, tuorum,

atque idem Hispani gloria rara soli.

Quem iuvat immensi causas exquirere mundi,

primaque constánti corpora iuncta fide:

an magnum aeterno volvatur numine coelum,

an propria hoc ingens mole laboret opus.

Cur salsi fluctus, cur ignibus aestuet Aetna,

cur vomat epotas vasta Charybdis aquas.

Unde nitor stellis; cur nox maiorve minorve⁵⁰

cur non ipsa suo lumine Luna micet.

Felix, caelestes cui fas nunc scandere sedes:

in quas post obitum fata venire sinant.⁵¹

At *nos* per silvas et sordida rura capellas

versamus⁵², quando Phyllis amara iubet.

Et teneris nostros ulmis incidimus ignes.

Quos legat errantum coetus Hamadryadum.

Et nunc capreolos et nunc venamur onagros.

Interdum saevas fallimus arte feras.

Saepe iuvat pictas visco captare volucres

nec Satyris ipso cedimus aucupio.

Quid mihi si liceat tenui revocare cicuta
 Trinacri niveas Upsilonis oves.
 Rura colam semper Populi valeatis et urbes,
 rura dabunt oculis grata theatra meis.
 Illic gramineas, pastorum bella, palaestras
 adspiciam et celeri praemia parta pede.
 Nec me paeniteat sudibus certare columnis,
 aut armare cavis pectora corticibus.
 Pugnabunt tauri, pugnabunt cornibus hirci.
 Victores molli cespiteserta ferent.
 Plenaque pellitus lustrabit ovilia pastor.
 Ponet et agricolis rustica liba Deis.
 Stabunt capripedes abiegno robore Fauni.
 Stabit et indocta falce dolata Pales.
 Quorum solennes ictus cadet agnus ad aras;
 ictus ut innumeras expiet agnus oves.
 Tum milium et niveo statuet spumantia lacte
 pocula, votivas concipietque preces.
 Et ter transiliet flammantes potus aristas,
 ter quoque non tardo rustica turba pede.
 Dii facite inter oves interque armenta canendo
 deficiam et silvis me premat atra dies.
 Ut me non docta deploret pastor avena;
 utque sub umbrosa contumuler platano.
 Ossaque pascentes venerentur nostra capellae
 nec procul a tumulo candida balet ovis.
 Exultent *alii* panchaeo munere manes
 et quaerant pariis marmora caesa iugis.
Mi sat erit veteres recolat si Phyllis amores
 conserat et vernas ante sepulchra rosas⁵³.

Vengamos ahora a nuestros poetas áureos de los que dejaremos una mínima muestra representativa. Iniciamos, así, el excursus prometido en el título.

Sin seguir el esquema *alii ... ego*, Horacio hablaba de la variedad de profesiones humanas, y del descontento que reina en todas ellas, regidas por la avaricia, en *Sátiras*, I, I⁵⁴. Ahora no opone una profesión ideal. Opone, más bien, un pensamiento: que para vivir felices hay que contentarse con lo que pide la naturaleza⁵⁵. Si citamos este texto de Horacio es porque probablemente nos lleva al Garcilaso de la elegía II⁵⁶, quien, en efecto, al hablar de los componentes del ejército de Carlos V, distingue: «diversos en estudio, que *unos* vamos / muriendo por coger de la fatiga / el fruto que con el sudor sembramos;/ *otros* (que hacen la virtud amiga / y premio de sus obras y así quieren / que la gente lo piense y que lo diga) / destotros en lo público difieren, y en lo secreto sabe Dios en cuánto / se contradicen en lo que profieren. / *Yo* voy por medio, porque nunca tanto / quise obligarme a procurar hacienda, / que un poco más que aquéllos me levanto; / ni voy tampoco por la *estrecha senda* / de los que cierto sé que a la otra vía / vuelven,

de noche al caminar, la rienda.» (vv. 10-21). Nótese aquí, además, el sintagma *estrecha senda*, como expresión de una elección personal que nos remite a nuestro fray Luis.

Como era esperable, la *priamel* la encontramos en Diego Hurtado de Mendoza, buen conocedor del venusino, en su XII, «Epístola a don Luis de Ávila»:

Vense *pocos* con mucho desatino
nadando y en el piélagos ahogados
a quien la muerte antes de tiempo vino;
[...]
Otro mundo es el mío, otro lugar,
otro tiempo en que busco la ocasión
de venirme a mi casa a descansar.
Yo viviré la vida sin pasión,
fuera de desconcierto y turbulencia,
sirviendo al rey por mi satisfacción;
si conmigo se extiende su clemencia
dándome con que viva en medianeza,
holgaréme y, si no, tendré paciencia [...]

(vv. 142-162)⁵⁷.

Muy particular es el tratamiento de Francisco de la Torre, Oda V:

Ninguno con la suerte / que le privino el hado /
dichosa, o miserable, / alegremente vive. / El
navegante, cuando / turbado, cielo ruega / con
lágrimas, y votos, / su ventura maldice. / [...] / *A mí*
que el campo habito, / me tienes por dichoso: / hoy
para mí no hay cosa / en los hados más triste. / Tú,
que la ciudad honras, / eres el envidiado; / a ti te
agrada el mío / y a mí tu dulce estado [...]⁵⁸.

El Brocense utiliza el esquema en el epigrama que escribe en latín para el *Commentarium in Michaeam Prophetam* (1570) de Gaspar de Grajal, abad de Santiago de Peñalba, en el que se niega a alabarlo por considerar que no es suficiente lo publicado para el mucho ingenio que posee y lo mucho que tiene escrito (aquí se alía, por otro lado, el procedimiento de la *recusatio* -negación a tratar de un determinado tema- que el Brocense bien pudo tomar de Horacio, *Carmina* I, 6: «Scriberis Vario fortis et hostium / victor...»⁵⁹):

Carmine te vario celebrent, *quibus* inclyta carmen

sollertemque lyram plectraque Musa dedit:
ast *ego* difficilis, querelus, cui nil placet unquam,
cui mérito Aonides verba canora negant...⁶⁰

La *priamel* la encontramos en otro poema laudatorio inicial: en las décimas que Juan de Arguijo dedica a las *Rimas* de Juan de Jáuregui (1618): «Den *otros* a tus pinceles / lo que sin lisonja pueden, / mostrando, don Juan, que exceden / a los de Zeuxis y Apeles [...] *Yo*, que con fuerzas menores / no presumo tu alabanza/ ni mi corta voz alcanza / lo menos de tus primores [...], / dejaré que en breve suma / lo que no puede la pluma / tome a su cargo la Fama»⁶¹.

Como no podía ser de otra manera, Francisco de Medrano también nos ha dejado alguna muestra de *priamel*, como en su Ode XVI, en la que nos presenta la diversidad de afanes de diversos países (España, Francia, Italia y Grecia). El poeta, como final, nos habla de su dedicación dichosa a su amada María⁶².

También en la *Epístola moral a Fabio* de Fernández de Andrada podemos encontrar un pasaje en el que se establece la oposición de la *priamel*: «¡Mísero *aquel* que corre y se dilata / por cuantos son los climas y los mares [...] /. Un ángulo *me* basta entre mis lares, / un libro y un amigo [...]»⁶³.

Y el procedimiento comentado acaso lo encontremos también en el Góngora de «Ándeme yo caliente / y ríase la gente». Esta letrilla de Góngora tal vez se inspira en el horaciano «Vides ut alta stet nive candidum / Soracte...»⁶⁴, como ya señaló Dámaso Alonso⁶⁵. En uno y otro caso, el poeta invita a gozar de los placeres, en un ambiente invernal⁶⁶. Pero hemos de señalar que la relación entre esos dos poemas es puramente temática. Horacio allí no utiliza la fórmula *alii ... ego*. Góngora, en cambio, contrapone claramente sus gustos a las ocupaciones de los otros (los Príncipes, los mercaderes, el enamorado Leandro...).

Muy cercana a esta letrilla gongorina hay otra que le es atribuida:

*Allá, se lo aya con sus pollos Marta,
allá se lo aya.*

I

Ande con amor rebuelto
el más galán y avisado,

que *yo* de amor descuidado
dormiré a mi sueño suelto;
de no amar estoy resuelto
aunque amando bien me vaya.
*Allá se lo aya, etc. [...]*⁶⁷.

Y esta otra, también atribuida:

Aunque el carro se vuelva

*y quiera amanecer,
yo del otro lado
me pienso bolver.
[...]*

3

Madrugue el señor dotor
a darle probedlo [al] cura,
que si su ciencia se apura
save un torrezno mejor;
que si al chillar mi asador
siento yo gusto y rregalo,
si me dice que estoy malo,
que curarme es menester,
yo del otro lado, etc.

4

Venga el Turco por Vngría,
por Perpiñán el Francés,
por La Coruña el Ynglés,
y el Moro por Berbería,
que como la panza mía
no esté ambrienta y arrugada,
pero pueda de estirada
piel de algún pandero ser,
*yo del otro lado, etc.*⁶⁸

Si lo que decimos fuera cierto tendríamos ejemplos excelentes de la confluencia entre lo considerado popular y culto.

En Quevedo, *Heráclito cristiano*, Salmo XV, encontramos la fórmula al servicio de la particular obsesión existencial del poeta: «Pise, no por desprecio, por grandeza, / minas el *avariento* fatigado / [...] / Que en *mi* cabaña, con *mi* lumbre escasa, / poco tendrá la Muerte que *me* quite / y la Fortuna en que ponerme tasa»⁶⁹.

También en Quevedo acaso encontremos esta técnica, de forma sutil, en el poema titulado «Muestra en oportuna alegoría la seguridad del estado pobre y el riesgo del poderoso»⁷⁰, en el que el poeta contrapone la preferencia del yo por la *pobre choza*⁷¹ frente a la *turba ronca y amarilla* (= *alii*), envuelta en la tempestad marítima⁷². En esta contraposición encontramos un posible eco de la «Vida retirada» de Fray Luis: pobreza tranquila-mercaderes en tempestad.

En Francisco de Rioja, Silva IV (<Horacio II, 16, «Otium divos rogat in patenti»⁷³), encontramos una espléndida mezcla de tópicos horacianos. La inquietud alcanza cualquier estado. Las riquezas no alivian el desasosiego. El poeta utiliza el esquema *alii* ... *ego*⁷⁴: «Ocio a los dioses pide, / [...] / *el que* en mal firme nave / áspero mira el campo del Egeo / [...] / *Yo* [...] / no e de huir de mi nativo suelo [...]» (vv. 1-4, y 50-51)⁷⁵.

Pero todo el excursus anterior no tiene sino como finalidad centrar el poema comentado de fray Luis en una tradición literaria en la que aparece la *priamel*, tradición literaria también en nuestra poesía de los siglos de Oro. Fray Luis sigue el modelo de la Oda I, I, de Horacio, aunque él formule el procedimiento comentado de una manera sutil. No es explícitamente perceptible a lo largo de toda la oda. El poeta escribe sólo en primera persona a partir del verso 16. Y ya casi al final de su obra establece claras oposiciones horacianas. Así, dice «no es *mío* ver el lloro» (v. 63) frente a «*los que* de un falso leño se confían» (v. 62) y «*los que* desconfían, / cuando el cierzo y el ábrego porfían» (vv. 64-65). Y ya al final torna claramente al esquema: «*A mí* una pobrecilla / mesa [...] / me baste» (vv. 71-72) frente a «y la vajilla de fino oro labrada / sea de *quien* la mar no teme airada» (vv. 75). La fórmula horaciana cierra el poema: «y mientras miserable - / mente se están los *otros* abrasando» (v. 77)- «tendido *yo* a la sombra esté cantando.» (v. 80)⁷⁶. Ahora bien, este carácter sutil de la oposición horaciana en Fray Luis no quiere decir que toda ella no vertebrase el poema. Este comienza haciendo alusión al *sabio*, pero con él, evidentemente, se identifica el yo del poeta, opuesto a *los otros*, «el mundanal ruido», el *profanum volgus*⁷⁷. Y aquí es momento de que digamos que la composición de Fray Luis tiene un sentido moral más hondo que no se encuentra en ese poema horaciano. Ciertamente que en el agustino debió de pesar su formación religiosa, pero, además, debieron de pesar otros antecedentes de Horacio, no los de ese poema proemial del venusino. Fray Luis debió de tener en cuenta en la composición de este poema otro de Horacio también de carácter liminar, el *Carmina* III, I, en el que Horacio establece una oposición entre *profanum volgus*, es decir, *alii*, que se afanan por diversas inquietudes materiales y el propio poeta (*ego*) «desiderantem quod satis est» (v. 25), es decir *el sabio*. En este poema de Horacio debió Fray Luis de asimilar una seriedad moral que no encontraba en el poema citado del primer libro. En efecto, al comenzar el libro III, Horacio quiere escribir composiciones en que estimule a la moderación de los deseos. Por eso dice «*carmina non prius / audita... / cano*» (vv. 2-4). El nuevo espíritu moral de los versos de Horacio se compagina, por otro lado, con la novedad literaria⁷⁸, algo que ya había ocurrido en Calímaco, quien pretendía trazar una nueva *senda*: «Odio

el poema cíclico, aborrezco el camino que arrastra aquí y allá a la muchedumbre [cf. el *odi profanum volgus*]⁷⁹; abomino del joven que se entrega sin discriminación, y de la fuente pública no bebo: me repugna todo lo popular [...]»⁸⁰. Fray Luis, como Horacio, en definitiva, propugna la búsqueda de la *virtus*. Y si Calímaco y Horacio son conscientes de presentar *carmina non prius audita*⁸¹, probablemente fray Luis también deseaba ofrecer nuevos modelos literarios ajenos a los moldes petrarquistas imperantes⁸². Quizá la *escondida senda* de fray Luis represente una literatura menos popular, más honda, más «virtuosa»⁸³.

4

Así pues, fray Luis ha seguido unos moldes literarios que encuentra, a veces, en textos de carácter proemial. Ha exaltado la vida contemplativa y la dignidad del intelecto; ha buscado un marco para tales especulaciones, marco de carácter más simbólico que físico, aunque no quepa descartar el resultado estimulante de un verdadero *locus amoenus* ha utilizado una fórmula retórica de honda tradición, la *priamel*.

Ya hemos señalado algunos elementos de ese escogido lugar natural.

Nos detendremos ahora en profundizar todavía en cómo la naturaleza constituye, en efecto, no sólo una *res*, sino un marco de aislamiento, en el que el poeta, por ello mismo, se libra de poderosos enemigos disipadores del alma, como la envidia, bestia de los poetas, según anotaremos, bestia que es preciso vencer para alcanzar justamente esa paz del alma que se busca en esta oda introductoria. Y es que fray Luis, en nuestro poema, no sólo purifica su alma de bajas pasiones, sino que, en nuestro entender, se libra de las embestidas de los malos sentimientos ajenos (véanse los versos 39-40). En ello fray Luis sigue una tradición de carácter eglógico (ya hemos dejado algunas alusiones sobre la cercanía de nuestra oda a la literatura pastoril). Para anotar la liberación de la envidia, en cierta cercanía, encuentra nuestro poeta probablemente a Poliziano, bien conocido en la Universidad salmantina, quien, a su vez, tenía una larga tradición antes de sí. En efecto, en la silva *Rusticus* encontramos este pasaje:

O dulces pastoris opes! O quanta beatum
quam tenet hunc tranquilla quies!
[...]
Nempe odii fraudumque expers, exemptus inani
ambitione vacansque metu, spe liber et insons,
nativo cultu et gaza praedives agresti,
ipse sibi vivit⁸⁴ nullo sub teste⁸⁵, suus ipse est censor, et alto
calcat opes animo ac regum deridet honores

(vv. 283-91).⁸⁶

Como decimos, Poliziano tiene varios precedentes. No sólo el conocido *Beatus Ille* de Horacio, sino también, Virgilio, *Geórgicas*, 2, 458-540, Séneca, *Phaedra*, 483-564⁸⁷, del que reproducimos algunos versos interesantes:

Non illum avarae mentis inflammat furor
qui se dicavit montium insontem iugis,
non aura⁸⁸ populi et vulgus infidum bonis,
non *pestilens invidia*, non fragilis favor;
non ille regno servit aut regno imminens
vanos honores sequitur aut fluxas opes,
spei metusque liber⁸⁹, haud illum niger
edaxque livor dente degeneri petit.

(vv. 483-493)⁹⁰

Los poetas temen, según se ve claramente en el texto de Séneca, la envidia, y admiran a los pastores y campesinos que están libres de ella, de lo que precisamente se hace eco fray Luis en la oda XIV «Al apartamento»: «techo pajizo, adonde / jamás hizo morada el enemigo / cuidado, ni se asconde / *invidia* en rostro amigo, / ni voz perjura, ni mortal testigo»⁹¹, texto que precisamente nos recuerda el ambiente pastoril del episodio de las *Metamorfosis* ovidianas de Baucis y Filemón, cuya casa «parva quidem, stipulis et canna tecta palustri» (*Metamorfosis*, VIII, 630). En ese marco pastoril mitológico encontramos la autarquía que fray Luis propone en su oda: allí ni se manda ni se obedece: «... idem parentque jubentque» (*Metam.*, VIII, 636).

Este miedo a la envidia constituye un verdadero tópico de largo alcance. Ya se encuentra, por lo menos, en la *Olímpica* segunda de Píndaro⁹² (vv. 155 ss.), en la que parece aludir a la envidia de poetas rivales, envidia paralela a la que «hombres locos» sienten hacia Terón de Agrigento, el vencedor cantado en el poema⁹³. Y al igual que los vencedores en los juegos olímpicos, los poetas, vencedores en su culto de la escritura, sufren la mordedura de la envidia. El tema es frecuentísimo en Horacio. Así, en *Carmina* II, 20, 4-5, el poeta afirma que alcanzará la inmortalidad por encima de los envidiosos: «...invidiaque maior / urbis relinquam»⁹⁴.

Poliziano -tornemos a un precedente más cercano a fray Luis-, al que hemos visto envidiar, por influjo, sobre todo de Virgilio, a los pastores, incide en el tema. Así, en la elegía «*Ad Antonium Benivenium, medicum*», el poeta se siente seguro, con la protección del destinatario, ante los maldicientes:

... mihi languenti surgunt in pectore vires,

ingenii laudas cum monumenta mei.
Et merito: neque enim, tanto sub iudice tutus,
pertimeo vulgi scommata vana rudis.
Nam quoniam stygiam facile est tibi pellere mortem,
quam facile *invidiae* ftangere colla potes?⁹⁵.

También en la poesía neolatina del español Antonio Serón encontramos el tema, al parecer vitalmente vivido. Así, en su elegía V, vv. 13-14, expresa su pesar: «Sed negat Aeaëus partes mihi livor honores, / nec sinit in patrios tendere vela sinus»⁹⁶.

5

Lejos, pues, de los otros, no tanto física cuanto mentalmente, libre de las malas pasiones del prójimo, acaso en una naturaleza privilegiada, *locus amoenus*, del que hemos estudiado algunos elementos, el poeta podrá encontrar el *otium* para la poesía, la comunicación con Dios (pues la poesía proviene de la divinidad, según ya hemos apuntado y luego anotaremos con algún sosiego mayor), el encuentro consigo mismo. Y ello es imprescindible en el proemio, en la introducción poética al *corpus* que nos aguarda, espacio imaginario incontaminado de bajas pasiones. Decimos, pues, que el poeta necesita encontrarse consigo mismo: «Vivir quiero conmigo; / gozar quiero del bien que debo al cielo [...]» (vv. 36-37). Se han señalado suficientemente las huellas ciceronianas, horacianas y senequistas de este *topos*⁹⁷. Acaso convendría señalar aquí el sesgo que en fray Luis toma este pensamiento. Evidentemente, se cristianiza. El agustino sigue una tradición lejana que toma el pensamiento pagano y lo trascendentaliza. Citaremos solamente dos grandes escritores cristianos: San Agustín y San Buenaventura. El primero se había referido a la necesidad de vivir consigo, pero para encontrar a Dios. Así, en *De vera religione* dirá «Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas»⁹⁸. Y la verdad procede de Dios, naturalmente. Por eso, para San Agustín, la filosofía es alimento y liberación en cuanto es descubrimiento de Dios: «Ipsa [philosophia] verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur»⁹⁹.

San Buenaventura, por su lado, considera que para llegar a Dios el hombre parte de la contemplación de las criaturas, de las materiales y de las espirituales. Y, en particular, el hombre necesita entrar en su alma, que es imagen de Dios: «Oportet nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei»¹⁰⁰.

La idea de recogerse en sí agrada a fray Luis que la repite en otros lugares, como en la oda duodécima dedicada a Felipe Ruiz («Del moderado y constante»): «Dichoso el que se mide, / Felipe, y de la vida el gozo bueno / a sí solo lo pide, / y mira como ajeno / aquello que no está dentro en su seno» (vv. 21-25)¹⁰¹.

6

Pero parece como si fray Luis quisiera construir su poema en constante dialéctica. No quiere quedarse ya en la contemplación de la hermosura del aislamiento. Cerca del final del poema, fray Luis vuelve a insistir en los peligros de vivir en el «siglo», peligros cuya raíz en varios casos se encuentra en la ambición. De aquí, que el poeta se fije en los peligros de la navegación (vv. 61-65), actividad que, siguiendo una bien conocida tradición, condena. Pero detengámonos un poco en el análisis de este motivo¹⁰². En la bucólica IV de Virgilio vemos cómo la navegación es incompatible con la Edad de Oro. En efecto, cuando se llegue a un nuevo tiempo dorado, con el nacimiento del niño en ese poema cantado «nec nautica pinus / mutabit merces: omnis feret omnia tellus» (vv. 38-39)¹⁰³. Fray Luis introduce la condena de la navegación en un marco paradisiaco, antesala probable de la vida futura¹⁰⁴.

Al condenar la navegación, fray Luis insiste en el menosprecio de lo material, insiste, por ejemplo, en el menosprecio de la suntuosa vajilla de la corte, presentándonos una mesa «de amable paz bien abastada» (v. 72), mesa pastoril, como la de Baucis y Filemón, en la que todo se sirve en pobre barro «omnia fictilibus» (*Metamorfosis*, VIII, 668)¹⁰⁵.

7

Fray Luis, gracias a la moderación de los deseos, ha conseguido un espacio de libertad, ha conseguido el *otium*. Y la oda termina haciendo alusión a la relación entre la poesía y la divinidad. Ciertamente que aquí hay una huella cristiana. Pero también la hay clásica. Que la poesía provenga de la divinidad es tópico bien arraigado en la antigüedad. Se encuentra, desde luego, en Platón, *Fedro*, 245, donde se nos dice inequívocamente que el verdadero poeta está inspirado por las Musas -la verdadera poesía no consiste en el *ars*, al menos de manera primordial¹⁰⁶-. Claramente, se enuncia en el ya citado *Pro Archia* la dependencia de la poesía con respecto a la divinidad: «... poetam natura ipsa valere et mentis viribus excitari et quasi divino quodam spiritu inflari. Quare suo iure noster ille Ennius 'sanctos' appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur» (VIII, 18)¹⁰⁷. Por lo demás, Horacio, el gran maestro de Fray Luis, sigue tal opinión. Así, dirigiéndose a la musa, dice: «Totum muneris hoc tuist» (*Carmina*, IV, 3)¹⁰⁸. Esta idea de la tradición clásica la recoge el Humanismo. Resulta, al respecto, interesante la *prolusio* que Cristóforo Landino pronuncia ante el curso sobre Dante, que imparte en el estudio florentino en 1458, en la cual recoge las opiniones sobre el tema (conoce perfectamente el *Pro Archia*)¹⁰⁹. Y el propio fray Luis, en *De los nombres de Cristo*, ha dejado un párrafo famoso lleno de claridad: «La poesía [...] la inspiró Dios en los ánimos de los hombres, para con el movimiento y espíritu de ella levantarlos al cielo, de donde ella procede; porque poesía no es sino una comunicación del aliento celestial y divino...»¹¹⁰.

Y el poema, al tiempo que sugiere la dependencia del poeta con respecto a Dios, nos habla de la inmortalidad. Ya Horacio, en *Carmina* I, I, termina haciendo alusión a la fama inmortal. Fray Luis tampoco desdeña tal goce. Claro que en este mismo poema nos había dicho incluso, ¿en oposición a Horacio?, que no deseaba ser señalado por el dedo. El poeta latino, en cambio, sí se enorgullece de ser distinguido por los viandantes, aunque ello lo deba a Melpómene: «totum muneris hoc tui est, / quod monstror digito praetereuntium / Romanae fidicen lyrae» (*Carmina*, IV, 3, vv. 21-23)¹¹¹. Pero acaso no haya que exagerar las discrepancias: tal vez a fray Luis también le guste ser señalado por el dedo, pero no por el del *profanum volgus*, sino por el de los entendidos, por el de aquéllos que, como el Brocense, lo llamarán *docto*; y, probablemente, tampoco desdeñará el dedo de la posteridad. Acaso si el pudor cristiano no se lo hubiera vedado, nuestro agustino hubiera podido componer otro horaciano poema vaticinador de su gloria futura: otro «Exegi monumentum aere perennius» (Carm. III, 30). Su condición sacerdotal le lleva a terminar aludiendo a la sabiduría concordante de Dios: «del plectro sabiamente meneado» (v. 85).

Escrito el poema prologal, fray Luis ha establecido ya el marco en el que va a desarrollarse su *corpus* poético: todo invitación al encuentro de la Belleza asediada por la fealdad del «siglo»; ascesis, en suma, forjada con abundantes materiales clásicos y cristianos¹¹².

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#), para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario



editorial del cardo