

## ANGELUS SILESIUS Y LA MÍSTICA ESPAÑOLA

La influencia de la literatura española en la literatura alemana ha venido siendo un campo ameno de estudio e investigación. La obra de Tiemann<sup>1</sup> es la aportación más útil para tener una mirada de conjunto de los trazos que ha dejado la literatura española en la literatura alemana desde el Renacimiento hasta el Romanticismo. Si bien incompleto, es un estudio de gran mérito que con sentido crítico y un valioso fondo de documentación bibliográfica sobre las diversas versiones que ha conocido nuestra literatura en Alemania, va fijando su expansión en los géneros literarios y en las distintas épocas que se crean en la literatura alemana desde el Renacimiento hasta el Romanticismo. Recientemente el profesor Schramm ha resumido y ampliado la visión de conjunto de Tiemann sobre ese influjo, desde el Renacimiento hasta hoy<sup>2</sup>, en su aportación al diccionario de Filología que, dirigido por Wolfgang Stammer, está en curso de publicación. Para enriquecer esa visión de conjunto faltan estudios monográficos que vengan a cotejar ya sea en paralelismos textuales ya sea en concepciones temáticas, la entrada que tiene en una obra alemana la de un autor español. En ese campo uno de los terrenos bastante vírgenes es el de la influencia que ha ejercido la producción ascético-mística española de los siglos XVI y XVII. Ese vacío lo ha señalado ya Tiemann, a la par que asegura el libre camino que esa literatura ha hallado en Alemania<sup>3</sup>. Centra

<sup>1</sup> HERMANN TIEMANN, *Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik* (Hamburgo, 1936).

<sup>2</sup> EDMUND SCHRAMM, *Die Einwirkung der spanischen Literatur auf die Deutsche*, en «Deutsche Philologie im Aufriss», vol. 3 (1954), pp. 262-306.

<sup>3</sup> TIEMANN, op. cit., p. 80: «Die Zusammenhänge der Mystik im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts sind noch allzu wenig erforscht, als dass ich hier eine genügend gefestigte Darstellung geben könnte. Jedenfalls ist sicher, dass sie für das Zeitalter der Gegenreformation bezeichnend, eine gemeineuropäische Bewegung ist, die von Spanien bis nach Deutschland reicht. Gerade Spanien ist das Land das eine ungeheure Menge von mystisch-asketischen Werken hervorgebracht hat, und diese haben bald ihren Weg nach Deutschland gefunden».

el interés de ese influjo en la época del barroco-literario alemán, el siglo xvii, que venía a cerrar para muchos la producción de la literatura mística en Alemania. La gran figura en la poesía mística alemana del siglo xvii es Angelus Silesius, que sigue desconocido en la literatura española.

Hace más de medio siglo la obra y la persona de ese poeta del período barroco de la literatura alemana, Angelus Silesius<sup>4</sup>, volvió a recobrar un puesto de honor en el campo científico, literario y religioso<sup>5</sup>. Silesius, de familia protestante, terminados sus estudios de medicina y de derecho, se convirtió al catolicismo<sup>6</sup>. Su obra más importante, más discutida y estudiada, es el *Cherubinischer Wandersmann*, publicada en 1657<sup>7</sup>, que venía siendo considerada como la última obra mística de la literatura alemana<sup>8</sup>. La primera edición consta de cinco libros más un apéndice de diez sonetos, y la segunda, de seis libros. Tras largo silencio, que duró más de un siglo, los trabajos de Ellinger, con la edición del *Cherubinischer Wandersmann*<sup>9</sup> y de la otra obra importante de Silesius, *Heilige Seelenlust*<sup>10</sup>, coronados por la publicación de las obras completas acompañadas de una selección documental<sup>11</sup>, reavivaron el interés por la obra de ese

<sup>4</sup> Su nombre de familia es Johann Scheffler.

<sup>5</sup> El primer Catecismo católico nacional, que acaba de publicarse en Alemania, se sirve repetidas veces de los dísticos de Silesius.

<sup>6</sup> Nació en Breslau en 1624. Se convirtió al catolicismo en 1653 y murió en 1677.

<sup>7</sup> *El Peregrino Querubín*. La edición de 1657 no lleva aún ese título por el que es conocida la obra. Fué la segunda edición de 1675, a la que añadió el poeta el libro sexto y a la que puso ese título: *Johannis Angeli Silesii, Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluss-Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende, Glatz 1675*. [Se cita: ChW.]

<sup>8</sup> HENRI PLARD, *Angelus Silesius: Pèlerin Chérubinique-Cherubinischer Wandersmann* (París, 1946), p. 6, declara aún, refiriéndose a Silesius, que «ce jeune médecin silésien devait être le dernier des mystiques allemands». Sin embargo, Federico-Guillermo Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Tubinga, 1947), pp. 222-245, señala la producción mística del pietismo y del romanticismo alemán.

<sup>9</sup> JORGE ELLINGER, *Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, Geistreiche Sinn- und Schlussreime*. Abdruck der ersten Ausgabe von 1657. Mit Hinzufügung des sechsten Buches nach der zweiten Ausgabe von 1675 (Halle a. S. 1895), en «Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts», nn. 177-181, números 135-138.

<sup>10</sup> ANGELUS SILESIUS, *Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche 1657* (Halle a. S. 1901), en «Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts», nn. 177-181.

<sup>11</sup> ANGELUS SILESIUS, *Sämtliche poetische Werke und eine Auswahl seiner Streitschriften* (Berlín, 1923), 2 vols.

autor. Con la biografía del poeta, publicada unos años después, completó el mismo Ellinger su trabajo y contribuyó a proyectar también el interés sobre la persona de Silesius. Held ha publicado recientemente en tres volúmenes la tercera edición de las obras completas de Silesius<sup>12</sup>, que con los trazos biográficos y la introducción a cada una de las obras del poeta, junto con la aportación de algunos documentos nuevos, completan la obra de Ellinger. Una buena bibliografía permite constatar ese interés suscitado por las obras de Silesius<sup>13</sup>.

#### I. — LAS FUENTES ESPAÑOLAS DEL CHERUBINISCHER WANDERSMANN

En torno al *Cherubinischer Wandersmann* se planteó el problema de determinar las fuentes en que Silesius se inspiró para los dísticos de que se compone. Varios son los tratados místicos y los autores de que Silesius se muestra deudor en el Prólogo que acompaña a su obra. Junto a Tauler, Ruysbroeck<sup>14</sup>, Harphius y el autor de la *Theologia Deutsch*, reserva Silesius una mención especial para el jesuita Maximiliano Sandaeus<sup>15</sup>, autor de la *Theologia Mystica* y de la *Clavis Mystica*<sup>16</sup>. Ellinger en su valiosa introducción al *Cherubinischer Wandersmann* afrontó ya el problema de las fuentes y señaló el paralelismo con fuentes poco conocidas, como por ejemplo con Valentín Weigel, Jakob Böhme y sobre todo con el contemporáneo y compaisano de Silesius, Daniel von Czepko. Puso en claro el paralelismo de varios dísticos con la obra de Czepko, *Sexcenta Monodistica Sapientium*<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> J. L. HELD, *Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke* (München, 1949-1952), 3 vols. Me sirvo de esa edición.

<sup>13</sup> En HELD, *Sämtliche poetische Werke*, I, pp. 355-366, se halla bien ordenada la bibliografía de mayor relieve que se ha publicado. Debe añadirse la obra de Jean Baruzi *Création religieuse et Pensée contemplative*: I, *La Mystique Paulinienne et les données autobiographiques des Epîtres*; II, *Angelus Silesius* (París, 1951). Es la segunda parte la que está consagrada a los problemas psicológicos de Silesius y al *Cherubinischer Wandersmann*.

<sup>14</sup> Adopto la escritura de Wentzlaff-Eggebert, op. cit., para la discutida grafía del nombre de los místicos alemanes y flamencos.

<sup>15</sup> Sandaeus responde a la latinización del nombre Sand.

<sup>16</sup> «Und neben disen sonderlich zum Maximil. Sandaeo Societatis Jesu, welcher sich mit seiner *Theologia Mystica*, und dem clave, über die massen gegen die Liebhaber diser Göttlichen kunst verdienet hat.» HELD, I, 307.

<sup>17</sup> Cf. HELD, I, 156-162. Sigue a Ellinger y empleó el manuscrito de la Biblio-

Sin embargo la obra de Gies<sup>18</sup> es la que ha dedicado el estudio más completo a las fuentes. Ha puesto de manifiesto la dependencia de muchos de los dísticos del *Cherubinischer Wandersmann*, de la *Clavis Mystica*<sup>19</sup> de Sandaeus, que viene a ser un manojo de fuentes diversas. Esa obra formaba parte de la Biblioteca de Silesius y es la que más ha manejado el poeta. Se trata de un diccionario manual en el que vienen tratados, con mayor o menor extensión, los temas místicos ilustrados con numerosos textos entresacados de las obras de los grandes maestros de la vida mística. Tanto en la obra de Ellinger como en la de Gies aparece señalado el contacto de Silesius con la mística española, y esa idea del contacto de Silesius con las fuentes místicas españolas viene repetida por cuantos han dedicado un estudio al *Cherubinischer Wandersmann*. Eso se observa en los estudios de Orcibal<sup>20</sup>, de Plard<sup>21</sup>, de Peuckert<sup>22</sup> y de Baruzi, ya citado. Es cierto que el mismo Silesius declara en el Prólogo un contacto con la mística española carmelitana al aportar un texto de Tomás de Jesús<sup>23</sup> y otro de Nicolás de Jesús María<sup>24</sup>. Además bien conocido es el dístico del tercer libro en que viene citada santa

teca de Breslau, en donde se conservaban inéditos los *Sexcenta Monodistica Sapientium*.

<sup>18</sup> MARÍA-HILDBURGIS GIES, *Eine lateinische Quelle zum «Cherubinischer Wandersman» des Angelus Silesius* (Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der «Clavis pro theologia mystica» des Maximilian Sandäus), Breslau, 1929. [Se cita: *Eine lat. Quelle zum ChW.*]

<sup>19</sup> MAXIMILIANUS SANDAEUS, *Pro Theologia mystica Clavis, elucidarium onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum quibus Doctores mystici, tum veteres tum recentiores utuntur, ut proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum* (Colonia, 1640). [Se cita: CM.]

<sup>20</sup> JEAN ORCIBAL, *Sources étrangères du «Cherubinischer Wandersmann» 1657 d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius*, en «Revue Littérature comparée» 18 (1938) 494-506.

<sup>21</sup> HENRI PLARD, *Pèlerin Chérubinique-Cherubinischer Wandersmann* (Paris, 1946).

<sup>22</sup> WILL-ERICH PEUCKERT, *Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann* (Wiesbaden, 1948). Peuckert poco conoce, no obstante, la mística española, ya que en la introducción toma por místicos españoles a Blossio y a Barbanson.

<sup>23</sup> THOMAS A IESU, *Divinae Orationis sive a Deo infusae methodus, natura et gradus* (Coloniae, 1623), lib. 4, cap. 4, p. 330.

<sup>24</sup> NICOLAUS A IESU MARIA, *Phrasium Mysticae Theologicae V. P. F. Ioannis a Cruce Carmelitarum excalceatorum Parentis primi Elucidatio* (Coloniae 1639), lib. 2, cap. 16. En la edición que he tenido en manos (Coloniae, 1710), el texto está en p. 183. En la segunda edición del *Cherubinischer Wandersmann* (1675) hay en el prólogo una adición en la que se menciona la vida de Marina de Escobar, que escribió el P. La Puente. Puede ser, pues, una de las fuentes del libro sexto, que fué añadido cuando se efectuó la segunda edición.

Teresa<sup>25</sup>. Por otra parte, dos de las notas que acompañan de vez en cuando los dísticos confirman ese contacto de Silesius con las obras de los místicos españoles, y la misma polémica entablada en torno al origen del nombre de ANGELUS, que tomó Silesius cuando su conversión al catolicismo, lo apoya. Se discute la razón que movió a Silesius a tomar el nombre de ANGELUS en el bautismo recibido al pasar al catolicismo y bien sabido es que de las dos sentencias que siguen en pie una de ellas lo atribuye al contacto de Silesius con las obras del místico franciscano español Juan de los Ángeles<sup>26</sup>. La sentencia se basa en testimonios que remontan a la generación que siguió a Silesius<sup>27</sup>. Sea lo que fuere de la verdad de esa sentencia<sup>28</sup>, aporta un testimonio más de la tendencia a vincular la obra de Silesius con las fuentes místicas españolas. Eso es lo que ha movido<sup>29</sup> a abordar el problema con el fin de conocer, en lo posible, hasta dónde llegó el contacto de Silesius con la mística española y sobre todo qué parte tiene como fuente de inspiración de los epigramas del *Cherubinischer Wandersmann*. Como preliminar es preciso notar que ese contacto se ha hecho a través de las obras místicas españolas publicadas en latín o a través de las versiones al latín y al alemán de las obras publicadas en español. Silesius conocía perfectamente el latín.

En ese primer ensayo sobre la influencia de la mística española en el *Cherubinischer Wandersmann* me limito a recoger en la *Clavis Mystica* de Sandaeus, fuente indiscutible y la más ma-

<sup>25</sup> Theresa will sonst nichts als leiden oder sterben.

Warum? die Braut muss sich den Bräutigam so erwerben.

(Teresa no quiere otra cosa más que sufrir o morir.

¿Por qué? La esposa debe conquistarse así al Esposo. — ChW, III, 133.

<sup>26</sup> Cf. HELD, I, 38.

<sup>27</sup> En J. KASPAR WETZEL, *Himnopoegraphia* (Herrnstadt, 1719), p. 57, se lee: «Angelus (Johannes) ein mystischer Scribent, dessen eigener Name Johannes Scheffler heisst, ins mit einem andern Mystico, Johannes ab Angelis genannt, von welchem man in Spanischer Sprache ein Büchlein unter dem Titel: *Los Triunfos del amor*, das ist, der Liebes-Triumph, wie auch ein anders unter der frantzozischen Überschrift: *Jean des Anges sur le Cantique de Salomon*, oder über das Hohelied Salomonis, hat nicht zu confundiren». Cf. HELD, I, 127.

<sup>28</sup> Sobre ella he dedicado un pequeño estudio. Hasta ahora se apunta más bien un resultado negativo. Baruzi, op. cit., p. 106, n. 13, la ve ya «sans aucune preuve».

<sup>29</sup> Bajo las orientaciones del prof. Willi Flemming, conocido especialista del período barroco de la literatura alemana.

nejada por Silesius, los textos que pertenecen a los místicos españoles<sup>30</sup> y establecer un paralelismo con los dísticos del *Cherubinischer Wandersmann*. Sólo aisladamente y guiado por la misma «Clavis», acudo directamente a la fuente española. Una anotación manuscrita del mismo Silesius me sirve también de guía en un caso para la consulta directa de la fuente española. Sólo rozando aportaré algún testimonio de la *Theologia mystica*<sup>31</sup> de Sandaeus. Esa fuente es más rica que la *Clavis mystica* en textos místicos españoles y marca una etapa claramente distinta de la que presenta la *Clavis* en la producción, más bien de compilador, de Sandaeus. Los textos de los místicos españoles son mucho más abundantes que los de los místicos alemanes y neerlandeses. Raros son los textos de Eckhart, Tauler, Ruysbroeck y Seuse. El empleo de la *Theologia mystica*, pues, presupone una influencia más preponderante de la mística española. Es una fuente no estudiada. Ha sido bien manejada por Silesius<sup>32</sup> y fuente segura de dísticas. Será objeto de otro ensayo. Ciño, pues, el paralelismo a la CM y en sus temas al texto de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio y a los textos que corresponden a las obras de Álvarez de Paz. Ulteriores paralelismos con textos de La Puente, sobre todo en la vida del P. Baltasar Álvarez, vendrán a completar ese ensayo sobre el contacto de Silesius con la corriente de espiritualidad jesuítica española. También posteriores paralelismos mostrarán la dependencia de Silesius de la corriente carmelitana española.

<sup>30</sup> De un primer ensayo, inédito, sobre la parte que tenía la mística española en la *Clavis Mystica* tomó unas notas el profesor Schramm y, en atención que agradezco, lo hizo constar en su documentado estudio, ya citado. Cf. *Die Einwirkung der spanischen Literatur auf die Deutsche*, pp. 272-273, 282. Sin embargo, ese primer resultado debe rectificarse, ya que la parte española no alcanza la cuarta parte que viene allí señalada.

<sup>31</sup> MAXIMILIANUS SANDAEUS, *Theologia mystica seu Contemplatio divina Religiosorum a calumniis vindicata* (Maguncia, 1627). [Se cita: *Th. myst.*]

<sup>32</sup> Gies la ha manejado y eso le ha permitido establecer algún paralelismo. Cf. *Eine lat. Quelle zum ChW*, pp. 84, 98. Sin embargo, no la ha estudiado. Orcibal (*Sources étrangères*, p. 498, n. 4) dice que la *Theologia mystica* de Sandaeus es para Silesius «rarement la source immédiate de ses distiques. Ce que le montre, semble-t'il, c'est que dans sa *Clavis mystica* la *Theologia Mystica* n'est citée [en las anotaciones manuscritas de Silesius] que sept fois». Esa razón de Orcibal no vale, puesto que son varias las anotaciones que sin llevar la cita expresa de la *Theologia mystica* están entresacadas de ella. Las innumerables citas de la *Th. hyst.* en el texto de la CM han servido con frecuencia de guía a Silesius para acudir a ella.

Silesius estudió asiduamente<sup>33</sup> la *Clavis mystica* de Sandaeus y el *Jubilum Societatis Iesu seculare*, opúsculo que lleva anejo<sup>34</sup>. Interpuso en el texto entre página y página unas hojas blancas para completarlo con anotaciones personales. De esas hojas 102 fueron utilizadas ya llenándolas enteramente ya sólo en parte, llegando a 254 las anotaciones aportadas, que fueron tomadas de treinta y cinco autores místicos<sup>35</sup>. Eso confirma el carácter cosmopolita que se ha atribuído a Silesius en general y más particularmente hablando de las fuentes del *Cherubinischer Wandersmann*. Son escasas las anotaciones tomadas de místicos españoles<sup>36</sup>, pero hay varios temas en la *Clavis* formados exclusivamente con textos españoles<sup>37</sup>. Además, el opúsculo «Jubilum» forma en torno a la figura de san Ignacio un tejido de textos y elogios tomados en buena parte de nuestros místicos. Contiene también siete anotaciones de Silesius y de éstas una tomada de La Puente y otra, del P. Granada.

## II. — PARALELISMOS CON TEXTOS DE SAN IGNACIO Y DE ÁLVAREZ DE PAZ

### 1. San Ignacio

El contacto de Silesius con los jesuítas es bien conocido. Se ha sostenido incluso que Silesius entró en la Compañía y que murió en ella, pero Ellinger y Held<sup>38</sup> rechazan esa hipótesis. Held

<sup>33</sup> No se ha reducido a un simple fichero-guía como lo afirma Orcibal (op. cit., p. 503): «On ne peut pas donc dire que la *Clavis* ait exercé influence sur lui. C'était en réalité un fichier». De hecho ha sido para Silesius una fuente y un fichero-guía. Basten para probarlo los paralelismos establecidos por Gies.

<sup>34</sup> M. SANDAEUS, *Jubilum Societatis Iesu seculare ob Theologiam Mysticam a Fundatore suo Ignatio eiusque Sociis Primo conditae Societatis Seculo excultam et illustratam* (Colonia, 1640). [Se cita: *Jub. Soc. Iesu.*]

<sup>35</sup> Agradezco al profesor de la Sorbona, Orcibal, el haberme facilitado las fotocopias de esas anotaciones. Según una comunicación recibida de la Biblioteca de Breslau, esa *Clavis mystica* de Silesius y todo el fondo de su biblioteca particular han desaparecido.

<sup>36</sup> Son 4 las anotaciones tomadas del P. La Puente: 3, de Álvarez de Paz; 3, del P. Granada; 2, de Tomás de Jesús; 2, de Nicolás de Jesús María, y 2, de san Juan de la Cruz.

<sup>37</sup> *Amoris divini gradus*, *Amor proprius*, *Devotio*, *Excaecatio*, *Expoliatio*, *Nox*, *Privatio*, etc.

<sup>38</sup> HELD, I, pp. 45, 58-59.

reconoce sin embargo la influencia del jesuita P. J. Kedd<sup>39</sup> en el proceso de la conversión de Silesius al catolicismo. Casi inmediatamente después de su conversión publicó Kedd un escrito en el que hace constar que Silesius mismo había declarado que los escritos polémicos y doctrinales suyos (de Kedd), le movieron a la conversión<sup>40</sup>. Ese contacto, pues, ha llevado a Silesius a conocer bien a san Ignacio y el Libro de los Ejercicios en una de las versiones alemanas o latinas. Aquí ciño el paralelismo de los dísticos con el Libro de los Ejercicios a un texto que contiene la CM. Otro paralelismo muy verosímil con un texto que no está en la CM lo relego a una nota.

Die *Gleichheit*  
Der Heilige *nimmt es gleich*  
lässt ihm Gott liegen *krank*,  
Er saget ihm so *gern als für*  
*Gesundheit* Dank.

ChW, V, 227<sup>41</sup>.

Debemus *absque differentia* nos  
habere circa res creatas . . . ita  
ut (quod in nobis est) *non quae-*  
*ramus sanitatem magis quam*  
*aegritudinem* . . .

CM, *Indifferentia*, 246b<sup>42</sup>.

El tema del dístico es la indiferencia del espíritu frente a los medios diversos u opuestos que se ofrecen para conseguir un fin determinado. Silesius ha vertido por *Gleichheit* el vocablo latino *indifferentia*<sup>43</sup>, pero ha captado plenamente el sentido ascético

<sup>39</sup> Cf. Dict. Théologie catholique, vol. 8, col. 2332-2333.

<sup>40</sup> «Rediit non ita pridem Vratislaviae Silesorum inter alios ad Ecclesiae gremium eruditus et clarissimus vir Joannes Schefflerus, Medicinae doctor expertissimus, qui candide litteris ad me datis fatetur, se lectione meorum Polemicorum et cognitione causarum in iis solide fundatarum . . . perductum permotumque ut veritati catholicae sese associarit» (*Idea causarum fundatarum*, Ingolstadt, 1653). HELD, I, 37.

<sup>41</sup> La indiferencia:

Para el santo todo es indiferente: si Dios le deja enfermo le da gracias tan gustosamente como cuando goza de salud.—ChW, 227.

<sup>42</sup> «Es necesario hacernos indiferentes a todas las cosas criadas . . . en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad . . .» Obras completas de san Ignacio de Loyola (Madrid, 1952), Biblioteca de Autores Cristianos [BAC], p. 162.

<sup>43</sup> El sentido gramatical que establece Sandaeus para la palabra *Indifferentia* lo apareja como sinónimo a los vocablos *similitudo*, *affinitas* en CM, 245b. Quizás ese sentido haya movido a Silesius a emplear el vocablo «*Gleichheit*» para su versión al alemán, que hoy carece del sentido ascético y rinde el concepto de igualdad. Sin embargo, la identificación de *aequalitas* con *indifferentia* la ha visto Silesius en Eckhart en la anotación que aporta al tema *Resignatio*, estrechamente ligado al tema de *Indifferentia* (según lo señala ya el mismo Sandaeus), sirviéndose de la versión latina de Surius: «*Cuncta quae nobis evenire permittit, de illius manu aequaliter suscipere deberemus. Sane excellentissimum*

con que lo define Sandaeus<sup>44</sup> concretando el objeto de la indiferencia, es decir, señalando espíritu de indiferencia frente a la salud y a la enfermedad. Conocida es esa postura del alma de hacerse indiferente a la salud, a la enfermedad, a la riqueza, a la pobreza, al honor, al deshonor, etc., en el tema central del Principio y Fundamento con que empiezan los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Como de costumbre las exigencias del ritmo y de la rima obligan a aportar algún vocablo nuevo y alguna inversión del texto de la fuente. Según Silesius la indiferencia mueve a dar gracias a Dios, lo mismo por estar enfermo que por gozar de buena salud<sup>45</sup>.

*Armut und Reichthum*  
Der was er hat nict hat  
und alles schätzet gleich,  
Der ist im Reichthum arm,  
in Armut ist er reich.  
ChW, II, 56<sup>46</sup>.

Debemus *absque differentia*  
nos habere circa res creatas omnes . . . ita ut (quod in nobis est) non quaeramus sanitatem magis quam aegritudinem: *neque divitias paupertati . . . praeferamus.*

CM, *Indifferentia*, 246 b<sup>47</sup>.

et optimum foret, si quis *aequalitate* seu *indifferentia* ad tantam quietem et securitatem pertigisset, ut Deum in modis et rebus omnibus capere ipsoque in iisdem frui posset. M. Eccard apud Surius p. 670». Anotación en CM 312. Gies señala un paralelismo de ese texto con ChW, I, 38, 190; pero la versión alemana que da de *aequalitate* es impropia. El mismo título del dístico I, 38, «*Gleichschätzung macht Ruh*», dado el paralelismo que Gies establece, obliga a la versión de *aequalitate* por «*Gleichschätzung*» o «*Gleichheit*». El hecho de que Silesius aporte esa anotación en la que sobresale la idea de *aequalitas*, *indifferentia* se explica por el enlace que establece Sandaeus entre el tema «*Indifferentia*» y el de «*Resignatio*»: «*Mysticos accuratiores aliquid plus perfectionis considerare in indifferentia quam faciunt vulgo ascetae: unde illam subjungunt resignationi, et esse volunt quidpiam ea perfectius*» (CM, 246a). De ahí que el sentido de *Gleichheit* es doble en los dísticos de Silesius. El sentido de indiferencia aparece seguro en ChW, II, 28, y el sentido de igualdad en ChW, II, 119. En el dístico I, 125, es susceptible de ambos sentidos.

<sup>44</sup> «*Dispositio qua animus adfcitur, ut paratus sit, res inter se contrarias, sequi aut fugere, prout magis ad divinum obsequium iudicaverit expedire*», CM 246 a.

<sup>45</sup> «*Er saget ihm (Gott) so gern als für Gesundheit Dank*». La exigencia de la rima mueve a traducir por *danksagen* (dar gracias) la postura de indiferencia del alma frente a la enfermedad y a la salud.

<sup>46</sup> Pobreza y riqueza:

Aquel que lo que tiene no lo tiene y todo lo estima igual (a), ése es pobre en la riqueza, en la pobreza es rico. — ChW, II, 56.

(a) *Gleich* podría traducirse por indiferente, dado el paralelismo.

<sup>47</sup> La misma idea se repite en otro Ejercicio (el de la Segunda Semana): «*... No quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza*», *Ejercicios espiri-*

El paralelismo se apoya en el sentido exacto del dístico y en el hecho de hallarse el texto en la CM. El sentido exacto del dístico equivale al de indiferencia y viene dado por el verbo *gleichschätzen* y por la locución formada «alles schätzet gleich»<sup>48</sup>. Efectivamente, estimarlo todo igual viene a expresar que se tiene el alma indiferente ante todas las cosas, y al concretar la cosa sobre la que versa esa indiferencia habla de la pobreza y de la riqueza. Eso responde plenamente al método ignaciano y a la idea del Principio y Fundamento de los Ejercicios. El juego paradjico siempre tan grato a Silesius encuentra ahí tema propicio para fijar el sentido básico de la indiferencia, que tiene como fondo la plena libertad del espíritu<sup>49</sup>. La libertad es plena cuando el espíritu sabe permanecer pobre en la riqueza y rico en la pobreza. Silesius vuelve repetidas veces en otros dísticos a ese empleo simultáneo de los conceptos —pobreza y riqueza<sup>50</sup>—, con la tendencia, sin embargo, a acentuar en ellos el valor de la pobreza<sup>51</sup>. Ninguno de esos dísticos permite establecer como ése un paralelismo claro con la idea fundamental ignaciana<sup>52</sup>. Varias son las figuras e imágenes que emplea el opúsculo «Jubilum Societatis Iesu» para designar a san Ignacio. Una imagen del águila ha movido verosímilmente a Silesius, a componer un dístico. No

*tuales* [BAC], p. 191. La cita aducida que está en la CM corresponde a la Primera Semana de Ejercicios.

<sup>48</sup> El sentido de *gleichschätzen* sustantivado es sinónimo de «Gleichmut, Gleichheit», que significan indiferencia.

<sup>49</sup> En CM, 246b, se lee: «...absque differentia nos habere, circa res creatas omnes prout libertati arbitrii nostri permissum est, et non prohibitum».

<sup>50</sup> Cf. ChW, III, 139, 178; V, 157, 317.

<sup>51</sup> Sólo en ChW, III, 178, el de la riqueza, pero bien interpretado.

<sup>52</sup> Podría verse un remoto parentesco entre el dístico:

Die Armut ist am reichsten.

Die Armut ist ein Schatz, dem keine Schätze gleichen.

Der ärmste Mensch im Geist hat mehr als alle Reiche. — ChW, V, 80.

La pobreza es lo más rico.

La pobreza es un tesoro al que no iguala ningún otro tesoro.

El hombre más pobre en espíritu tiene más que todos los ricos.

y la idea de Ignacio en la Segunda Semana de Ejercicios: «... quiero más pobreza con Cristo pobre que riqueza», *Ejercicios espirituales* [BAC], p. 191. La postura de pobreza de espíritu es la de mayor riqueza, puesto que es, según Ignacio, la que supera aquella de la indiferencia—que está en el segundo grado de la humildad—, por estar en el tercer grado, que es el más perfecto de la humildad.

es un texto de Ignacio, pero sí su figura, fisonomía mística, que capta el interés del poeta.

Ein reines Herz schaut Gott  
Der Adler sieht getrost grad  
in die Sonn hinein  
Und du in ewgen Blitz, im  
Fall dein Herz ist rein.  
ChW, III, 99<sup>58</sup>.

. . . Quis, qualisve in Ignatio fuerit Amor, conijce vel ex proprio vocabulo quod auri igne summam germanitatem habet ut Ignatius idem paene sit ac Igne natus, aut ab igne satus . . . Vere Te Aquilam apello, qua mysticum, Ignati . . . Cunctarum quippe avium visum Aquilae acies superat ita ut solis radius fixos in se eius oculos, nulla lucis suae coruscatione reverberans claudat<sup>55</sup>.

Jub. Sec. Lesu, 29-30.

Uno de los nombres que Sandaeus aplica a Ignacio es ese de águila. «Verdaderamente, Ignacio, a ti te llamo águila como místico . . . » y eso inmediatamente después de haberle aplicado la noción de amor transformante<sup>56</sup>. Ese amor viene llamado fuego. En torno a la palabra latina de fuego *ignis* y el nombre de Ignacio establece un juego etimológico, del que saca la conclusión de que Ignacio está saciado de fuego o nacido con (en) fuego. Siempre con la idea de que la voz *ignis* debe ser tomada en sentido místico y designa Amor<sup>57</sup>. Ese amor es el que transforma a Ignacio y le eleva a la cumbre de la contemplación semejante al

<sup>58</sup> Un corazón puro contempla a Dios.

El águila mira el sol sin miedo, cara a cara,

y tú el esplendor eterno, en el caso de que tu corazón esté puro.—ChW, III, 99.

<sup>54</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moral*, lib. 31, cap. 19. Ese texto está ya en CM, 5a, pero el paralelismo encaja mejor con esa glosa de Sandaeus. El paralelismo de ChW, II, 171, con Álvarez de Paz, señalado por Gies (*Eine lat. Quelle zum ChW*, p. 49), puede establecerse de un modo semejante con ese texto.

<sup>55</sup> En CM, 5a, se lee también: «. . . Cunctarum quippe avium visum Aquilae acies superat ita ut solis radius fixos in se ejus oculos nulla lucis suae coruscatione reverberans claudat. Ad praeceptum ergo Dei elevatur Aquila, dum iussionibus divinis obtemperans in supernis suspenditur fidelium vita. Quae et in arduis nidum ponere dicitur, quia desideria terrena despiciens, spe jam de caelestibus nutritur». Eso al describir en «Praeambula» las «Variae sunt imagines, seu symbola hominis mystici».

<sup>56</sup> «Hanc autem transformationem in officina Unionis operatur ignis ille qui dicitur Amor . . . » (*Jub. Soc. Iesu*, 28).

<sup>57</sup> «Quis qualisne in Ignatio fuerit amor, conijce vel ex proprio vocabulo, quod cum igne summam germanitatem habet, ut Ignatius idem pene sit, ac

águila que elevada a la mayor altura contempla el sol con los ojos fijos. Las anotaciones aportadas por Silesius ahí<sup>58</sup> abogan por la máxima probabilidad del paralelismo.

## 2. Álvarez de Paz

Son numerosos los temas de la *Clavis mystica* en los que entra Álvarez de Paz. Aquí centramos el interés en tres temas, *Amor*, *Resignatio*, *Somnus*. En el tema del Amor, tratado muy extensamente en la CM, Álvarez de Paz ocupa un primer puesto<sup>59</sup>. Sandaeus copia literalmente de Álvarez de Paz<sup>60</sup>, un tema de la CM sobre los grados del amor, que ha interesado particularmente a Silesius<sup>61</sup>. Ese tema, pues, se presta a establecer algún paralelismo con los dísticos que tratan de las diversas formas o grados del amor místico. Sigue el tema *Resignatio* de la *Clavis* con la idea muy característica y propia de Álvarez de Paz que considera el supremo grado de perfección aquella resignación que, sin perder la amistad de Dios, anhela la condenación del cuerpo y del alma en el infierno, movido por el amor de Dios, si ello estuviera en su voluntad. Y por último el tema de *Somnus* que también ha interesado a Silesius, puesto que en él ha aportado una anotación que remite directamente a Álvarez de Paz. A esos tres temas limitamos en este ensayo el paralelismo entre los dísticos del *Cherubinischer Wandersmann* y Álvarez de Paz.

... ..

El tema del amor, del amor que en los arranques místicos halla correspondencia en los arrebatos del amor divino, es un tema preferido de Silesius. A lo largo del *Cherubinischer Wandersmann* aparece sin cesar la idea del amor representada con riqueza de imágenes. El predominio del vocabulario «Liebe» y

*Ignis satus, aut ab igne natus. Sed ignem concipe Mysticum ... dicitur Ignis Amor» (Jub. Soc. Iesu, 29).*

<sup>58</sup> Hay una anotación de «B. Cattarine Genevensis cap. 22 vitae suae» que se extiende a los tres folios añadidos a las págs. 28, 29 y 30.

<sup>59</sup> CM, 54a-61a.

<sup>60</sup> ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis sive studio orationis libri quinque* (Lyon, 1623), t. III, lib. 5, p. 2, c. 5: col. 1350-1356.

<sup>61</sup> Hay una anotación puesta en CM, 60, como complemento al último grado del amor, que trata del «Amor Defectum afferens».

«lieben» en los epigramas del *Cherubinischer Wandersmann* ha sido observado con frecuencia <sup>62</sup>. Gies no ha dedicado la parte bien merecida a ese tema del amor. Dada la gran influencia de Ruysbroeck que señalan las numerosas anotaciones que, tomadas de él, aportó Silesius a la CM, en número de 103; y dados los paralelismos, aunque demasiado escasos, que Gies ha establecido entre Ruysbroeck y el tema del amor de la CM, podemos considerar a Ruysbroeck como una de las fuentes más ricas que en ese tema ha empleado Silesius. Es cierto que en el temario de las obras de Ruysbroeck viene a ser el amor la «regla de oro» <sup>63</sup> por medio de la cual, en lenguaje de Silesius, todo se puede alcanzar. Ahora bien, en el temario del amor de la Clavis y en los paralelismos que señala Gies junto a Ruysbroeck está Álvarez de Paz.

Nichts *süsses* in der Welt  
Wer etwas in der Welt  
mag *süss* und *lieblich* nennen:  
Der muss die *Süssigkeit*,  
die Gott ist, noch nicht kennen.  
ChW, I, 117.

Nichts ist *süsser* als *Liebe*  
Es ist doch keine Lust  
und keine Seligkeit  
Die übertreffen kann  
der *Liebe Süssigkeit*.  
ChW, IV, 141 <sup>65</sup>.

*Amor dulcis*. Quo anima in  
conspetu Domini prae accepta  
suavitate liquefescit. Quo illi dul-  
cescit Deus ad eum modum, quo  
in vel cibus suavissimus pala-  
tum carnis inescat. Hic amor ita  
animam allicit, ut comparatione  
eius omnia mundi delectabilia  
contemnat . . . <sup>64</sup>.

CM, *Amor dulcis*, 54b: Álvarez de  
Paz, t. 3, l. 5, p. 2, c. 5: col. 1350.

La idea de los dísticos es la misma que da la fuente, en su contexto, al tratar del amor dulce de Dios. Cuando se conoce

<sup>62</sup> G. S., *Dal misticismo poetico dello Spee a quello del Silesio*, «Civiltà cattolica» (1950, II) 169: «*Liebe* e *lieben* già nel Pellegrino Cherubico, sono le parole luminose continuamente ricorrenti e tutta l'opera è come immersa nel loro splendore . . . Questo mistico amore costituisce dunque la unica remota sorgente dell'arte del Silesio».

<sup>63</sup> ChW, V, 312. Cf. Gies, *Eine lat. Quelle zum ChW*, 93-94.

<sup>64</sup> El paralelismo establecido por Gies (op. cit., 58) con CM, *Gustus*, 225, no reposa sobre los dos conceptos básicos del dístico — amor y dulzura — experimentado con Dios o con el mundo.

<sup>65</sup> Nada dulce en el mundo.

Aquel que puede llamar algo dulce y amable en el mundo,  
ése no debe conocer aún la dulzura que es Dios. — ChW, I, 117.

Nada más dulce que el amor.

No hay ciertamente ninguna alegría y ninguna felicidad  
que pueda superar la dulzura del amor. — ChW, IV, 141.

la dulzura de ese amor todo lo del mundo se tiene como despreciable, ya que su atractivo en nada puede compararse con esa dulzura del amor de Dios. Silesius tergiversa el orden en el dístico. Aquél que conoce algo dulce y amable en el mundo no conoce la dulzura del amor de Dios<sup>66</sup>. El tercer apartado del texto de Alvarez de Paz aproxima el paralelismo con el segundo dístico<sup>67</sup>. El hecho de que en el dístico siguiente<sup>68</sup> se trate del amor y del temor de Dios en forma comparativa del efecto que ambos producen, aboga por la idea de que Silesius, sin nombrar a Dios en el dístico, pretende exponer su idea sobre la dulzura del amor de Dios.

<p>Wer von der <i>Liebe Gottes</i>  <i>Die Seel, die nichts als Gott</i>  <i>gedenkt zu allen Stunden,</i>          Die ist von seiner <i>Lieb bestricket</i>          und gebunden.          ChW, V, 265<sup>69</sup>.</p>	<p>[gebunden] <i>Amor . . . tunc ligat animam,</i>          quando eam <i>diebus ac noctibus</i>  <i>Deum solum cogitare et eo per-</i>  <i>petuo amore inhaerere compell-</i>  <i>lit . . . et in illis (in rebus quae</i>  <i>Deus non sunt) Dei memoriam,</i>  <i>et amoris affectum quibus ligata</i>  <i>et compedita est non deponit.</i></p>
---	---

CM, *Amor ligans*, 59b: Alvarez de Paz, t. 3, l. 5, p. 2, c. 5: col. 1356.

El pensamiento del dístico revela y refleja, en paralelismo

<sup>66</sup> En los dísticos IV, 142; V, 319, vuelve la idea de lo dulce que es Dios cuando se gusta por amor, pero el paralelismo es menos aproximado.

<sup>67</sup> El tema de la CM, *amor dulcis*, concluye con una idea que permite señalar un cierto paralelismo con otro dístico:

<p>Der weltlichen und göttlichen <i>Liebe Natur</i>          Die Weltlieb hat die Art,          dass sie sich abwärts neigt,          Der göttlichen <i>Natur ist,</i>          dass sie aufwärts steigt.          ChW, V, 238.</p>	<p><i>Amor a dulcedine incipit,</i>  <i>ut victa fallaci mundi</i>  <i>suavitate mens ad altiora</i>  <i>ascendere possit.</i></p>
---	--

En la edición de Ellinger se da la lectura de *auswerts* en el segundo hemistiquio, pero la lectura de Held, aquí transcrita, responde mejor al contexto de todo el dístico. De donde el paralelismo básico:

aufwärts steigen — ad altiora ascendere.

<sup>68</sup> Plard traduce la palabra *Süssigkeit* de los dísticos IV, 141, 142, de dos maneras distintas. En el dístico 141 viene traducida por *douceur*, y en el 142, por *suavité*. Esa doble versión del vocablo *Süssigkeit* no se aparta del sentido de la fuente que estudiamos, ya que dos veces emplea de una manera casi sinónima las palabras *dulcedo* y *suavitas*.

<sup>69</sup> Quien está ligado por el amor de Dios.  
 El alma que no piensa más que en Dios en todas horas,  
 está ligada y embelesada por su amor.—ChW, V, 265.

perfecto, la idea de la fuente que lo inspira <sup>70</sup>. ¿Cuál es el amor «zu allen Stunden» piensa sólo en Dios «gedenkt nichts als Gott» que liga el alma? Ese amor lo posee el alma que día y noche ya que forzada a permanecer adherida por un amor perenne <sup>71</sup> queda atada y encadenada «die ist von seiner Lieb bestricket und gebunden». El sentido exacto del segundo hemistiquio viene plenamente alumbrado por el contexto que sigue inmediatamente, ya que acentúa el enlace indefectible <sup>72</sup> y establece una correlación constante entre el conocer y el amar a Dios, pero prevaleciendo siempre la fuerza y el enlace del amor.

*Arznei der Krankenliebe*  
Ein Herz, das krank vor Lieb,  
wird eher nicht gesund,  
Bis es Gott ganz und gar  
durchstoehen und verwundt.  
ChW, IV, 170 <sup>73</sup>.

Hoc morbo salutari (Amor languidum faciens) Sponsa laborabat et affectioni suae *remedium* postulabat, dicens . . . Adjuro vos filiae Ierusalem, si inveneritis Dilectum meum, ut nuntietis ei, quia *amore langueo* (Cant., V, 8) . . .

CM., *Amor languidus*, 59 a: Álvarez de Paz, t.3, l.5, p.2, c.5: col. 1351.

Amor *vulnerans* est, qui cor viri contemplantis iaculo dilectionis transfigit . . . Sponsa dicit: Invenerunt me custodes qui circumcumeunt civitatem; *percusserunt me et vulneraverunt me* (Cant. V 2) <sup>74</sup>.

CM., *Amor vulnerans*, 58b: Álvarez de Paz, loc. cit.: col. 1350.

La idea del amor que enferma el corazón del amante queda extensamente expuesta en el tema *Amor languidum faciens* que

<sup>70</sup> Cf. GIES, op. cit., 95-96: «Die Liebe bindet die Seele, indem sie diese zwingt, tag und nacht nur an Gott zu denken und ihm in ewiger Liebe anzuhängen».

<sup>71</sup> «... Perpetuo amore inhaerere compellit . . . ligata et compedita est.»

<sup>72</sup> «... Non, inquam, deponit, quia a Deo averti recordatione non sinitur, quia charitatis nexibus alligatur.»

<sup>73</sup> Medicina del amor enfermizo.

Un corazón enfermo de amor no curará hasta que Dios lo haya herido y atravesado enteramente. — ChW, IV, 170.

<sup>74</sup> Cf. GIES, op. cit., 95. Da esta traducción de la primera parte de ese segundo texto: «Die Liebe ist verwundend, die das Herz des beschaulichen Mannes mit dem Liebesfeil durchbohrt».

Sandaeus toma textualmente de Álvarez de Paz. Casi inmediatamente precede el tema *Amor vulnerans*. Esa coincidencia rinde muy verosímil la inspiración del dístico, sobre todo notando en ambos temas los textos del Cantar de los Cantares con que Álvarez entreteje esos dos aspectos del amor, el que enferma el corazón y el que hiere y atraviesa el corazón <sup>75</sup>.

El tema del amor a Dios en su último grado expone la idea de cómo dilata el corazón del hombre. Con eso pone Álvarez de Paz el colofón a ese largo temario de los diez grados del amor a Dios que Sandaeus ha copiado literalmente en la CM.

*Was die Seele erweitert  
Was macht des Menschen Herz  
und seine Seele weit?  
Die Liebe Gottes gibt ihm  
die Beschaffenheit.*  
IV, 148.

*Ipsa [dilectio Dei] est quae cor  
amantis dilatata, appetitum ex-  
pandit, mentis sinum extendit,  
habitaeculum cordis nostri ampli-  
ficat, ut capere queat immen-  
sum . . .* <sup>76</sup>

CM, *Amor defectum afferens*, 60a:  
Álvarez de Paz, t. 3, l. 5, p. 2, c. 5:  
col. 1356.

El texto pertenece a Dionysius Richelius (lib. 3. de contemplatione) que Álvarez de Paz aporta en ese temario del Amor. Esa dilatación del corazón y del seno del alma viene obrada por el amor según el principio con que Álvarez de Paz introduce el tema: «Animae huic amori subjectae . . . quo magis diligit, eo magis sitit». Ese amor de Dios lleva el alma al supremo grado de la contemplación <sup>77</sup>. La anotación que Silesius ha aportado a ese temario del Amor <sup>78</sup> muestra el interés que ha sentido por él.

Varios son los dísticos en que Silesius se enfrenta con la atrevida idea de considerar la resignación al infierno como expresión máxima de perfección y por tanto de felicidad. Esa idea aparece sobre todo en el primer libro del ChW. La osadía que envuelve el tema ha movido seguramente a Silesius a aportar unas notas

<sup>75</sup> Esa idea de la herida del amor expresada por la lanza que atreviese el corazón cobra fuerza en las expresiones de Teresa. Ella inspiró la figura de Teresa, de Bernini, el maestro del barroco italiano, en la que Teresa yace recostada, herida por la lanza del amor que le proyecta un ángel, el Serafín, personificación angélica del amor.

<sup>76</sup> Cf. GIES, op. cit., 96.

<sup>77</sup> «Ad hunc amorem tendit perfecta contemplatio» (CM, 60b).

<sup>78</sup> Anotación a CM, *Amor*, 60: «De hoc gradu ita scribit Richardus . . .».

explicativas al pie de algunos de esos dísticos y esas notas enlazan directamente con la idea de resignación expuesta por algunos autores místicos. El tema de la Clavis — resignatio (resignare) — viene claramente indicado por una de esas notas. Ese enlace con el tema de resignación presta gran ayuda para interpretar y desentrañar el sentido siempre intrincado de esos dísticos.

Der *allerseligste* Tod  
Kein Tod ist seliger als  
in dem Herren sterben  
Und um das ewge Gut  
mit Leib und Seel verderben \*  
I, 28.

\* i. e. Umb Gottes willen auch Leib und Seel ins äuserste verderben hingeben: Wie Moses und Paulus sich erbotten und vil andere Heiligen <sup>79</sup>.

Resignatio autem talis semper est cum voluntate conditionata perpetiendi, si Deus ita statueret: si ad ipsius gloriam faceret: si absque propria culpa fieret. Consule Cordubam in Quaestionario l. I. P. 28 Interpretes Scripturae Exodi 32 agentes de Mose fiducialiter Deo dicente pro populo: aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti. Et ad Romanos 9. Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem. Alvarez de Paz, qui hanc *Resignationem ad Infernum*, salva Dei amicitia, ita commendat, ut certum habeat, *perfectissimam cum Deo unionem, et altissimam perfectionem* ea contineri.

CM, 315b, *Resignatio*: Alvarez de Paz, t. 3, l. 4, p. 3, c. 12: col. 1161. V, 248.

Gies ha señalado ya ese paralelismo <sup>80</sup>. La nota que pone Silesius al pie del dístico es la que enlaza directamente con el

<sup>79</sup> La muerte más dichosa.

No hay muerte más dichosa que la de morir en Dios y perecer cuerpo y alma por el eterno Bien\*. — ChW, I, 28.

\* i. e. (es decir) entregarse a la perdición externa, cuerpo y alma, por amor de Dios, tal como se prestaron Moisés y Pablo y otros muchos santos.

<sup>80</sup> *Eine lat. Quelle zum ChW*, p. 30. Es de notar que a la versión alemana que da de los textos escriturísticos y de la nota sobre Alvarez de Paz precede una observación en la que *Resignatio* viene traducida por *Gelassenheit*. Para la versión al castellano me atiendo traducción y no a la de Plard (*Le Pèlerin Chérubinique* . . . , p. 67), que traduce por *Abandon*.

tema *Resignatio* de la CM, ya que la idea de resignación a las penas del infierno, que aquí significa la entrega total<sup>81</sup> a la voluntad de Dios y como última consecuencia entrega total motivada por el amor de Dios, viene tratada y expuesta en ese tema de la CM con textos de Blossius, Tauler y Ruysbroeck. Silesius hace constar en la nota el ejemplo de la entrega que hicieron Moisés y Pablo. Ese ejemplo viene citado en la CM. inmediatamente antes del resumen que da del texto de Álvarez de Paz sobre la resignación al infierno. Esa relación directa con la idea de *resignatio* perfecta en sentido místico viene confirmada por la nota que Silesius ha puesto al dístico I, 31<sup>82</sup>, en el cual se repite la idea de un morir perpetuo en un sentido de resignación a la condenación eterna. Además, que Silesius se ha dedicado a ese tema lo prueban las anotaciones con que lo completó<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> El dístico I, 39, acentúa la perfección de esa entrega, de esa «*resignatio*» al infierno señalando la imperfección:

Die Unvollkommne Gelassenheit.  
Wer in der Hölle nicht kann ohne Hölle leben,  
Der hat sich noch nicht ganz dem Höchsten übergeben.

La resignación imperfecta.  
Aquel que en el infierno no puede vivir sin infierno,  
ése no se ha entregado aún enteramente al Altísimo.

En todo el tema de «*resignatio ad inferum*» (CM, 315a-316a), Álvarez de Paz es el que hace resaltar el aspecto de perfección de esa «*resignatio*». En ese estado de perfecta unión y de la mayor perfección, viviendo en el mismo infierno, no se puede experimentar el penar en el infierno, ya que «eso es vivir en el infierno sin infierno». Aquel, pues, que no puede vivir en el infierno sin experimentar algo de la pena, ése no posee la resignación perfecta.

<sup>82</sup> Das immerwährende Sterben.  
Ich sterb und lebe Gott: will ich ihm ewig leben,  
So muss ich ewig für ihn den Geist aufgeben \*.  
\* mystice i. e. Resignare.

El morir perpetuo.  
Yo muero y vivo por Dios: quiero vivir eternamente por Él,  
Debo entregar el alma eternamente, también por Él.

Dentro del tema *resignare, resignatio*, sólo en CM, 319b, se halla un texto de Blossius, *Lib. iust. spir.*, c. 2, § 1, n. 2, en el que se describe la «*resignatio*» que permite establecer un cierto paralelismo: «Neque in tempore neque in aeternitate aliquid suum quaerat. Sed omni proprietate reiecta, se prorsus seipso spoliat, privetque et sibi rebusque omnibus ita moriatur, ac si numquam creatus fuisset». Ese despojarse de sí, privarse de sí y de todo, responde a la idea *den Geist aufgeben*. Terminada esa cita de Blossius se lee: «*Praeclarum hunc resignationis modum laudat et explicat Ludovicus de Ponte, in Cantica, lib. 2, cap. 17, § 3*». ¿Habría Silesius consultado esa cita? Silesius conoce y ha leído *La Puente* a través de otras citas. Cf. la nota en ChW, I, 240.

<sup>83</sup> CM, 312: «M. Eccard ap. Sur., p. 670»; CM, 318: «De resignac. Ioannis Leo-

Interesado por el tema de *somnus* y *sopor*, que muy brevemente expone la CM, Silesius aporta una anotación en la que remite directamente a Álvarez de Paz<sup>84</sup>, señalando que en él se hallan las dos citas de san Buenaventura y de Ricardo de S. Víctor que aduce la CM. Silesius guiado por la cita de la *Th. myst.* de Sandaeus con que termina la CM cada uno de los dos temas *somnus*, *sopor*<sup>85</sup>, llega al tema *Somnus mysticus* que Sandaeus forma en la *Th. myst.* copiando, en gran parte textualmente<sup>86</sup>, a Álvarez de Paz. Al constatar Silesius, por la cita marginal que hay en la *Th. myst.*, que el tema está entresacado de Álvarez de Paz, ha recurrido directamente a él ya que sólo así se explica el texto y el carácter de la anotación manuscrita que pone al margen. En ella dice que ambos textos, el de S. Buenaventura y el de Ricardo, se encuentran en Álvarez de Paz. Además cita el título exacto con que Álvarez de Paz encabeza el tema — *spiritualis somnus* — y que no viene dado en la *Th. myst.*<sup>87</sup>. De esa fuente común Álvarez de Paz y *Th. myst.*, surge el dístico sobre las tres clases de sueño<sup>88</sup>.

Dreierlei Schlaf  
Der Schlaf ist dreierlei:  
der Sünder schläft im Tod,  
Der Müd in der Natur  
und der Verliebt in Gott<sup>89</sup>.  
V, 248.

Quisquis enim in peccatum incidit dormit . . . Secundus somnus sit socordiae, natus ex taedium rerum caelestium, ac spiritualium . . . taedium quod obrepere solet spiritualibus rebus vacanti,

nis». Si bien el tipo de caligrafía aboga por un período posterior de la vida de Silesius y quita algo de fuerza a la prueba de esas anotaciones, Gies (op. cit., páginas 28-33) ha establecido varios paralelismos.

<sup>84</sup> «Vide utrumque locum ap. Alvarez de Paz, t. 3, l. 5, p. 3, c. 7, de somno spirituali». Anotación en *Sopor*, CM, 330a.

<sup>85</sup> CM, 329a-330a.

<sup>86</sup> Así lo prueba el paralelismo establecido entre *Th. myst.*, 537-546 (*Somnus Mysticus*) y Álvarez de Paz, III, col. 1419-1423 (*Spiritualis somnus*). Algunas ideas están también en el tema «De taedio orationis et somno», col. 516-523.

<sup>87</sup> El hecho de que la anotación indique incluso la parte 3 (del libro 5) y el título del tema «de somno spirituali», lo cual no está indicado en la *Th. myst.*, en la cita que aporta de Álvarez de Paz, aboga por la consulta directa de Álvarez. Allí descubrió Silesius el texto de las dos citas de Buenaventura y Ricardo de S. Víctor.

<sup>88</sup> Para el paralelismo me sirvo de *Th. myst.*, 541-543, y Álvarez de Paz, III, col. 1420, 1422-1423.

<sup>89</sup> Tres clases de sueño.

El sueño es de tres clases: el pecador duerme en la muerte;

El que está cansado, en la naturaleza, y el enamorado, en Dios.—ChW, V, 248.

Para interpretar rectamente el sentido de *Natur* hay que atenerse al con-

ob molestiam laboremque, quae est in contemplationis continuatione . . . Quartus<sup>90</sup> gloriae quo *obdormivit justus in Domino*. D. Gregorius libr. 5. Moral. capit. 22. Triplicem somnum ex S.Sra. elicit<sup>91</sup>.

Tarea difícil es fijar con entera seguridad la dependencia que media en los paralelismos establecidos, conociendo el cosmopolitismo de Silesius, la cantidad de obras místicas que constituyeron su biblioteca particular y la mutua dependencia que media también entre las diversas fuentes que estudió o consultó Silesius. Una misma idea y envuelta con ropaje semejante ha pasado de obra en obra. Sin embargo, no nos hemos movido del campo que sabemos muy pisado por Silesius. En el caso en que se presenten paralelismos comunes con diversas fuentes no será fácil a veces determinar hasta qué punto podrá fijarse la dependencia de una u otra fuente. Quedará patente el paralelismo cuando podemos dar a la fuente el título de exclusiva. Tal es el caso del tema de la indiferencia. Para poner una base firme al paralelismo hemos tratado de unas fuentes manejadas con seguridad y de una manera asidua por Silesius. Y aun en esas fuentes hemos seleccionado los temas que más interesaron al poeta.

JAIME TARRACÓ

texto que acompaña la descripción del segundo sueño. Se habla de aquel que está cansado de mantener la tensión que exige el ejercicio de la virtud y de la contemplación: «Somnus homini infestus, qui animam dormire facit». En ese cansancio vencen los sentidos, la naturaleza, a causa de los esfuerzos — *molestiam laboremque* — que exige mantener la contemplación. Esa idea viene desarrollada extensamente en el tema «De taedio orationis et somno».

SAND., *Th. myst.*, 541, 542, 543. El empleo de *Verliebt* puede estar tomado de san Gregorio, que se sirve de la Escritura, y que Álvarez de Paz señala: «Somno quoque calcatis carnis desideriis vitae quies figuratur, sicut Sponsae voce in Canticis canticorum dicitur. Ego dormo, et cor meum vigilat...».

<sup>90</sup> SAND., *Th. Myst.*, 541 (nota marginal). Habla de *quadruplex somnus*, pero de hecho sólo explica tres clases de sueño, relegando el «*tertius somnus . . . de quo actum*».

<sup>91</sup> El texto escogido es el que mejor corresponde al paralelismo.