

Contribución al estudio de la Epístola moral a Fabio

Juan A. SÁNCHEZ

I

Para el tipo de estudio que me propongo realizar he seguido la nueva edición de la editorial Crítica del poema de Andrada¹, que incorpora un prólogo de Francisco Rico y Juan Francisco Alcina, más un estudio de Dámaso Alonso, que viene a ser un extracto del libro que publicó sobre Andrada y su poema.

Brevemente tengo que justificar mi método y orientar al lector en el sentido que le he querido dar. Para ello hay que fijarse en el que a su vez siguen Rico y Alcina en el citado prólogo, y que consiste aproximadamente en leer el poema a través del cristal de la tradición que le precede, basándose para ello en que antes del romanticismo los autores obedecían a tal tradición como ley que no se debía transgredir, sino continuar, con su obra:

«y que (el poema) puede mostrar mil hallazgos, pero en un cierto grado todos han de calibrarse dentro de la tradición en cuyo cauce ha nacido. Porque es ese un espacio en que ningún acierto se pierde»².

Quizá debido a que en tan poco espacio no se puede hacer una exposición enteramente coherente de un método crítico, se encuentran algunos cabos sueltos en su exposición; por ejemplo, no sabemos si el fijarse en la tradición tenía el objetivo de superarla (con lo que nos acercamos mucho al romanticismo) o de someterse a ella, cosa que no parece, al ver que Andrada mejora a Petrarca. Varios interrogantes más se pueden añadir a lo que exponen Rico y Alcina: ¿En qué consiste la tradición, en qué textos y en qué textos no? ¿Cómo podemos conocerla —evidentemente no de forma completa— y cómo podemos conocerla hoy tal y como lo hizo Andrada? Si somos lectores posteriores a la revolución román-

¹ Andrés Fernández de Andrada: "epístola moral a Fabio y otros escritos". Dámaso Alonso, prólogo: Francisco Rico y Juan F. Alcina (Barcelona: Crítica, 1993).

² Andrés F. de Andrada, p. X.

tica, ¿por qué tener que dar un salto atrás, dejar de ser lo que somos para entender el pasado, suponiendo que ello sea posible? ¿Acaso el mismo Andrada se puso en el lugar del siglo XIV para entender a Petrarca? ¿O es que se debe entender el pasado desde una indeterminación absoluta, neutra y etérea, que se encuentra por encima de los condicionamientos temporales y desde la que se divisa la Historia? ¿Cómo conocer una tradición que está formada de textos que requieren para ser comprendidos otra tradición preconocida, y así siempre? En definitiva, ¿qué es la historia?

Ante tales interrogantes, me he propuesto seguir un camino diferente. No sé qué es la historia. Pero reconozco que sin eso que no se sabe lo que es no se puede decir nada. La posmodernidad nos ha traído la muerte del canon y ahora se corre el peligro de habitar, como dice Lyotard, en el reino del *qué-más-da*. Tal reino no supone otra cosa que una vuelta a lo anterior, es decir, utiliza ese *qué-más-da* nuevamente como canon para estar a salvo. Aún así esa debe ser la raíz de mi miedo, y ello ha causado el que compare a Andrada con autores que ha leído o ha podido leer, que estaban en la cultura de su época. Esto para mi miedo. Pero también las preguntas acosantes anteriores exigen que lo que se busque en realidad no sea discernir perfectamente la relación libresco o de influencias entre esos autores y Andrada. La inestabilidad de conceptos como Historia o Tradición lo evita. Es decir, esto no es un trabajo de fuentes. Mejor, lo que simplemente intento es una lectura subjetiva, una producción del sentido del texto (una más). Séneca, Epicteto, etc., no están subordinados a Andrada, ni al revés, a pesar de que yo hable más de Andrada que de otros. Ellos dicen y yo los escucho. Cuando leemos y obtenemos ideas no ponemos reparo a si los textos que las sugieren jamás se relacionaron. La relación la establecemos nosotros. Y lo que establecemos es un significado, no un régimen de valor. Por todo ello pido que se tenga una mirada «en equilibrio». Uno puede vencerse a un lado o a otro (el científico o el lírico) y sacar lo que más le convenga, pero lo que yo intentaba era no dejar el alambre: históricamente pero sin la Historia. Y la imagen del funambulista es una imagen muy de la posmodernidad.

II

La primera sensación que se tiene cuando se lee el poema de Andrada es que el poeta está hablando de su propia vida. De toda su vida y del sentido de vivirla. Toda la epístola horaciana desde Garcilaso mantiene más o menos, entre las anécdotas o los comentarios que se intercalan en parte de su contenido, una visión moral de lo humano, algo así como una reflexión sobre lo que vamos a hacer con nosotros mismos. Y de todas ellas las más unitarias y que se han concebido como cumbres del subgénero son las de Aldana y ésta, además de por su calidad poética, por el centramiento en el tema vital. Mientras en otras epístolas encontramos comentarios morales más o menos extensos y sentidos, aquí el comentario moral pasa a ser la epístola misma. La anécdota desaparece prácticamente; el cambio de tema tan habitual en el estilo de la primera mitad del XVI, que simula una dejadez formal, ha desaparecido. Podemos decir que estas dos epístolas, desde una perspectiva romántica, son mucho más atrayentes, aunque ya los con-

temporáneos admiraron el poema de Andrada, de lo que es testimonio el gran número de manuscritos que se conservan.

Este proyecto vital está claramente influido por pensadores y literatos latinos y griegos que se difundieron extensamente en el Renacimiento, algunos por primera vez desde la época clásica, y cuyos manuscritos fueron rescatados por los humanistas, italianos en su mayoría. Sobre todo, es fácil relacionar la epístola con Séneca, Epicteto, al que Andrada nombra, y Epicuro, aunque con éste último prácticamente coincide en lo que el mismo Epicuro comparte con los estoicos; pero dado que mi objetivo no es el de la búsqueda de fuentes, sino el de la relación ideológica, también voy a tenerlo en cuenta. Tampoco se debe perder de vista la influencia o familiaridad que puede existir con el Petrarca latino, que recoge el pensamiento estoico y que fue muy leído en el Renacimiento, aunque no tanto como el del cancionero.

La posibilidad de que el autor del poema entrara a principios del siglo xvii en contacto con estos escritores parece fuera de duda. Erasmo hace a principios del xvi la primera edición crítica de las obras de Séneca y luego en todo ese siglo salieron numerosas ediciones. Además de ello varias traducciones al castellano también circularon desde el xv, primero manuscritas y luego impresas. Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, traduce algunas de sus obras directamente del latín en la primera mitad del xv. Esa traducción fue impresa con el título de *Los cinco libros de Séneca* y se sacaron cinco ediciones de 1491 a 1551. Un traductor anónimo, a instancias de Fernán Pérez de Guzmán, traduce 75 de las epístolas a Lucilio con el título de *Epístolas de Séneca*, que se editaron en la segunda mitad del xvi. Y también fueron traducidos los *Proverbia Senecae*, apócrifos, en *Proverbios de Séneca*, que también circularon en el xvi, de los que Rojas tenía en su biblioteca una edición³.

Epicuro, aunque no se puede decir que fuera un desconocido, tuvo menos suerte. Ya en vida del filósofo, en los siglos iv-iii a. C., su doctrina fue atacada y las mismas reuniones del jardín fueron vistas como orgías, aunque también tuvo seguidores entre griegos y romanos. Los más conocidos son Diógenes Laercio, que introduce en su obra una explicación del autor y copia varios textos, gracias a lo cual han sido conservados, y Lucrecio, que refleja su pensamiento en *De rerum natura*. En la Edad Media el crédito de Epicuro fue desplazado por el cristianismo. San Agustín certifica su muerte y el término «epicurus» adquiere un significado similar al de «libertino», «sádico». Pero en el Renacimiento se redescubre el texto íntegro de Diógenes Laercio, editado por primera vez en griego en 1533. Y también se edita en 1472 la versión latina que antes de 1432 hace Traversari. Además, en 1417, se descubre el *De rerum natura*. Poggio Bracciolini trae de Alemania el códice del poema de Lucrecio, que edita por primera vez Francesco da Brescia en 1472. Aparecen algunas defensas de Epicuro como la de Cosimo Raimondi de Cremona, *Defensa de Epicuro contra estoicos, académicos y peripatéticos*. Valla escribe en el xv el *De Voluptate*, donde hay una visión de la vida placentera y del goce de vivir, asociado con el cristianismo y en contra de la rigidez estoica. Lo mismo en el día-

³ K. A. Blüher: *Séneca en España* (Madrid: Gredos, 1984).

logo *Epicurus*, de Erasmo. Aunque la difusión en España de esas obras fuera restringida, y mucho más en la segunda mitad del xvi, cierto epicureísmo pudo flotar en el ambiente y comunicarse al menos a través de las citas que Séneca hace en sus epístolas a Lucilio, cada una de las cuales acaba con una frase del griego como regalo para su interlocutor. Además el Epicuro que toma Séneca es el moral, no el científico, que era el único que tenía la posibilidad de ser aceptado, quizá por su gran semejanza con los estoicos⁴.

Respecto de Epicteto, Poliziano hace una versión latina del *Enchiridion* a finales del xv. Además hay una traducción de mediados del xvi hecha por Alvar Gómez de Castro y otra que se publica en 1600, en Salamanca, hecha por el Brocense, con comentarios.

Todos estos autores tienen en común con otros del xvi, que tratan de construir una norma de comportamiento y más profundamente una manera de ver la vida. El poema de Andrada se presenta como un proyecto que, profundamente, es un proyecto vital. No sabemos en qué consiste aún. Andrada habla de qué debe hacer el hombre en general a través de lo que él mismo debe hacer. Ese «deber hacer» es el proyecto, cuya culminación es futura pero que se ha iniciado. El final del poema, tan conocido,

*«Ven y sabrás al grande fin que aspiro,
antes que el tiempo muera en nuestros brazos»⁵.*

nos avisa de ese plan que debe completarse en un fin, en una meta, y cuya duración se puede llegar a equiparar con la vida misma, pues el tope de su realización es la muerte. La epístola habla de una búsqueda y de la vida como búsqueda de algo, no sabemos aún bien de qué, como al leer a estoicos y epicúreos tampoco estamos muy seguros de qué persiguen. La serenidad, la tranquilidad, la razón, la virtud y otros tópicos que también utiliza Andrada ocultan algo más profundo que los engloba. La respuesta inmediata que se nos ocurre es que lo que buscan es la felicidad y el modo de lograrla, pero ¿en qué consiste la felicidad, dado que no para todos los hombres consiste en lo mismo? La respuesta a esta nueva pregunta tiene que dar como resultado cuál es su opción vital: no sólo nos dirá cómo concibe al mundo y al hombre o su idea del vivir, sino con qué posibilidades contamos para vivir. La imagen que ellos tengan del hombre es un camino que proponen para él en su integridad y que nosotros recogemos como posible, y como iluminación.

La epístola está dirigida a Fabio, según Dámaso Alonso su amigo don Alonso Tello de Guzmán, que acabó siendo corregidor en México. Como toda epístola horaciana, está escrita en principio en segunda persona, aunque claramente como pretexto para hablar de sí mismo a partir de los consejos que da a su amigo, al que parece olvidar de repente para dedicarse a su propio problema. En el verso 40 dice «busca», habiendo hablado antes, teóricamente, del deplorable estado del cortesano y de lo mundano en general. Pero en realidad cabría también un «yo busco». En el verso 58 dice «íguala» también en segunda persona. En el verso 67 «nuestra vida» ha pasado a la primera persona, colectiva como un puente hacia la primera persona y de forma evidente en el verso 73: «me desví» y «el vivir

⁴ Carlos García Gual: *Epicuro* (Madrid: Alianza Editorial, 1988.)

⁵ Andrés F. de Andrada, p. 85.

mfo». Después ya claramente habla de sí, aunque haya algún vocativo al que no se dirige directamente, como en el verso 115: «Quiero, Fabio, seguir a quién me llama», con el verbo en primera persona. Siempre se mantiene un cierto diálogo, como si no desapareciera nunca del todo el interlocutor, pero queda claro que el centro de la composición es el yo poético.

Y esa búsqueda que lleva a cabo el yo se resuelve como búsqueda del hombre interior. A diferencia del primer renacimiento italiano, que tiene una connotación civil del hombre y su misión en el mundo, que es el marco propicio para el nacimiento de la burguesía mercantil, recorren España corrientes de espiritualidad en casi todos los aspectos de la literatura del XVI. En lo amoroso, el gusto por Petrarca y el análisis interno de los sentimientos. En lo religioso, desde principios de siglo, las doctrinas iluministas y más tarde erasmistas piden una religiosidad interior, una eliminación de la ceremonia y un cultivo del alma. Ese tipo de indagación, de espiritualidad, es propicia a manifestaciones del platonismo, como la epístola de Aldana que se decide a hablar con su interior hombre. Y la expresión máxima de esa espiritualidad es la mística. Toda esa agudización espiritual se suele achacar a Trento, y aunque esa búsqueda del alma se da también en la *Epístola moral a Fabio*, veremos que es un tanto especial y que su relación con la espiritualidad postridentina puede ser dudosa. Ese camino del hombre interior lo inicia Petrarca, que parece ser el primer descubridor del yo del hombre moderno y cuyo antecesor en ello es San Agustín. Dice en *Familiarum rerum*, IV:

«así, silenciosamente reflexionando sobre estas breves frases, comprendí toda la estulticia del hombre que, descuidado de lo más noble que posee, se extravía en muchas cosas externas y casi se diluye en la pequeñez del mundo externo, buscando fuera lo que ya poseía dentro de sí.»

O claramente en Fray Luis, que busca reconocerse y gozarse en lo que en él hay de espiritual, en su yo más suyo y más sensible, como dice en su oda I en los versos 36 y ss:

*«Vivir quiero conmigo;
gozar quiero del bien que debo al cielo;
a solas, sin testigo»⁶.*

Y en general toda la doctrina estoica se basa en que sólo es nuestro lo que pertenece a nuestra interioridad, nuestro espíritu, razón, voluntad o virtud, pero no son nuestros los dones de fortuna, los corporales, la educación: y por tanto no estamos ahí, esos no somos nosotros. En esto si están opuestos radicalmente a Epicuro, para quien el alma era material.

Este modelo de hombre que se busca a sí mismo en sus potencias internas es el que propone Epicteto en su *Enchiridión*:

«Unas pláticas hay vulgares que no sacan verdaderas conclusiones, como son: yo soy más rico que tú, luego soy mejor, yo soy más elocuente que tú, luego soy mejor. Mejor cuadrarían estas, yo soy más rico que tú, luego mi dinero excede al tuyo, yo soy

⁶ Fray Luis de León "Poesía", ed. Juan F. Alcina (Madrid: Cátedra, 1992).

más elocuente que tú, luego mi oración excede a la tuya. Porque ni tú eres hacienda, ni oración o razonamiento. Lávasse en el baño el otro prestamente, no digas tú, mal se lavó, sino lavóse presto. Bebió el otro mucho vino, no digas tú bebió mal, sino que bebió mucho, porque cómo sabes tú que se hace mal, no habiendo primero escudriñado, y entendido el intento ajeno. Porque por esto te acontecerá que aprehendas algunas cosas por ciertas, y a otras te acomodes»⁷.

Y en la anotación, el Brocense:

«Por la parte del ánimo, y no por la del cuerpo se llama a un hombre hombre»⁸.

Es nuestra ánima y nuestro ser más íntimo el que nos determina, es eso lo que somos. Mientras en el primer Renacimiento italiano el hombre se concibe como sus acciones, y su palabra es su acto, su destino construir ciudades, aquí se postula otra visión de lo humano. El mundo se delimita en dos zonas: nosotros mismos interiormente, lo cual forma la verdadera realidad; y la otra realidad exterior, las acciones de los otros hombres, nuestro cuerpo, la naturaleza física, que no nos es accesible en su propio mecanismo interno, si es que tiene alguno. Los estoicos se oponen a la arquitectura, mientras los renacentistas italianos del XIV-XV apoyan el capitalismo para la construcción de ciudades bellas y atacan a los que sólo se ocupan de sí mismos, ya sean estoicos o cristianos que se retiran convencionalmente de la sociedad⁹. Conocemos la acción de un hombre, no sus motivaciones. Como sus motivaciones son lo humano, no podemos juzgar nada, porque lo humano, que es lo juzgable, se nos escapa. Por tanto la moral sólo se puede concebir como individual, sólo yo me puedo juzgar a mí mismo: lo que importa entonces para el itinerario de mi propia existencia es mi vida interior. A ella se dedica el autor de *la Epístola moral a Fabio*. La comprensión de la muerte, el estatuto del deseo, la mirada hacia la razón son los temas que se van tratando: qué va a hacer con su persona. Y su postura ante la realidad es la postura ante los hechos impenetrables de Epicteto. Del filósofo griego se desprende que no podemos juzgar; por tanto, sólo se pueden reconocer fríos acaeceres. Andrada sí cree que se pueda juzgar, así califica la actuación cortesana como «ciego desvarío», pero el resultado es el mismo: la separación de esa vida, el mantenerse al margen. El campo semántico que más predomina en el poema es el de «pasar». El tiempo y la vida pasan, la visión de la temporalidad es básica en el poema, nuestra vida es esencialmente una huida del tiempo y una huida hacia la muerte, y la realidad toda, la historia, cumple esta regla de tener una esencia fugitiva. En los versos 64 y ss.:

*«Las enseñas grecianas, las banderas
del senado y romana monarquía,*

⁷ Epicteto: *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enchiridion*, traducido de griego por el maestro Francisco Sánchez Catedrático de Retórica i Griego en La Universidad de Salamanca (Salamanca, 1600), p. 72 recto.

⁸ Epicteto, p.72 vuelto.

⁹ Eugenio Garin: *L'umanesimo italiano* (Bari: Laterza, 1993).

*murieron, y pasaron sus carreras.
¿Qué es nuestra vida más que un breve día,
do apenas sale el sol, cuando se piente
en las tinieblas de la noche fría?
¿Qué más que el heno, a la mañana verde,
seco a la tarde*¹⁰.

más abajo «veloz corrida», «soy llevado». En los versos 88 y ss.:

*«Pasáronse las flores del verano,
el otoño pasó con sus racimos,
paso el invierno con sus nieves cano;
las hojas que en las altas selvas vimos
cayeron...»*¹¹.

Ante esa realidad que huye, el poeta elige como camino vital también el pasar, aunque en otro sentido, el pasar de largo, el mantenerse al margen, el no penetrar la realidad. Pues la realidad no puede ser penetrada, dice Epicteto, pues la realidad no merece la pena ser penetrada, dice Andrada, mejor mantenernos alejados, huir, adoptar una actitud contemplativa para no entrar a formar parte de esa realidad que huye y no puede llenar. Su postura es la misma del aura, vv. 160 y ss.:

*«¿Cuan callada que pasa las montañas
el aura, respirando mansamente!»*¹².

Y claramente expresado en

*«Quiero, Fabio, seguir a quien me llama,
y callado pasar entre la gente»*¹³.

que recuerda a Fray Luis, que también dibujaba su proyecto vital basado en seguir una llamada, en la Oda I:

*«Y sigue la escondida
senda, por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido»*¹⁴.

El pasar de Andrada implica un aborrecimiento de la vida contemporánea, de la vida política, aunque por un motivo en cierto modo diferente del de Epicteto. No obstante,

¹⁰ Andrés F. de Andrada, p. 77.

¹¹ Andrés F. de Andrada, p. 78.

¹² Andrés F. de Andrada, p. 83.

¹³ Andrés F. de Andrada, p. 80.

¹⁴ Fray Luis de León, p. 69.

el resultado es el mismo: un giro hacia su parte interna, una búsqueda de su lado no social.

Esa huida del mundo político-social, que articula toda la primera parte y pone en marcha el texto, y que nos pone en la pista de una vida contemplativa y vuelta hacia sí, es también la de varios sabios antiguos, con las motivaciones que se quiera. La anécdota típica que recoge Diógenes Laercio de Heráclito, que prefiere irse a jugar con los niños antes de participar en la construcción de la democracia ateniense con los demás hombres, nos anuncia la idea de un sabio apartado, que también recogen Séneca y Horacio. Todos ellos valoran su libertad por encima de los privilegios políticos, aunque los aceptan si no les causan ningún perjuicio y sólo sabiendo que no se pierde nada con su pérdida. Así dice Epicteto:

«Y de esta manera, ni tendrás de quien quejarte, ni recibirás angustias cuando te fueren quitadas (esas cosas)»¹⁵.

Sencillamente esos bienes mundanos no forman parte de lo que somos, por tanto no hay que buscarlos, tampoco rechazarlos, como si fuesen dañinos, sino que el sabio debe saber en todo momento que no valen nada y por tanto no importa tenerlos o no. Pero centrar la vida en ello, y por ese motivo obtener dolor, es propio de locos. Dice Epicuro en una de sus *Máximas Capitales* (n.º 21):

«Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es lo que elimina el dolor por una carencia y lo que hace lograda una vida entera. De modo que para nada reclama cosas que traen consigo luchas competitivas»¹⁶.

La actitud de Andrada es algo distinta y algo más radical. Para él es definitivamente nefasto ese mundo que el sabio estoico o epicúreo soportaba como el peso de una mosca en un brazo y siempre sin sentirse verdaderamente ligado a él. Pero todos coinciden en lo pernicioso que resulta dedicarse seriamente a los negocios mundanos. En Andrada acaso hay un pensamiento similar al del segundo movimiento del Renacimiento italiano, cuando las señorfas ocupaban los gobiernos del comune y se instauran las tiranías, por ejemplo, la de los Medici. Los humanistas que habían creído en la elaboración de una sociedad libre se ven súbitamente frenados. Si impera el poder absoluto, el sueño cívico se ve imposibilitado. Así, por ejemplo, Rinuccini, que al principio había optado por ese sentimiento cívico en que el hombre se define y adquiere su ser en el contacto con los otros hombres, al cerrarse el panorama político opta por el apartamiento contemplativo y platónico, porque en el terreno de lo social no se puede hacer nada ya para la libertad y con libertad. En la epístola a Fabio tiene una importante presencia el Privado, y todo ese mundo de política tiránica parece causar la huida del poeta de ese mundo oscuro. Pero aunque todo guarda relación, no podemos darle a su postura una funda-

¹⁵ Epicteto, p. 6 vuelto.

¹⁶ Tomado de Carlos García Gual: Epicuro (Madrid: Alianza Editorial, 1988), p. 141.

mentación únicamente histórica, porque entonces todos los cortesanos de principios del XVII habrían escrito su epístola moral a Fabio.

Junto a esa huida de la política se da un huida del vulgo, y una inmunización contra sus falsas opiniones, ya que es nuestro yo interno el que nos pertenece y por tanto lo que digan los otros no nos debe afectar. Por fuera debe ser uno más, no ostentar, pero en su interior hay una aristocracia de lo moral. De manera que se funden en uno el desprecio de la política y las altas esferas y el desprecio del vulgo o las bajas esferas sin que ello sea una contradicción, ya que moralmente los dos ámbitos están corruptos; en los versos 166 y ss.:

*«Quiero imitar el pueblo en el vestido,
en las costumbres sólo a los mejores,
sin presumir de roto y mal ceñido»*¹⁷.

Y también se formula el desprecio de la fama, una forma de la opinión vulgar que puede servir de fundamento para la vida del hombre (por ejemplo en las *Coplas* de Jorge Manrique), en los versos 115 y ss., donde al mismo tiempo se expresa la determinación a seguir un destino vital que le ha sido revelado:

*«Quiero, Fabio, seguir a quien me llama,
y callado pasar entre la gente,
que no afecto los nombres ni la fama»*¹⁸.

Ese desprecio de la muchedumbre también lo hallamos en Epicuro, que tiende a las relaciones directas, individuales, de un mundo que se reducía a la vida confraternal de sus discípulos-amigos del jardín; o en Epicteto, del que cito tres fragmentos del *Enchiridión*, del comentario del Brocense, en el primero y segundo de los cuales se hace patente la cristianización a la que es sometido por su comentarista:

*«Has de ser burlado, y mofado, de los más en cuanto hicieres. Para esto se te da remedio: y es que tengas por cierto que todos son locos, y que como tú no hagas lo que a ellos les parece, va todo perdido. Entre los negros sólo el blanco es reído. Así Cristo y sus Apóstoles fueron burlados, escarnecidos, y maltratados porque no decían, o hacían lo que los otros»*¹⁹.

*«Si yo anduviere al antojo de los hombres, ya no sería siervo de Cristo»*²⁰.

*«Gran vergüenza es, que haya hombres de tan pequeño ánimo, que no puedan despreciar los ladridos de unos hombrécillos desvergonzados, ruines y apocados (que tales son todos los que hacen injuria) y que no merecen llamar hombres»*²¹.

¹⁷ Andrés F. de Andrada, p. 83.

¹⁸ Andrés F. de Andrada, p. 80.

¹⁹ Epicteto, p. 41 recto.

²⁰ Epicteto, p. 41 vuelto.

²¹ Epicteto, p. 48 vuelto.

¿Qué le queda por tanto al hombre que ha renunciado a lo exterior, a lo social y a lo político? No ha renunciado enteramente a la comunicación humana, no es un ermitaño, su giro supone una reducción al ámbito de las absolutas individualidades y por tanto de la amistad. Los hombres se buscan unos a otros en su ser único e irrepetible. No se hace caso al vulgo, pero es necesario el amigo. Fabio es el amigo que debe acompañar en su viaje interior a Andrada, Arias Montano es el compañero de Aldana; Boscán, Hurtado, Garcilaso. La amistad es un componente básico para el estoicismo, es el único bien ajeno que los sabios se deben procurar. El estoico niega el mundo exterior pero busca el goce de lo interno, el epicúreo busca el goce de lo cotidiano. La frase del Brocense es rotunda:

«Todo... lo del mundo son visiones y fantasmas»²².

El fundamento de la realidad se ha derretido, pero Epicuro acude para salvar algo, que en realidad supone el salvamento de todo. El goce de lo cotidiano, de todos los momentos diarios de la vida, en la esfera de la pura individualidad, es lo que queda. A ello habría que volver, pero ahora queda claro que la amistad es uno de esos placeres. Así dice una de sus *Máximas Capitales*:

«De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad»²³.

El goce de la amistad queda relacionado en un terceto de la epístola con la serenidad de ánimo que el sabio debe procurarse, y que en estoicos y epicúreos es precisamente el fruto de la filosofía. Son los versos 127 y ss.:

*«Un ángulo me basta entre mis lares,
un libro y un amigo, un sueño breve,
que no perturben deudas ni pesares»²⁴.*

Aquel que ha huido del tráfico del mundo, que está lejos de que le afecten las opiniones ajenas, que vive lo cotidiano con absoluto gozo, ha conseguido la serenidad de ánimo, la vida tranquila, ideal relacionado con el de la dorada medianía y que es una de las principales adquisiciones del sabio. Para ello ha tenido que escudarse también de la fortuna, que nos somete a un cambio y a una comezón constante, que puede perturbar esa serenidad; pero dado que la fortuna actúa sobre los bienes exteriores, que no somos nosotros, el sabio no tiene problema en esquivar sus efectos malignos. Sobre ello Epicteto cuenta la anécdota de Anaxarco:

«El gran filósofo Anaxarco, caído en manos del tirano Nierocreonte, fue mandado echar en una pila de piedra, y allí le majaban con martillos de hierro. Dijo él al tirano: Maja, maja el costal o vasija de Anaxarco, que a Anaxarco no podrás majar»²⁵.

²² Epicteto, p. 9 recto

²³ García Gual, p. 142.

²⁴ Andrés F. de Andrada, pp. 80-81.

²⁵ Epicteto, p. 25 vuelto.

Por otra parte, la similitud del episodio con el de San Lorenzo nos avisa de la gran proximidad entre estoicismo y cristianismo, que por ello asimiló la doctrina clásica tan perfectamente. También el hecho de que los estoicos se considerasen monoteístas hizo que fueran aceptables al cristianismo. En contraposición de ello, Epicuro se declaraba indiferente a los dioses y completamente materialista.

Contra la Fortuna y el mundo, visto, dicho con la expresión que toma Rojas de Petrarca, como mundo de mudanzas, como un ser que cambia y pasa, que discurre hacia la nada, Epicuro crea toda una doctrina física para dar explicación a los fenómenos desconocidos, una explicación racional o coherente, incluso varias, a fin de que el cambio constante y la inestabilidad que parece manifestar el ser sean reducidos a lo Uno. De esta forma el mundo es visto como una unidad que se puede controlar, para que no nos perturbe. Epicuro niega la intervención de Dios en el mundo, pero también niega el caos. Lo que hay es orden, y el orden significa que nada se maquinará en nuestro daño. Esta visión de la realidad es también la que predomina en el cristianismo o platonismo. Todo es obra de Dios, parece decir el Brocense, luego todo es el Bien, todo es un bloqueo de la realidad para escapar al dolor que ésta nos causa. Y Andrada también desea huir de esa fortuna, sin lo cual no hay serenidad posible, con una postura estoica: lo determinante es nuestro interior, no que lo exterior responda o no a nuestros intentos, por ejemplo en los versos 16 y ss.:

*«Esta invasión terrible e importuna
de contrarios sucesos nos espera
desde el primer sollozo de la cuna.
Dejémosla pasar como a la fiera
corriente del gran Betis, cuando airado
dilata hasta los montes su ribera.
Aquel entre los héroes es contado
que el premio mereció, no quien le alcanza
por vanas consecuencias del estado»²⁶.*

Lo que representa la fortuna obstaculiza esa vida interior y esa serenidad; la vida de los bienes mundanos es incontrolable, y además ni siquiera es nuestra, sólo nos puede reportar dolor. Por ello hay que dejarla pasar y en cambio buscar el sosiego. En los versos 40 y ss.:

*«Busca, pues, el sosiego dulce y caro,
como en la oscura noche del Egeo
busca el piloto el eminente faro»²⁷.*

Y el más preciado bien que ese apartamiento, vida interior y serenidad nos trae es la libertad. Si tenemos que ver con lo exterior perdemos la serenidad, pero también per-

²⁶ Andrés F. de Andrada, p. 74.

²⁷ Andrés F. de Andrada, p. 75.

demos la libertad, porque ya no somos dueños de nosotros mismos. Por ello anota El Brocense a Epicteto:

«Cuánto vale más en sosiego padecer pobreza que con alteración y mala conciencia enriquecerte»²⁸.

«Cosa fea y torpe es, que sujetes tu ánimo al albedrío de otro, para que cuando el otro quiera tú te enojas, riñas, saltes y te alegres y te mudes a su tono»²⁹.

Sujetarse al albedrío de otro y perderse uno mismo es el mayor mal, porque lo que buscan es gozarse a sí mismos, tener conciencia de su gozo y vivir en una especie de totalidad del yo. Esta libertad y serenidad se ha de relacionar en el siglo XVI con todo el movimiento ideológico del «menosprecio de corte y alabanza de aldea» y con la búsqueda de la soledad que tanto gustaba a los humanistas, como por ejemplo dice Pérez de Oliva en el principio de su diálogo sobre la dignidad del hombre. Y esta libertad es también la que busca Andrada en su poema, una libertad no tanto cívica como interior; que ha de ser exterior, porque si no queda obstaculizado el proceso interno, pero que mira a ese proceso como principal y final objetivo que causa su búsqueda. Y esta vida de serenidad, apartamiento y libertad nos lleva a través de Epicuro al centro de la cuestión. Así dice parte de una cita suelta del griego:

«Una vida libre no puede adquirir grandes riquezas por no ser asunto final de conseguir sin servilismos al vulgo y a los poderosos, pero ya lo posee todo en su continua liberalidad»³⁰.

La primera parte de la cita explica todo lo ya dicho, presuponiendo que la vida política está regida deshonestamente por los poderosos y por el vulgo; por tanto la vida libre deberá mantenerse al margen de las riquezas. Pero esto no es una pérdida, no es un desprendimiento. Podría discutirse si los estoicos o los epicúreos renuncian o se resignan a no obtenerlas, pero yo creo que más bien supone la adquisición del todo. Es la posesión y el deslumbramiento de la posesión, es una adquisición tal de la realidad que se da de forma inagotable, que acaba con las fisuras que el hombre siempre encuentra, que colma todos los deseos y aún así nunca cesa en su donación, es un don que no cesa nunca: no sólo dice Epicuro que «lo posee todo», sino que «lo posee todo en su continua liberalidad», en todos los momentos, de manera interminable; es la realidad absoluta. De ahí que el goce de lo cotidiano tenga tal intensidad, todo es todas las cosas; obsérvese lo que dice Epicuro a un amigo en una carta:

«Envíame un tarrito de queso, para que pueda darme un festín de lujo cuando quiera»³¹.

²⁸ Epicteto, p. 28 recto.

²⁹ Epicteto, pp. 28v-29 r.

³⁰ García Gual, p. 71.

³¹ García Gual, p. 52.

Si tenemos un deseo, y el deseo queda satisfecho ello no nos sacia. Todo lo contrario, es síntoma de nuestra caída, ya que no existe el goce del deseo saciado, sino la eliminación de nuestro deseo: dejamos de desear. Por eso cuando en *De los nombres de Cristo*, Fray Luis explica lo que sucederá en la unión al Verbo divino, explica que esa fuente de absoluto manará para nosotros continuamente, y siempre estaremos saciados y siempre nos estará saciando, es decir, es el flujo continuo que sólo puede ser representado en occidente con el concepto de «lo divino». Epicteto recomienda la huida de los deleites porque a su vez estos huyen, y ello es doloroso. Por tanto lo óptimo es aquel deleite que no para nunca de darse, que no permite las lagunas de vacío en que se instala el hombre desterrado de la divinidad.

¿Cuáles son las condiciones para llegar a ese estado? El hombre interior, que se busca a sí mismo, que busca gozarse en toda la extensión del gozo, que como bienes adyacentes ha conseguido la libertad y la serenidad, tiene que tratar de forma especial fenómenos como el tiempo, la muerte o el deseo, en ese giro radical en que consiste su nueva concepción de la realidad. No significa que la libertad y la serenidad estén en un nivel secundario, que carezcan de importancia. Todo viene a ser lo mismo, pero para explicarlo conceptualmente hay que hablar primero de unas ideas y luego de otras. La libertad y la serenidad quizá sean un reflejo, el más visible, de esa donación interior, pero también son imprescindible para que se dé ésta.

Básicamente la visión del tiempo y la visión del deseo son el centro tanto de estoicos y epicúreos como de la epístola de Andrada. El cambio especial en la concepción de estos campos de la realidad humana es lo que engloba o provoca o está al final de los otros cambios y las otras concepciones. Dice Epicuro en la carta a Meneceo:

«Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos, por eso el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada terrible hay en el no vivir»³².

En contra de la filosofía platónica o de las creencias populares del tiempo de Epicuro, que apartaban su atención de la vida para dirigirla hacia el después de la vida (lo que hacía que ésta fuera sometida a un especie de reducción, que se diera preeminencia a la otra parte, lo ultraterreno, donde se colocaba el punto vital, al que había que mirar) Epicuro plantea una filosofía de la vida absolutamente mundana, por ello la iglesia condena el epicureísmo antes que al estoicismo. Los dos dejan lo humano dentro de la vida terrestre, pero el estoico busca la parte más espiritual, la razón, el intelecto, el alma, mientras que Epicuro proclama que todo es cuerpo y todo el hombre, tanto la carne como la inteligencia, es una realidad material.

Pero tras esa mundanización absoluta de la vida se esconde algo más, algo complementario a ella y que acaba ese proceso de mundanización. Epicuro dice que nuestro recto

³² García Gual, p. 135.

conocimiento sobre la muerte es bueno no porque «añada un tiempo infinito», ya que el tiempo y la vida sólo han de desarrollarse aquí, en este ámbito terreno, y el añadir tiempos infinitos queda para filosofías platónicas o cristianas, que dan nombre al más allá, lo llenan de realidad, con lo que les sigue faltando en el fondo un más allá; no para Epicuro, que mira la vida en la esfera que podemos llamar biológica. Precisamente en lo que consiste el recto conocimiento de la muerte es en «eliminar el ansia de inmortalidad». Pero ¿por qué? El hecho de que la muerte abra paso a la nada no tiene por qué, a primera vista, eliminar el ansia de inmortalidad, ya que podríamos desear escapar a esa nada y que la vida se prolongara indefinidamente para no caer nunca en ese vacío. Si lo miramos así se hace incomprensible. La solución del problema creo que es no añadir tiempo. Perdemos el ansia de inmortalidad porque la inmortalidad se da ya en nuestra vida. El tiempo interrumpido por la nada (que es lo que significa la muerte para Epicuro: nada) no es un tiempo interrumpido, sino consumido. Cuando el hombre llega a su fin ha consumido todo el tiempo. Después está la nada, pero sería más correcto decir que después no está la nada. A lo que hay después habría que referirse con un lenguaje sin existencia. Si la vida supone el tiempo que hay en el universo, todo el tiempo se da en la vida, y por tanto todo el tiempo se da en un instante. Ese goce del tiempo, un goce divino que hace al hombre vivir semejante a los dioses «pues en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales»³³, como dice en el final de la Carta a Meneceo, es el mismo que buscan los estoicos en su cese del deseo. Dice Séneca en su epístola número 23:

«Ha llegado a la perfección quien sabe de qué gozar, quien no ha dejado su felicidad al arbitrio ajeno. Anda angustiado e inseguro de sí mismo aquel a quien cautiva alguna esperanza, aunque esté a su alcance conseguirla, aunque sea de fácil acceso, aunque nunca sus esperanzas la hayan defraudado»³⁴.

El error es la esperanza. Anda angustiado el que las tiene porque los deseos nos proyectan hacia delante, nos hacen ocuparnos de lo que vendrá, en detrimento de lo que hay, un proceso del que nunca puede escaparse porque se prolonga indefinidamente: cuando creemos que va a llegar lo deseado siempre tiene que haber otro deseo. Lo que busca Séneca es sentir el gozo en toda su culminación e intensidad; en la epístola número 23:

«Este es tu primer cometido, querido Lucilio: aprende a sentir el gozo. ¿Piensas, en este momento, que te privo de muchos placeres porque te alejo de los bienes de la fortuna, porque sostengo que debes rehuir los dulcísimos deleites de la esperanza? No, por el contrario, quiero que jamás te falte la alegría, quiero que ella se manifieste en tu casa y se manifestará a condición de que se halle dentro de ti. Los restantes goces no llenan el corazón, despejan sólo la frente, son efímeros, a no ser que pienses quizá que siente gozo el que ríe; es el alma la que debe estar jubilosa, esperanzada, elevada por encima de todo»³⁵.

³³ García Gual, p. 139.

³⁴ Séneca: *Epístolas morales a Lucilio* (Madrid: Gredos, 1986), pp. 191-192.

³⁵ Séneca, p. 192.

Una búsqueda semejante a la de Epicuro, y por tanto un goce que sólo puede darse en el ahora, en el momento que sucede, no en el que vendrá porque ese no existe nunca; el tiempo ha de buscarse en el presente, todo el tiempo está en el presente, decía Epicuro, por ello es necesario cortar el deseo y la esperanza. Séneca lo explica así en la epístola 5:

«La supresión de los deseos aprovecha a la par como remedio del terror. Afirma (Hecaton): «Si dejas de esperar, dejarás de temer» (...) el miedo sigue a la esperanza.

No me admiro que ambos discurren así: uno y otros son propios de un espíritu indeciso, uno y otro propios de un espíritu ansioso por la expectación del futuro, pero la causa más profunda de lo uno y de lo otro es que en lugar de acomodarnos a la situación presente proyectamos nuestros pensamientos en la lejanía.

Las fieras huyen de los peligros, que ven, y cuando han huido están tranquilas; nosotros nos atormentamos por el futuro y el pasado»³⁶.

Esto mismo es lo que pretende la epístola a Fabio en los versos de

*«Iguala con la vida el pensamiento,
y no le pasarás de hoy a mañana,
ni quizá de un momento a otro momento»³⁷.*

Además, representa el ideal sabio que predomina tanto en el Renacimiento y que proviene de la idea moral del sabio propia de la filosofía griega desde Sócrates y que se da en Epicuro o en Séneca, donde el sabio no es un técnico del saber, sino que éste repercute en sus acciones, porque como dice Séneca:

«La filosofía, en cambio, enseña a obrar no a decir»³⁸.

Además de ello representa una visión del tiempo como presente, un deseo de reunir el tiempo a sí mismo. El acoplamiento del hombre con su propio ser, la vivencia del presente implica una parada, y por ello una eternidad del tiempo, una negación del acontecer y del cambio. Entonces el tiempo no hará a las cosas o a él mismo pasajero y huido, no cambiará el curso del devenir de hoy a mañana, de hecho no habrá devenir, porque estaremos en el presente en el acto puro de la posesión de él mismo. El verso:

«Ni quizá de un momento a otro momento»

nota una captación casi esquizofrénica de la temporalidad, una visión de lo fugitivo de su estructura, que es un irse hasta en los momentos más pequeños, que si intentan ser divididos como en una aporía de Zenón acaban cayéndonos de las manos; porque en

³⁶ Séneca, p. 109.

³⁷ Andrés F. de Andrada, p. 76.

³⁸ Séneca, p. 177.

el fondo, del tiempo que huye no hay nada, hay la carencia de ser, una sima dentro de la que caen las cosas; y esto es lo que quiere superar, el miedo de ello: la idea clara de lo que significa es lo que le hace que busque evitarlo. Es el tiempo mismo lo que busca, lo que equivale a decir que lo busca todo, y la nada lo que desea evitar. Como lo explica Séneca en la carta número 13:

«Así, pues, investiguemos cuidadosamente la cuestión. Es verosímil que se produzca algún mal, pero no es todavía una realidad. ¡Cuántos males vienen sin esperarles! ¡Cuántos que se esperaban no se produjeron en parte alguna! Aún cuando alguno tenga que venir, ¿de qué sirve adelantarse al propio dolor? Con suficiente prontitud te dolerás cuando llegue; mientras tanto augúrate una suerte mejor. ¿Que ventaja sacarás? El tiempo»³⁹.

Y la recuperación o la búsqueda del tiempo lo es de nosotros mismos, por eso la búsqueda de todos ellos se puede calificar de existencial (en un sentido amplio). Ya Séneca en su primera epístola lo proclama así de bellamente:

«Todo, Lucilio, es ajeno a nosotros, tan sólo el tiempo es nuestro»⁴⁰.

Y por eso al final del poema de Andrada no somos nosotros quienes morimos, sino el tiempo el que muere en nuestros brazos, en una hermosa intuición de la esencia del hombre. Y también está en la epístola a Fabio la expresión del deseo suprimido como forma de adquisición total; en los versos 43-44:

*«que si acortas y ciñes tu deseo
dirás: «Lo que desprecio he conseguido»⁴¹.*

Tanto el deseo como el tiempo (o la muerte) son formas de la temporalidad. Para que se dé el goce del Tiempo y del Ser sin trabas, para que todo suceda inagotablemente, esa temporalidad debe quedar frenada. Esa supresión del deseo, por tanto, es una adquisición, un aprisionamiento de lo que se da, que de otra forma se escaparía irremisiblemente. Así pues la apropiación del tiempo y la eliminación del deseo son formas de lo mismo. El ansia de asir el presente conlleva el ansia de desterrar el deseo pues ambos movimientos nos llevan lejos de nosotros mismos.

Pero para completar el rompecabezas y procurar hacerse una imagen completa de la opción vital que presentan aún falta responder a dos preguntas que surgen tanto en los clásicos como en el moderno y que son paralelas, es decir, que en definitiva vienen a ser una. El cuadro no estará completo hasta que pongamos el último trazo. Porque desde la epístola sobre todo, pero también desde el mismo Séneca, se pueden hacer dos objeciones evidentes a todo lo que va dicho. Por una parte, si hemos visto que todo confluye en una fija-

³⁹ Séneca, p. 145.

⁴⁰ Séneca, p. 96.

⁴¹ Andrés F. de Andrada, p. 75.

ción del tiempo, si el objetivo tanto del goce del tiempo como del deseo suprimido era una vida para el presente, para un tiempo quieto y que permanece. ¿cómo encajar el aprendizaje de la muerte de que habla Andrada en su poema? Tres veces enuncia el deseo de este aprendizaje, que parece ser el que le da a todo el poema, junto con esa visión del desprendimiento de las esperanzas, su tono trágico; primero en los versos 73-75:

*«¿Será que pueda ver que me desvío
de la vida, viviendo, y que está unida
la cauta muerte al simple vivir mío?»⁴².*

Veladamente al final, al relacionar el fin a que aspira con la muerte:

*«Ven y sabrás al grande fin que aspiro,
antes que el tiempo muera en nuestros brazos»⁴³.*

Y sobre todo, de forma explícita en los versos 82 y ss.:

*«¡Oh si acabase, viendo como muero,
de aprender a morir antes que llegue
aquel forzoso término postrero:
antes que aquesta mies inútil siegue
de la severa muerte dura mano,
y a la común materia se la entregue!»⁴⁴.*

¿Qué sentido tiene que si el objetivo es parar el tiempo ahora veamos que Andrada quiere aprender a morir? Aprender la muerte significa tener consciencia de nuestro estatuto de mortales, de temporales, y por tanto de fugitivos y de huidizos. Si vemos que todo en la naturaleza pasa, que nada queda quieto, nosotros queremos en cambio permanecer, no ser perecederos. Así en los versos 88 y ss. Él mismo llama a esto vivir inmóviles en nuestro engaño. Es decir, que todo el objetivo clave de parar el devenir es un engaño.

Por otra parte surge el hecho contradictorio, que se da tanto en Séneca como en Andrada, y que tiene el mismo resultado en los dos, de que ambos postulan la supresión del deseo, pero desean llegar a un tipo de hombre, desean frenar el tiempo, desean poseer el mundo e incluso desean no desear. ¿Cómo es posible que Andrada quiera suprimir el deseo y siempre diga «Busca», «Aspira», «Será que pueda», «Quiero»? ¿Como es posible que todas las epístolas horacianas se formulen como proyecto moral, nunca como realización de un proyecto? Todos dicen lo que deben hacer o lo que harán, pero ninguno dice «ya estoy en la categoría de sabio». El tópico de la falsa modestia no es respuesta que lo explique. Evidentemente si quisieran de verdad pasar calladamente no tendrían que escribir. Si de hecho escriben es que lo que dicen, lo que nos están diciendo y

⁴² Andrés F. de Andrada, p. 77.

⁴³ Andrés F. de Andrada, p. 85.

⁴⁴ Andrés F. de Andrada, p. 78.

lo que son es otra cosa, su estado es otro, hay que reajustar el objetivo de la cámara para acabar de ver nítidamente. Las contradicciones deben servir para avanzar, para esclarecer lo que estaba oscuro y ver de nuevo todo desde una perspectiva más verdadera.

La única respuesta que se me ocurre empieza por el proyecto. Lo que representa el poema es un proyecto, en definitiva, un deseo. Pero elaborar el deseo significa tener consciencia de cómo suceden las cosas. Significa que el yo poético no sólo quiere ser, ya que entonces simplemente sería; quiere saber que es, por eso realiza el ejercicio de autoconsciencia que supone desplegar su propia vida en el papel, en la obra, y por eso desea, se desea a sí mismo, es decir se desdobra y se reconoce. Enuncia sus motivos porque ello le permite verlos, separarse de sí mismo y verse. Si lo que desean es gozar el tiempo de forma absoluta, incluso ese gozo absoluto podría considerarse como fugitivo si le falta la consciencia de sí mismo: debemos gozar y saber que gozamos o todo se habrá perdido. Si tenemos la consciencia de todo el tiempo, es decir, si tenemos el proyecto de lo que somos y seremos; es únicamente así como el tiempo absoluto se podrá completar, porque si en cada instante gozamos todo el ser de ese instante, el resto de nuestra vida desaparece, pero con el proyecto, con el tiempo que vamos a ser y el que fuimos con esa consciencia (la triple consciencia de lo que somos, fuimos y seremos) el tiempo se reunificará y todo el tiempo se dará en todos los instantes. A lo que la *Epístola Moral* quiere acceder es a una nueva forma de la temporalidad, donde todo está siempre en todo, y eso está en el sujeto. Así pues la consciencia de la muerte no es volver a vernos como temporales, sino tener en el proyecto, marcado como una finalidad, el fin de la vida, es decir, toda la vida en la perspectiva cognoscente y sensitiva del sujeto. Tener bien presente todo lo que somos, y ello incluye evidentemente la muerte. El proyecto de la vida es el proyecto con la muerte o hasta la muerte, por eso aprender la muerte, en realidad, es ahuyentarla. Aquí el deseo enunciado es el deseo conseguido, porque lo que se busca es ese deseo, lo que se desea es desear, no las cosas deseables, sino ser un deseo, lo que no nos separa de nosotros mismos y por ello nos pierde, porque precisamente somos ese deseo, somos los que se ven a sí mismos deseando, y somos la misma separación. Consciencia absoluta, ser absoluto se reunifican en el poema en la única forma posible para el hombre: lo incompleto. Por ello dice «¿Será que puede ver?», «aprender a morir». Saber, ver y aprender. Su actividad es la existencia que se mira, el hombre es ser y lenguaje, ser que se sabe. Esta es la forma de lo absoluto, como el Dios de Fray Luis, cuyo existir consiste en decirse. El aprendizaje de la muerte es un ejercicio de consciencia total. Reconocimiento de lo que somos en todos los momentos de nuestra vida, es decir, vivir todos los momentos con toda la vida. Y esto es lo trágico y lo feliz, como el tono del poema. Así pues la obra representa el goce del sujeto cognoscente, toda la existencia se da en él pero gracias a él; él la crea. El ser fluye del sujeto por su obra y gracia, y ello le es suficiente, puesto que es el todo. Y por último, como última reflexión, notar que si el proyecto para el goce de lo divino, de la realidad inacabable del yo, consiste precisamente en un proyecto que sitúa su punto de mira en la muerte y que se autoconoce, ello mismo es el poema que leemos. Este poema con la muerte como punto de fuga y cualquier poema. Andrada cumple lo que dice porque escribir el poema es llevar a cabo el poema. La realización del autoconocimiento absoluto y místico, de la contemplación total, la mirada en la bola de cristal, sólo puede darse en el desdoblamiento del poema como lugar privi-

legiado que permite ver y verse. En el ejercicio de la poesía se cumple todo el proceso, es decir, lo divino se promete en lo poético.

III

Tras lo que he tratado que sea un ensayo subjetivo de sentido, para terminar intento ahora exponer algunas relaciones históricas de la epístola con su contexto ideológico. A pesar de la espiritualización general de la literatura que se da en el segundo bloque del XVI, que ya hemos dicho que se halla en el interior de una corriente de interioridad bastante general en el Renacimiento español, y que se acentúa con el concilio de Trento, la epístola de Andadra, de principios del XVII, es absolutamente pagana y mundana. El proyecto ha de realizarse o está realizándose únicamente en la vida terrestre y física común, aunque sea con sus potencias más espirituales, como puedan ser la razón, el sentido del tiempo, o el miedo. Mientras otros sitúan la culminación de la existencia en el mundo ultramundano, ya sea antes de la muerte, como Aldana, claramente platónico, o como los místicos, o después, como Fray Luís algunas veces, o como el Brocense, para los que este mundo es necesariamente el lugar de los expulsados, Andrada no se refiere ni una vez a la esfera de lo religioso, fuera de una mención desatendible de «Señor», ni a lo platónico. El aprender a morir es un acto vital, que se realiza antes de la muerte, tras lo cual ni siquiera se nos informa, como Epicuro hacía, de que haya o no haya algo. Sencillamente no presta atención más allá de ella, su palabra se mantiene en el campo de actuación de lo vivo, de lo de aquí: su mundanidad es sólo comparable, aunque superior, a la de Epicuro.

El estoicismo y el epicureísmo son bastante asimilados y conocidos en la época del Renacimiento, pero siempre eran adoptados a través de los respectivos filtros que predominan en ese período. Valla acoge el gozo de vivir epicúreo, pero lo hace en el marco civil del primer renacimiento: es un gozo de vivir en común, de vivir con los otros. Y como en Erasmo también es gozo cristiano. El senequismo es fácilmente cristianizable, como lo fue incluso la *Epístola moral a Fabio* y Epicteto es claramente moldeado por el Brocense. La doctrina estoica es sencilla para el cristianismo; Epicteto afirma: la realidad no es moral, sólo hay hechos. El Brocense: sólo hay hechos buenos, puesto que todo parte de Dios. Epicteto: nada es nuestro, todo nos ha sido prestado; el Brocense solo tiene que añadir: nos ha sido prestado por Dios. De este modo lo que podía haber sido la liberación de la realidad a través de la caída de la moral se convierte en un cerrojo más potente aún, en una clausura impenetrable. No hay realidad; hay bien, frente a lo cual sólo queda plegarse o romperse, más bien desaparecerse; ya todo es otra vez lo uno, lo cual evita el peligro y convierte al ser en una pared lisa. Aunque parece lógico que esto sucediera porque parece que Epicteto deja un cabo suelto. Según él solo nuestra vida interior nos pertenece, por lo que no hay que temer si perdemos lo mundano. Pero lo que no ve es que también perdemos la vida interior con la muerte. Para que el alma no sea precedera es necesario saltar la muerte, prolongar la pared. Por eso es más coherente el Brocense que Epicteto, da una respuesta más completa al enigma que el hombre tiene de sí mismo, aunque sea una respuesta que hoy se ve como metafísica y que ejecuta una tergiversación de la vida del

hombre, una debilidad y un error, todo ello a partir de Nietzsche. Así que en este panorama de asimilación clásica, el más clásico parece ser Andrada, a veces incluso más que los antiguos. Dentro del panorama de la espiritualidad y la búsqueda interior del hombre que nos encontramos en el Renacimiento, tanto las doctrinas clásicas aquí seguidas como el cristianismo son coherentes; manifestaciones que se cruzan según el talante o las circunstancias de los autores. Ambas vías difieren en su significado último, pero coinciden en esa búsqueda de sí mismo que se procura el hombre renacentista; y por ello ambas entran dentro de la impronta ideológica del período; pero dado que el cristianismo es una base más amplia, y que las doctrinas clásicas vienen asimiladas a él en la mayoría de las ocasiones, sorprende en Andrada la adecuación tan escueta y tan exacta a esas doctrinas clásicas, de las que es un espíritu afín absolutamente en su sentido de la vida mundano y de presente irreductible. Por eso Andrada aparece a la vez como reconocible en el ambiente cultural en que vivió y como originalísimo a pesar del fondo común que comparte, por la manera especial de darlo a la luz y de llevarlo a cabo. En él al mismo tiempo podemos captar cómo un autor pertenece a su tiempo, para tranquilidad de los que confían en los moldes históricos, y cómo hay un fondo (o una totalidad, según se mire) de algo irreductible e incluso radicalmente incomprensible, que yace siempre en lo más profundo y no puede ser ni oscuramente avistado, para tranquilidad de los que confían en la exclusividad del hombre como irreplicable e incasillable alma.

Por último y para acabar esta conclusión histórica me gustaría apuntar un tema de estudio que exigiría mucho más para su realización. Esa vivencia total del ser que parece es a lo que apunta Andrada (quizá también Epicuro), la vivencia de lo divino, se da como un flujo que genera el sujeto, que parte de él. Cómo es posible que el mismo sujeto no sea un obstáculo para la armonía del todo, cómo es posible que no arroje una sombra opaca sobre sí mismo que le impida verlo todo, que es justamente lo que sucede en toda la modernidad. ¿Es que esa consciencia del sujeto sólo se tiene a partir del romanticismo y por tanto sólo a partir del romanticismo quiere evitarse? Según Octavio Paz el yo es el componente irónico que rompe la analogía que se desea formar con el universo, es lo disonante, lo que oculta, lo que el poeta debe abandonar. Y huir de ese yo es el deseo que lleva al hombre moderno a huir del lenguaje, lo que quizá pueda verse como motor generador de las vanguardias, culminación del proceso de huida del lenguaje que se intenta desde el romanticismo y del que puede ser un espejo o crítica *Altazor*, de Huidobro. El lenguaje, y por tanto el lenguaje que crea el sujeto, y por tanto la misma actuación del sujeto son impotentes para autoculminarse, lo contrario de lo que hemos visto en Andrada. Esa incapacidad del lenguaje podemos notarla en muchos poetas del ámbito romántico, y dirige toda la evolución del pensamiento hasta nuestro siglo.

Si esto es así, ¿es que sólo lo experimentan los poetas en esa época del XIX-XX? Evidentemente algo similar, que no me atrevo a decir que sea lo mismo, es lo que han visto los místicos. San Juan explica que hay que eliminarse a uno mismo para unirse a Dios, que ni siquiera es posible acceder al deseo de la unión, pues el deseo ya es nuestro, ya somos nosotros; ¿cómo se puede acceder al «todo» diciendo sólo «algo»? El sujeto es un símbolo del decir «algo». El lenguaje también. Como lenguaje y como sujeto el hombre está circunscrito con la cifra de la finitud, ese es precisamente el límite que debe romper si quiere expandirse:

*«Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dexéme,
dexando mi cuidado
entre las azucenas olvidado»*

El lenguaje delimita y a lo que se desea acceder es a lo ilimitado. Fray Luis explica que la existencia atemporal de Dios consiste en el Verbo pronunciándose a sí mismo, y eso es el todo. En él el acto de ser es el acto de lenguaje absoluto, y a ese lenguaje privilegiado es al que se accede al llegar a Dios, mientras que el nuestro es un lenguaje caído⁴⁵, roto, imposibilitado para la reconciliación. Así, como Octavio Paz parece expresar, profundamente el yo tiende a la desaparición (imposible) mientras que algún lugar de la verdad de nosotros mismos hay un fingimiento que es lo que somos:

*«Y un yo, mi yo penúltimo
que solo pide olvido, sombra nada
final mentira que lo enciende y quema»⁴⁶.*

Para expandirnos absolutamene hay que perder los límites, difuminarse, es decir, morir y en ese momento callar verdaderamente. Pero los poetas escriben y tal lenguaje certifica la no desaparición de ese yo que sirve como separación constante de lo que queremos (y ese es el error, «queremos») alcanzar. Querer ser todo, comulgar, solo en ser sustraído. Como Fray Luis y sus amigos teólogos discutían, el alma solo puede hacer dos cosas: nada o abrirse, estar a la escucha. Pero desde luego no granjearse por sí misma la unión mística o la salvación, porque ¿cómo va a caber la divinidad donde está ella o cómo ella va a entrar como una esquirla de lo determinado en lo que no se determina? Si el problema es el sujeto, qué sucede precisamente en Andrada para quien, según hemos visto, la llegada al punto de la brillantez se da justo por un ejercicio del sujeto, por una conciencia de sí mismo, por lo que viene a ser la creación misma del sujeto, una construcción del yo aberrante y al mismo tiempo suprema. Lo que Andrada relata es la creación sin más del sujeto que relanza la realidad, un proceso que sólo puede darse tal y como Andrada lo certifica. Pero dado que su época no es ajena al problema del yo cognoscente, ¿qué sentido tiene en él? Aunque puede que todo sea cuestión de temperamento.

⁴⁵ El mito de la caída, del hombre arrojado del paraíso supone una de las claves de la modernidad, que impele al hombre hacia otra realidad. Tal mito se hunde en las formulaciones míticas de occidente, desde el Enkido del *Poema de Gilgamesh* o el Adán bíblico a otras formulaciones más próximas a nosotros y esenciales, como pueden ser el discurso de Aristófanes en *El Banquete* de Platón (189A - 193D), los pensamientos 131, 147 y 149 de Pascal o la *Storia del Genere Umano* de Leopardi, en sus *Operette morali*.

⁴⁶ Octavio Paz: *Libertad bajo palabra*, ed. Enrico Mario Santi (Madrid: Cátedra, 1990), p. 122.