

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVI

Fas. 2-3



MAYO-DICIEMBRE
1991

SUMARIO

1. ARTÍCULOS

LUIS, P. de, <i>Dos "Confesiones": las del Beato Alonso Orozco y las de San Agustín</i>	203
NATAL ÁLVAREZ, D., <i>La mística agustiniana del amor en el Beato Alonso de Orozco</i>	231
DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., <i>Alonso de Orozco teólogo-cantor de las gracias de María</i>	277
CRESPO ZUMEL, A., <i>La oración en el Beato Alonso de Orozco</i>	321
ALONSO C., <i>Agustinos en el proceso de beatificación del Beato Alonso de Orozco</i>	355
APARICIO LÓPEZ, T., <i>Valladolid, el Beato Alonso de Orozco y el Convento de San Agustín</i>	387

2. TEXTOS Y GLOSAS

MARTÍNEZ, G., <i>Las, Tres vías. Dos manuscritos inéditos del Bto. Alonso de Orozco</i>	439
CAMPO DEL POZO, F., <i>El Príncipe cristiano del Bto. Alonso de Orozco</i>	467
CASADO PRIETO, F., <i>El espíritu de la Regla de San Agustín en la exposición de la misma del Bto. Alonso de Orozco</i>	505

4. LIBROS	519
5. ÍNDICE GENERAL	573

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVI

Fas. 2-3



MAYO-DICIEMBRE
1991

SUMARIO

1. ARTÍCULOS

LUIS, P. de, <i>Dos "Confesiones": las del Beato Alonso Orozco y las de San Agustín</i>	203
NATAL ÁLVAREZ, D., <i>La mística agustiniana del amor en el Beato Alonso de Orozco</i>	231
DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., <i>Alonso de Orozco teólogo-cantor de las gracias de María</i>	277
CRESPO ZUMEL, A., <i>La oración en el Beato Alonso de Orozco</i>	321
ALONSO C., <i>Agustinos en el proceso de beatificación del Beato Alonso de Orozco</i>	355
APARICIO LÓPEZ, T., <i>Valladolid, el Beato Alonso de Orozco y el Convento de San Agustín</i>	387

2. TEXTOS Y GLOSAS

MARTÍNEZ, G., <i>Las, Tres vías. Dos manuscritos inéditos del Bto. Alonso de Orozco</i>	439
CAMPO DEL POZO, F., <i>El Príncipe cristiano del Bto. Alonso de Orozco</i>	467
CASADO PRIETO, F., <i>El espíritu de la Regla de San Agustín en la exposición de la misma del Bto. Alonso de Orozco</i>	505

4. LIBROS	519
5. ÍNDICE GENERAL	573

DIRECTOR: Pío de Luis

SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea

ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniانو

Paseo de Filipinos, 7

Telfs. 30 68 00 y 30 69 00

47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 3.500 ptas.

Extranjero: 35\$ USA.

Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966

ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino

Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07

49080 Zamora, 1990

Dos “Confesiones”: Las del beato Orozco y las de san Agustín

El género literario de las *Confesiones* tiene a San Agustín por creador. Su obra significó una novedad por el título en sí mismo, desconocido hasta entonces; por su forma, en cuanto concebida como plegaria, y por su contenido como autobiografía y específicamente como autobiografía religiosa ¹.

El género literario alcanzó la perfección en su mismo nacimiento. Quizá ésta haya sido una de las razones que explique que no haya tenido demasiados imitadores. Pero no han faltado. Algunos en clave profana ², otros en versión religiosa, más en línea con el modelo ³. Uno de estos últimos ha sido el Beato Alonso de Orozco, religioso que profesó como norma de su vida la codificada en la Regla del Obispo de Hipona e institucionalizada en la Orden de San Agustín.

En su amplia producción bibliográfica se cuenta una obra intitulada *Confesiones* ⁴. Era fácil intuir que la inspiración para escribirla le había llegado de la lectura de la del Obispo de Hipona. Mas, por si fuera necesario, el mismo Fr. Alonso declara explícitamente su intención de imitar al Santo ⁵. Indiscutible el hecho, cabe establecer una comparación entre ambos escritos

1. Entendemos biografía en sentido amplio y genérico, en cuanto que aporta datos biográficos. Es de todos conocida la discrepancia entre los estudiosos sobre si la obra ha de considerarse propiamente como autobiografía o no. Cf.. L. VERHEIJEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de St. Augustin*. Nimega 1949, que examina las tomas de posición hasta aquel momento. La suya queda fijada en estas palabras: “Nous sommes d’avis que les Confessions doivent être regardées, non comme une autobiographie, mais comme une oeuvre *sui generis*, quoique ayant des contacts matériels avec l’autobiographie” (p. 74).

2. La obra más célebre es, sin duda, la de J.J.Rousseau, *Las Confesiones*. Espasa Calpe, Madrid 1979.

3. Evidentemente, no todos los escritos de carácter autobiográfico-espiritual han de asimilarse a las Confesiones. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, I, pp. 1145-1158: *Principales autobiographies (spirituelles)*.

4. Obra que, curiosamente, no aparece mencionada entre las autobiografías espirituales en el *Dictionnaire de Spiritualité* (cf. nota anterior).

5. “Queriendo yo, pecador, imitar en algo la grande humildad de vuestro gran siervo, mi Padre San Agustín, el cual hizo trece libros de sus *Confesiones*, para gloria vuestra y ejemplo de los cristianos...” (*Prólogo*).

para determinar si realmente consigue su propósito, qué niveles alcanza, o, dicho de otra manera, hasta dónde llega la dependencia, en caso de darse, del religioso agustino respecto a su santo Fundador por lo que a dicha obra se refiere.

En efecto, la intención expresada por el Beato de querer imitar al Santo implica un cierto “entrañamiento”. Con todo, no puede olvidarse que, aunque con título idéntico, se trata de obras de dos autores distintos y compuestas en épocas no sólo distintas, sino también muy alejadas en el tiempo entre sí, por lo que tiene que darse necesariamente un extrañamiento entre ambas. Ver hasta dónde llegan extrañamiento y “entrañamiento” es lo que nos proponemos examinar. Nuestro intento no es hacer un estudio comparativo exhaustivo, sino limitado a ciertos aspectos ⁶.

Anticipamos ya unas conclusiones de carácter muy general, que a continuación intentaremos especificar y desarrollar. La primera afirma la indudable presencia de la obra agustiniana en la orozquiana. La segunda certifica la neta diferencia entre ambos escritos. El extrañamiento supera con mucho, a nuestro parecer, el “entrañamiento”. Es decir, el éxito en la imitación nos parece bastante relativo ⁷.

I. DEPENDENCIA TEXTUAL.

En su obra el Beato menciona nominalmente a San Agustín como escritor en cinco ocasiones; pero, si exceptuamos el prólogo en que hace referencia a las *Confesiones*⁸, no da el nombre de ninguna otra obra.

Los editores han procurado precisar a qué obras se refiere el Beato cuando cita al santo Obispo. Como en ningún modo pretendían hacer labor crítica, no cabe sorprenderse de que el resultado no sea satisfactorio para el erudito moderno. Por una parte, se limitan a los textos en que el Beato menciona explícitamente al Santo (y esto no siempre ⁹), sin preocuparse de perseguir otras referencias implícitas. Respecto a las *Confesiones* sólo señalan una sola ¹⁰. Veamos qué resultados nos depara un examen más detenido.

6. Por otra parte, nos limitamos a lo que es propiamente el libro de las *Confesiones*, excluyendo la relación de favores que sigue en las distintas ediciones.

7. Tomado en términos absolutos, pues no se nos pasa por alto que el intento de imitación, tal como lo expresa el Beato, se limita al aspecto específico de su humildad, pensando en procurar la gloria de Dios y servir de ejemplo a los cristianos.

8. Cf. nota 5. Los otros pasajes son: 1,4; 2,5; 2,9; 2,10.

9. Por ejemplo, la edición realizada en la imprenta del Venerable Siervo de Dios Fray Alonso de Orozco en Madrid en 1736 no ofrece referencia alguna para los capítulos 2,5 (= *Sermón* 105,7) y 2,9 (= *Soliloquios* 1,10,17). La edición de la Imprenta de Amigos del País de Manila 1882, tampoco ofrece referencia para el primer texto.

10. La edición de Madrid de 1736 sólo señala la de 2,10, dando además una referencia errónea (como veremos, no se trata del libro noveno, sino del octavo). Dígase lo mismo de la edición de Manila 1882, que ya es más detallada en las referencias.

Dejamos de lado, por demasiado obvia, la primera referencia, presente en el título mismo, que se lo inspiró, como ya anotamos, la obra homónima agustiniana. Aunque su mención explícita sólo acontezca en el prólogo, la cita textualmente en un par de ocasiones. En un caso, con mención expresa del nombre del Santo; en otro, recurriendo a un circunloquio. La primera aparece en el libro primero, se refiere asimismo al libro primero de las *Confesiones* agustinianas, pero se trata de una cita indirecta. He aquí cómo escribe el Beato: “Admírase mi Padre San Agustín y escribe: Dios mío, ¿de nada tenéis *necesidad*, y os *alegráis con las ganancias*? ¿A nadie habéis menester, y *pedís usura* de vuestros dones?” (1,4). Acabamos de señalar que se trata de una cita indirecta. En efecto, el texto lo toma el Beato del *Manual* pseudoagustiniano ¹¹. Pero es evidente que recoge, aunque la cita no sea plenamente literal, un texto de la obra agustiniana: “*Nunca estás pobre y te gozas con los lucros; no eres avaro y exiges usuras*” (1,4,4) ¹².

La segunda se halla en el libro segundo de la obra del Beato y se refiere al octavo de la agustiniana. El texto es el siguiente: “*Estaba preso no con la cadena de hierro, sino con la cadena pesada de mi voluntad*” (2,10) que se corresponde perfectamente, aunque tampoco aquí con plena literalidad, a este pasaje agustiniano: “Ligado no con *hierros* extraños, sino por mi *férrea voluntad*. Poseía mi *querer* el enemigo, y de él había hecho una *cadena* con la que me tenía *aprimado*” (8,5,10 ¹³). Aquí el Beato menciona al Santo pero no por su nombre, sino mediante el circunloquio: “... un gran siervo vuestro, para dar a entender el tormento que da el tirano y propio *querer* al que a él obedece” (2,10) . Palabras que recogen en síntesis buena parte del mismo libro octavo (8,4,9-11,27).

Aparte de estas dos citas explícitas, aunque no exactamente literales, se pueden detectar otras múltiples referencias, no siempre igual de nítidas, de la obra del Santo en la del Beato. Procederemos por orden progresivo de mayor a menor seguridad.

En el libro segundo hallamos una nueva utilización indiscutible de la obra del Santo. Escribe el Beato: “La virtud de estas palabras soberanas sacó a San Antonio del siglo, y dio con él en un desierto. Éstas obraron con tanta eficacia en nuestro Padre San Agustín, para que no tuviese en nada la retórica, y filosofía, y se hiciese vuestro discípulo, y humillase la cerviz al dulce yugo de la santa fe” (2,3). La primera parte del texto no deja lugar a dudas de que en él Fr. Alonso se hace eco del relato de la conversión (8,12,29) y del abandono de la cátedra de Retórica por parte de Agustín (9,2,2-4). Y, a

11. *Manuale* 1,1: PL 40, 952.

12. Numquam inops et gaudes lucris; numquam avarus et usuras exigit (1,4,4).

13. Las ediciones señalan el libro noveno, pero se trata de un error.

su vez, la expresión “humillar la cerviz al ... yugo”, de clara resonancia evangélica (Cf. Mt 11,29; Hech 5,10), tiene paralelos, entre otros lugares, en el primer capítulo del libro noveno agustiniano: “Para que yo *sometiese la cerviz a tu yugo suave*” (9,1,1). Nos encontramos ante una expresión de la que el Obispo de Hipona suele servirse para designar su propia conversión. Un nuevo ejemplo lo tenemos en este otro pasaje: “Tú que reprimiste mi soberbia con tu temor y *domaste mi cerviz con tu yugo*, el cual llevo ahora y me es dulce, porque así lo prometiste y lo has cumplido” (10,36,58; cf. también 3,5,9; 4,15,25; 7,7,11).

Otros pasajes del Beato tampoco permiten la duda en cuanto a la inspiración agustiniana. Sirva como primera prueba la conclusión del prólogo. Allí escribe: “También *declaro mis culpas*, porque cuando después de mi vida, si vos lo ordenáredes, esta escritura viniere a manos de algunos fieles, *os den gracias y alaben*, Señor, por *lo bueno y santo*, que conmigo obrasteis: y viendo *mis faltas, hagan oración por mí*, para que goce yo de vuestra vista en el cielo perpetuamente”. Texto que evoca aquel otro con que Agustín justifica el ampliar las *Confesiones*, escribiendo el libro décimo, en modo de referir también el estado presente de su vida: “*Me manifestaré* a los tales, porque no es pequeño fruto, Señor Dios mío, el que sean muchos los que *te den gracias por mí y seas rogado de muchos por mí*. Ame en mí el ánimo fraterno lo que enseñas se debe amar y *duélase en mí de lo que enseñas se debe doler* (10,4,5).

Asimismo en 1,7 leemos: “*Riquezas vuestras son los dones* que yo he recibido, dulcísimo Jesús, salud del mundo: y *obras mías mis culpas y descuidos*”. Palabras que evocan de inmediato aquellas otras del Obispo de Hipona en el mismo libro y capítulo últimamente citados: “*Me manifestaré a esos tales. Respiren en mis bienes, suspiren en mis males. Mis bienes son obras y dones tuyos; mis males son pecados míos y castigos tuyos*” (10,4,5).

Aunque con menos claridad, no faltan otros textos en que no es difícil captar resonancias de páginas agustinianas. Así en estas palabras del Beato: “*Regid vos mi lengua, para que en tan excelente oficio (de la alabanza) se ejercite, y jamás desmaye*”, se perciben ecos, quizá un tanto lejanos, de estas otras del Santo Obispo: “*Recibe, Señor, el sacrificio de mis Confesiones de mano de mi lengua, que tu formaste y moviste para que confesase tu nombre*” (5,1,1).

De igual manera, al amparo de Sal 140,3, se percibe el eco de este texto agustiniano: “*Porque todavía no habías puesto guardia a mi boca ni puerta que cerrase mis labios para que mi corazón no declinase a malas palabras*” (5,10,18) en este otro de Fr. Alonso: “*Poned una puerta de vuestra sagrada mano, y sed vos el portero, para que no se abra sino para bendeciros... Si*

vos sois la guardia, jamas mi lengua se desmandará jurando ni maldiciendo, ni tocando a fama ajena" (1,5).

Cuando el Beato presenta a su madre María lo hace con las palabras: "Sierva vuestra", que evocan un modo de Agustín de presentarse a sí mismo: *Hijo de tu sierva* (2,3,7; 5,10,18; 9,1,1).

Ambos autores han visto sus traslados de residencia como impulsados por la Providencia. Como Agustín confesaba: "También fue obra tuya el que me persuadiesen irme a Roma" (5,8,14), así también Fr. Alonso: "Me guias-teis a Salamanca" (2,3), o "siendo vos el que lo encaminaba, mis padres me enviaron a Toledo" (2,2).

Al relatar las tentaciones que le incitaban al abandono del propio estado religioso, el Beato atribuye a Cristo la superación de las mismas: "¡O cuántas veces estuve determinado ya de dexar la vida santa que había comenzado! Mas con todos estos combates, Vos, mi Redentor no me dexasteis de vuestra mano" (2,4), como antes lo había hecho el Santo, tentado de abandonar el ministerio y retirarse al desierto: "Aterrado por mis pecados y por el peso enorme de mi miseria, había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad; más tú me lo prohibiste y me tranquilizaste diciendo: *Por eso murió Cristo por todos, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para quien murió por ellos* (1 Cor 5,15)" (10,43,70).

El relato de la muerte del hermano del Beato (2,7) rememora, aunque a distancia, la muerte del amigo de Agustín (4,4,7ss), resaltando idéntico sentimiento de soledad.

La vinculación entre el hombre y la creación aparece en ambas obras, pero con significado invertido. Mientras en Agustín es el hombre quien se convierte en portavoz de la alabanza de toda la creación (5,1,1), Fr. Alonso pide que toda la creación dé gracias a Dios por él (1,4).

En síntesis, si las palabras del Beato se limitan a señalar que emprende la tarea de escribir sus *Confesiones* a imitación de su Padre Agustín, su lectura nos demuestra que la obra agustiniana ha dejado testimonios de sí misma que van más allá de la simple identidad de título.

II. OTRAS RELACIONES

Ahora es preciso dar un paso adelante consistente en detectar otras formas de relaciones mutuas, ya de identidad, ya de semejanza.

1) *El término “confesión”.*

El mismo término “confesión” nos brinda el primer ejemplo de cercanía y de distanciamiento a la vez entre ambas obras. Si bien se puede afirmar sin ningún distingo que la obra agustiniana es toda ella “confesión”, no resulta tan fácil aseverar lo mismo de la orozquiana. En efecto, en la primera el mismo término que le da título la domina de principio a fin. En ella se contabilizan 110 presencias del término (22 en la forma nominal y 88 en la verbal)¹⁴, equilibradamente distribuidas a lo largo de toda la obra, dejando la sensación de que en su materialidad se constituye en elemento esencial de la misma. En la segunda, en cambio, sólo se advierten 14 presencias del mismo. Pero más instructivo que el puro dato estadístico, que se podría justificar por la distinta extensión de una y otra obra, es este otro: mientras en la obra agustiniana, todas las presencias, excepto cuatro, se encuadran en un ámbito semántico característico, en la del Beato el caso es notablemente diverso. Basten estos datos: cinco de ellas (prólogo [2], 1,1 [3]) se refieren al sacramento de la reconciliación, significado ausente en la obra agustiniana; dos son simples referencias a la obra misma (1,2; 3,4); otras cinco están tomadas en la acepción genérica de reconocer (2,6; 2,7; 2,11; 3,4; 3,9), de forma que sólo tres veces el término aparece como confesión de alabanza y del propio pecado (1,2 [2])¹⁵. A todas luces el término confesión-confesar pierde protagonismo en la obra del religioso agustino, hasta el punto de que, atendiendo a este dato específico, difícilmente podríamos afirmar que la obra sea con propiedad una “confesión”. Contrariamente al proceder del Santo, el Beato cambia habitualmente el término por sus equivalentes semánticos.

Se podría pensar en que la lengua no le ofrecía las mismas posibilidades. Pero conviene no olvidar que S. Agustín hubo de imponerse al uso común. En efecto, la acepción “alabar-alabanza” otorgada a *confiteri-confessio* existía en el latín cristiano de los primeros siglos, especialmente en contextos escriturísticos. Pero si era conocido por las gentes cultas, no era el lenguaje corriente de los cristianos¹⁶. La prueba nos la da él mismo al afirmar que sus fieles, siempre que oían el término *confiteri-confessio* comenzaban a golpear-se el pecho¹⁷. Señal inequívoca de que para ellos el término tenía un significado unívoco. Es cierto que no fue él el creador de esa nueva acepción, pero sí que la vulgarizó. El Beato no osó hacer innovaciones.

14. Cf. la relación de todas ellas en L. VERHEIJEN, *Eloquentia*, 11-21.

15. Con la peculiaridad de que no es el verbo quien propiamente significa una y otra cosa, sino los complementos de que va acompañado.

16. Cf. *Enarratio in ps.* 117,1: “minus erudita multitudo”.

17. Cf. *En. in ps.* 117, 1; 141,19.

Veamos ahora el significado preciso del término, al que ya hemos hecho algunas referencias. El significado de *confessio* en la obra agustiniana ha sido repetidamente estudiado¹⁸. Todos los autores coinciden en que incluye a la vez el de alabanza y de reconocimiento de los pecados (al que algunos añaden el de confesión de la fe¹⁹)²⁰. Pero conviene no olvidar que esos dos significados fundamentales están enriquecidos por otros secundarios²¹. Los testimonios en favor de uno y otro son innumerables. Pero en ningún modo son totalmente independientes ambos significados, pues la *confessio* como acto de alabanza incluye como motivo la misericordia por la que Dios perdona los pecados a quien con humildad los reconoce²², rasgo que denota la dependencia bíblica²³. La integración en la obra de ambos es plena y armó-

18. Cf. L. VERHEIJEN, *Eloquentia*, 21-82; C. MOHRMANN, *Considerazioni sulle "Confessioni" di sant'Agostino*, en *Études sur le latin des chrétiens*. T. II: *Latin chrétien et médiéval*, Roma 1961, p. 278ss; J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der Confessio*, en *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 375-392. Cf. también las introducciones a las ediciones modernas en las distintas lenguas.

19. Cf. C. MOHRMANN, *Considerazioni*, p. 280; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris 1950, p. 19.

20. Así lo sintetiza L. Verheijen: "En spécifiant de plus près la notion, nous avons ensuite défini *confiteri* comme: parler à Dieu en toute loyauté, dans la conscience donnée par la Lumière de Dieu que Dieu est le Créateur de tout et le Sauveur de l'humanité; ce qui implique d'un côté la conscience que l'on n'est par soi-même qu'une créature ignorante qui n'a que son péché en propre, mais en même temps de l'autre que, par la bonté de Dieu, l'on est quelque chose et de plus un "illuminé" et un racheté. Et ci-dessus on a montré que l'accent sera, tantôt surtout sur la nullité et les péchés d'Augustin et de autres hommes, tantôt surtout sur la miséricordieuse bonté de Dieu" (*Eloquentia*, p. 46).

21. Destacamos, ante todo, el de la gratitud: "D'abord la "louange" n'est pas tout à fait la même chose que l'action de grâces. Mais quand Dieu, comme dans les Confessions, est loué pour tout ce qu'il signifie pour la création en général et spécialement pour l'humanité, louange et action de grâces sont si intimement liées que nous n'attacherons pas à cette différence beaucoup d'importance" (L. VERHEIJEN, *Eloquentia*, p. 36).

22. *Enarratio in Ps. 94,4*: "Antequam veniat, nos confitendo damnemus quod fecimus, ut ille quod coronet non quod damnet, inveniatur. Numquid autem et hoc non pertinet ad laudem dei, quando confiteris peccata tua? Imo vero maxime pertinet ad laudem dei. Quare maxime pertinet ad laudem dei? Quia tanto amplius laudatur medicus, quanto plus desperabatur aegrotus". Así se expresa C. Mohrmann: "Non seulement que le titre de *Confessiones* s'appuie sur le double sens de *confessio*, c.-à-d. la *confessio laudis* et la *confessio peccatorum*, mais plusieurs des passages les plus sublimes de ce livre admirable perdent leur sens, quand on ne se représente pas constamment le sens double de *confiteri*. Un tel jeu subtil, dans le quel les deux sens du mot se relayent et chevauchent presque sans qu'on s'en aperçoive nous offre l'exorde du cinquième livre des Confessions" (*Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du psautier*, en *Études*, T. III, p. 209. Cf. L. VERHEIJEN, *Eloquentia*, p. 47).

23. "The linking of "confession of sin" and "glorification of God", so unexpected and paradoxical for the classical mind, and only explainable by the Old Testament Jewish thought, received its fullest literary exploitation in St. Augustine's Confessions" (C. MOHRMANN, *Linguistic Problems in the Early Christian Church*, en *Études*, T. III, 185).

nica, sin fisuras de ningún tipo. En la combinación de uno y otro significado, la obra agustiniana es toda ella, como ya indicamos, una auténtica confesión.

En las Confesiones del Beato se hallan presentes, y explícitamente admitidos, tanto el significado de alabanza como el de reconocimiento del propio pecado. Así lo expresa él: “Dos maneras, Señor mío, hay de confesión, según el rey David nos enseña, y la divina Escritura en diversos lugares declara: una confesión es de alabanzas, que se dan a vuestra divina Majestad, porque no solamente sois bueno, mas sois la misma bondad” (1,2). El discurso queda desequilibrado porque el Beato parece olvidarse de formular la otra manera de confesión, es decir, el reconocimiento del propio pecado. El olvido se refiere únicamente a la explicitación formal, pues es a él al que ha recurrido en el capítulo anterior.

Pero a pesar de esta coincidencia genérica en cuanto al doble significado del término “confesión”, ambos escritos se distancian no poco entre sí al respecto. En la obra orozquiana falta en primer lugar la riqueza de reflexiones y de situaciones personales que estimulan tanto la alabanza como el arrepentimiento. En segundo lugar se echa de menos el equilibrio y armonía entre uno y otro significado que se advierte en la agustiniana. De hecho, el triple acceso a la obra, es decir, el título, el prólogo y el primer capítulo hacen pensar en el predominio, cercano a la exclusividad, de la “confesión” como reconocimiento del propio pecado, e incluso con marcado carácter sacramental, ajeno éste a la obra agustiniana. Sigamos ese mismo orden.

Ya el título, leído en su integridad, orienta al lector en el sentido de identificar la confesión con el reconocimiento del pecado. Reza así: “Libro de las Confesiones de este *pecador*”. Esta primera impresión se confirma de inmediato con la lectura del prólogo. En él señala que, siendo pecador, quiere imitar la “grande humildad de vuestro gran siervo, mi Padre San Agustín que hizo trece libros de *sus confesiones* para gloria vuestra y ejemplo de los cristianos”. El hacer del acto de escribir las *Confesiones* una manifestación de humildad resulta, en el contexto, signo inequívoco de la vinculación entre confesión y pecado. Y más cuando añade que lo hizo para ejemplo de los cristianos “que de voluntad vayan a la confesión sacramental a decir sus pecados en secreto a un Vicario de vuestra piadosa mano dado, para que les absuelva de ellos”. Al concluir que es tan poderoso el amor del Señor “que aún hay quien se acusa públicamente de sus culpas, y con su mano las escribe”, queda clara la vinculación de la “confesión” con el pecado y la culpa.

Lo mismo cabe deducir de la lectura del primer capítulo. Lo introduce con la cita de Sal 31,5: *Determiné de confessar contra mí mi pecado, y Vos, Señor, perdonasteis la maldad de mi culpa*, palabras de David que él reconoce que se lleva aplicando, para consuelo propio, durante muchos años. Y el

primer atributo divino que trae a colación es el de su clemencia y, luego, su misericordia. Hombre y Dios aparecen como ofensor y ofendido, a diferencia del comienzo de la obra agustiniana en que son presentados como creador y criatura. Acto seguido menciona la confesión sacramental, para continuar encareciendo la excelencia del perdón divino, tan distinto del humano. El ejemplo bíblico que aduce es el de Zaqueo, “a cuya mesa os sentasteis el día que le perdonasteis los pecados”, y el de Mateo. El resultado a que llega es: “con tales palabras despierto y con tales prendas confiado, determiné escribir mis pecados en este libro, habiéndolos confesado sacramentalmente muchas veces con vuestro favor”.

Es tan fuerte la insistencia en la “confesión” del pecado en esta triple entrada a la obra que hace pensar a quien tiene un mínimo conocimiento de la obra agustiniana que el imitador no ha calado en la riqueza del significado del término “confesión” usado en la obra prototipo. Y hasta conduce a que se desvirtúen otros elementos del prólogo que orientan hacia el significado de alabanza por los bienes otorgados por Dios. Allí se lee también: “Y sepan los dones y mercedes que su alma recibió”, al lado de las culpas que cometió. Pasaje donde afirma asimismo: “También os declaro mis culpas, porque cuando después de mi vida, si vos lo ordenáredes, esta escritura viniere a manos de algunos fieles, os den gracias y alaben, Señor, por lo bueno y santo que conmigo obrasteis”. Aquí el primer significado de la confesión aparece en función del segundo: declara sus culpas para que sean motivo de alabanza a Dios, al poner de relieve su obra en el Beato.

Es justamente la idea que se repite al final del primer capítulo. En efecto, si se decidió a escribir sus pecados fue con la finalidad de que “si algunos los leyeren, alaben vuestra gracia y misericordia”. Este significado de alabanza es el que va a prevalecer, con diferencia, en el resto de la obra, no obstante que formule sus propósitos de esta manera: “comenzar alabando vuestra bondad, y misericordia, recontando vuestros dones conforme al discurso de mi vida, para también adelante confesar mis pecados”. Con estas palabras parece exponer el plan de la obra, a realizar en dos momentos: referir primero los dones de Dios como motivo de alabanza, y luego confesar los pecados. Dos partes que no tienen que ser necesariamente equilibradas. Sea o no sea así, sólo muy parcialmente responde el escrito a él. El canto de alabanza es el que prevalece en la obra, en la que el reconocimiento del pecado tiene una presencia verdaderamente insignificante, y no más “adelante”, sino al hilo del discurso. En este sentido la obra desilusionaría aún más que la agustiniana a quienes fuesen a leerla esperando encontrar en ella una relación de pecados. Hasta el punto que, a una lectura distante, a quien no conoce la realidad de la vida espiritual, puede dar la impresión de ser un tanto hipócri-

ta el apelativo de pecador que se aplica ya en el mismo título de la obra. La diferencia es notable respecto al obispo de Hipona, quien con su obra logró vender a la posteridad la idea de que fue un gran pecador; idea que ha prevalecido hasta nuestros días en la concepción popular.

En efecto, dejando de lado formulaciones genéricas de culpabilidad, no excesivas por otra parte ²⁴, si nuestra lectura ha sido lo suficientemente atenta, los únicos pecados específicos que menciona son los de ingratitud, de lengua, de orgullo, de negligencia en el servir al hermano enfermo y de pensamiento. El primero por el que pide perdón es el de ingratitud: “Suplícoos, Señor, que perdonéis mi ingratitud, y negligencia en serviros, estando tan obligado de todas partes” (Prol.). También: “O gloria mía, perdonadme que he sido ingrato, no alabando a vuestra majestad” (1,4). De los pecados de lengua escribe: “O dulce Jesús, o salud de mi alma, ¡cuántas veces os ofendí con la lengua, que para alabaros y dar siempre gracias me disteis! Perdonadme y dadme virtud, para que jamás os ofenda” (1,5). También la existencia del orgullo le da motivo para suplicar perdón: “Perdonadme, gloria mía, todos mis humos de altivez, por reverencia de tan grande humildad. Plantad en mi esta virtud celestial, virtud y guarda de todas las virtudes” (1,7). Perdón que solicita también por un comportamiento concreto: “Perdonadme la negligencia que en servir a este vuestro siervo tuve en aquella enfermedad tan larga y penosa” (2,7). Por último, las faltas de pensamiento: “... aunque soy de ochenta años, no hay edad segura en tanto que vive la carne; mas porque el combate de pensamientos suele ser importuno, y peligroso en cualquiera manera, que Vos sabéis, mejor que yo, no haber resistido presta y fuertemente, me acuso, y me pesa, y por vuestra gran misericordia perdonadme” (2,9). A todo ello cabe añadir todavía las dificultades con la obediencia, positivamente superadas: “... y si algunas veces, ordenándolo vuestros ministros, sentía pesadumbre de aceptar cargos, y en mudanza de largos caminos, al fin, peleando con mi voluntad, se sujetaba al yugo de la obediencia” (2,10).

Sin duda se trata de actitudes o hechos concretos, contrarios a la santidad del cristiano. Ciertamente están presentes en la obra, pero carecen de entidad narrativa y no permiten entrar a demasiadas profundidades del alma de su autor. Se trata más bien de desahogos espirituales, inequívocamente sinceros, pero cercanos al tópico y con poco peso específico en el relato. Sin duda, la distancia respecto a la obra agustiniana es lógicamente tanta cuanto existe entre ambas historias religiosas, y en las respectivas capacidades de autoanálisis.

24. Hace referencia a sus culpas (1,6), a sus culpas y descuido (1,7), a su flaqueza (2,11), a haber ofendido a Dios (2,13), y a faltas (3,3).

En síntesis, aunque ambas obras se hallan unidas por el acuerdo semántico, aunque con matizaciones, respecto al término confesión, se distancian notablemente en la proporcionalidad de las presencias de uno y otro significado. Mientras del sentimiento de alabanza-gratitud hacia el Señor se contabilizan más de ochenta expresiones, a los que hay que añadir las once de bendición, dos de engrandecimiento y una de glorificación, el sentimiento que brota de un corazón que se sabe pecador queda reducido a lo antes indicado. Aunque más valor que a la presencia cuantitativa hay que asignárselo a la cualitativa. En este sentido el motivo de la alabanza tiene mucho más peso en el cuerpo de la exposición; el de arrepentimiento aparece siempre como un epígono del anterior.

2) *La estructura externa*

La distinta extensión de ambas obras no requiere particular consideración, por tratarse de un elemento puramente material. Pero, aunque dejemos de lado el número de trece libros de las *Confesiones* agustinianas, vale la pena prestar atención a la indiscutida división tripartita de la obra, correspondiente a los libros I-IX, X y XI-XIII respectivamente, porque tripartita es también la división establecida por Fr. Alonso, en este caso coincidente con los libros de la obra. Y aquí se acaba prácticamente toda la coincidencia.

En primer lugar, son diversos los criterios sobre los que se establece la división. En el caso de Agustín, dejando aparte el problema de la unidad interna de la obra ²⁵, hallamos un criterio personal: un pasado, con las etapas de alejamiento de Dios y de retorno a él (l. I-IX), y luego un presente en el que considera dos aspectos: el aspecto moral (l. X) y el aspecto intelectual, centrado en el conocimiento de la Escritura (l. XI-XIII). En el del Beato Alonso los criterios son "intencionalmente" teológicos. Es él mismo quien lo indica con estas palabras: "Va dividida en tres libros para honra y gloria de la Santísima Trinidad". Hemos entrecomillado el término "intencionalmente" porque entendemos que es la única manera de aceptar como verdadera su afirmación: quiso componer los tres libros en homenaje a las tres Personas de la Trinidad. De hecho, sin embargo, la referencia a la Trinidad se acaba en el número ternario de libros. Nada hay en la obra, al menos no lo hemos percibido, que nos permita establecer una relación concreta de ellos con las distintas personas divinas. Dicha declaración, ya en el mismo pórtico del libro, podía hacer pensar al lector en algún tipo de vinculación de cada

25. Problema nunca solucionado a gusto de todos. Cf. A. Solignac en la Introducción a las Confesiones en la edición de la *Bibliothèque Augustinienne* 13, p. 19ss.

una de ellas a cada uno de los libros, pero no es ese el caso. La espiritualidad que traspira en ningún modo es trinitaria, sino, como veremos, totalmente cristocéntrica.

Desde el punto de vista del contenido real el criterio de división ya no es tan personal como en las *Confesiones* agustinianas. Le cuadra a él, pero como uno entre muchos. El primer libro se ocupa del hombre que por el bautismo acaba convirtiéndose en cristiano ²⁶; el segundo del cristiano que sigue el camino de la perfección en la vida religiosa; el tercero dedica los capítulos iniciales a Jesucristo para ponderar luego otros beneficios del Señor. Se advierte cómo este tercer libro rompe el esquema cronológico-espiritual que representan los dos anteriores.

Cada autor, pues, sigue su camino particular. La gran diferencia está en que Agustín, personalidad irrepetible, ha adoptado una división, cual traje hecho a la medida para sí mismo, mientras que el Beato ha adoptado otra que deja pensar más en un uniforme que puede compartir con otros muchos. Además, para seguir con el símil, el Santo se mostró mejor sastre que el Beato.

Al pasar ahora a los capítulos, respecto a la obra agustiniana, se impone la aclaración siguiente: la división actual de capítulos no procede directamente del Santo, a diferencia de los de las *Confesiones* del Beato. En la obra de Fr. Alonso éstos tienen una estructura muy uniforme. Por de pronto todos tienen un título que da el tema. Además, todos, sin excepción, comienzan con un versillo bíblico, tomado ya del Antiguo ya del Nuevo Testamento, que abre las puertas al desarrollo del tema señalado en el título. Sigue una reflexión ponderando la obra graciosa y misericordiosa de Dios sobre los hombres, que estimula la alabanza y la gratitud. Dentro de esa historia de amor de Dios hacia los hombres, introduce, como un caso más, la suya particular, de la que nos aporta abundantes datos. Concluye con la expresión de otros sentimientos que brotan al hilo de las consideraciones anteriores, con frecuencia en forma de oración de súplica, entre la que aparece la de súplica de perdón, que ya mencionamos. Demasiado fiel a su esquema, se echa de menos en su obra la espontaneidad, que se traduce luego en riqueza de situaciones y perspectivas, que se percibe en la obra del Obispo de Hipona. Volviendo el símil anterior, también a este respecto, para referirnos al Beato podemos hablar de uniforme, mientras que la realidad agustiniana la expresa mejor el traje a medida. Esto no implica excluir de Agustín todo esquema en el tratamiento de las diversas unidades temáticas, -mejor que capítulos-.

26. Es aquí donde el Beato más coincide, a nivel de contenido, con el Santo: al narrar la obra creadora y conservadora del ser del hombre por parte de Dios.

Pero aunque se pueda hablar del esquema: relato, reflexión, oración conclusiva, es tanta la variedad en la forma de presentar el relato; son tantas las direcciones de la reflexión, y las formas de oración que sigue siendo válido lo que afirmamos. En todo caso, él se siente libre incluso frente a dicho esquema, que no siempre podrá aplicar, sobre todo en la segunda y tercera parte de la obra. En general se puede mantener que la diferencia al respecto entre los dos autores es la traducción en estructura de la mayor riqueza de pensamiento y mayor dominio de la lengua por parte de Agustín.

3) *Espiritualidad.*

No es nuestro intento entrar en profundidad en la espiritualidad de uno y otro escrito. Siendo tan rica, sobre todo por lo que se refiere a la obra agustiniana, no se la puede encerrar en el reducido marco de este apartado. Nos limitamos a presentar dos simples apuntes, suficientes, en un estudio comparativo, para mostrar la neta diferencia entre las dos obras. Estos dos apuntes se refieren respectivamente a las fuentes de la espiritualidad y a un rasgo definitorio de la misma. Dicho esquemáticamente: mientras el Santo bebe sobre todo en la Escritura y particularmente en los Salmos, el Beato no; mientras la obra del Santo del siglo cuarto es marcadamente teocéntrica, la del Beato del siglo de oro español es señaladamente cristocéntrica.

a) *La fuente de la espiritualidad.*

¿Cuál es la fuente de la que, con preferencia a las demás, bebe Agustín en sus *Confesiones*? La respuesta no admite vacilaciones: es la Escritura. De ella es deudora hasta en rasgos de carácter literario que le son peculiares²⁷. Pero no todas las partes de la Escritura tienen el mismo peso al respecto. Hay una que sobresale, con diferencia, sobre las demás: el salterio. El acuerdo entre los estudiosos es prácticamente unánime. Los salmos arrojan una luz poderosa sobre esta obra agustiniana. Sus versillos forman como la estructura que soporta todo el edificio²⁸. Si Agustín se manifiesta en la obra sobre todo a través de imágenes, se debe a que detrás está la poesía de los salmos²⁹. Pero éstos no se limitan a ofrecerle el lenguaje para expresar sus

27. Cf. L. VERHEIJEN, *Eloquentia*, cap. II: La forme, pp. 83-141. C. MORHMANN, *Considerazioni*, pp. 318.

28. Cf. N.G. KNAUER, *Die Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*. Göttingen 1955; *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustiniischen Konfessionen*, en *Hermes* 85 (1957-58) 216-248.

29. "Dappertutto e sempre Agostino ama le immagini, ma in nessun luogo egli sfrutta a tal punto questo procedimento come nelle Confessioni... Non si tratta di una semplice figura di stile. L'immagine vi è intimamente legata alle risonanze religiose e, in questo impiego cos-

sentimientos, sino que llegan hasta inspirarle abundancia de sus sentimientos. La forma de proceder del Santo en esta obra supera con mucho la técnica habitual de la cita, en que se explicita la dependencia. Sólo una vez, y en relato histórico, señala Agustín que los salmos son de David (9,4,8), creyendo que lo son en su totalidad. En el resto de los casos, innumerables, aunque se sirve de su lenguaje, no menciona para nada al Rey poeta. Hasta tal punto se ha identificado con su forma de expresarse y sus sentimientos que los considera propios y no ya de David.

Distinto es el caso del Beato. También la Escritura ocupa en sus *Confesiones* un lugar digno de mención. De los textos bíblicos citados, los tomados del Salterio tienen una presencia discreta. Incluso aparecen, sobre todo en el primer libro, abriendo varios capítulos y orientando ya el desarrollo de los mismos. Pero no se puede afirmar que tengan significado alguno en la estructura interna de la obra, ni que hayan dejado sus huellas en el aspecto literario³⁰. Tampoco que el Beato se alimente especialmente de ellos. En todo caso no en el mismo nivel que Agustín. Los usa con la técnica habitual de la cita, es decir, reconociendo explícitamente la dependencia. Si se nos permite hablar así, los salmos siguen siendo de David. No se puede afirmar que sus sentimientos, más contenidos y menos numerosos que los del Obispo de Hipona, procedan del salterio; más bien derivan directamente de Agustín, a quien se propuso imitar. Sólo es preciso advertir cuán pocas veces cita salmos de alabanza, no obstante que el sentimiento de alabanza sea preponderante.

En su obra Agustín va a la par con el autor de los salmos en los que es la obra de Dios en la creación y en la historia propia la que suscita los sentimientos; una y otra son el punto de arranque para elevarse hacia Dios. En la del Beato, en cambio, cuya reflexión es más de “escuela” que de vida, aunque integre la vida en ella, dicha elevación surge preferentemente de la consideración de la acción salvadora de Cristo. Eso explica el notable cuño metafísico de la obra antigua, apenas presente de la moderna, sin perderse

tante e abbondante de immagini, parecchi elementi si incontrano: ... ma soprattutto e inanzitutto l'influenza della poesia biblica. Si può veramente parlare di una iniziazione di Agostino alle maniere espressive della poesia semitica che si manifesta tra l'altro nell'impiego dell'immagine come linguaggio privilegiato della vita spirituale. E qui noi ci troviamo davanti ad uno degli elementi essenziali e tipico dello stile delle Confessioni. La lettura assidua della Bibbia ha mostrato a Sant'Agostino che il dialogo di Dio e dell'uomo può svolgersi per mezzo del mondo sensibile, nonostante certe teorie neoplatoniche” (C. MOHRMANN, *Considerazioni*, p. 319). Cf. también J. FONTAINE, *Sens et valeur des images dans les “Confessions”*, en *Augustinus Magister* I, 117-126.

30. Dejamos de lado la cita en sí misma, que puede reflejar el original hebreo del que pudo traducirlo directamente el Beato.

fuera del tiempo. En efecto, una y otra están enraizadas en la historia, pero de distinto modo. En la agustiniana, la historia va asociada sobre todo al elemento humano, a Agustín mismo; en la orozquiana va unida sobre todo a Cristo, que se hace presente en medio de los hombres. Y esto nos lleva de la mano al segundo aspecto, antes mencionado.

b) *Teocentrismo-Cristocentrismo*

Las distintas espiritualidades cristianas pueden establecerse sobre criterios diferentes. Si los diversos modelos de espiritualidad se reducen a las distintas maneras de mantener el diálogo religioso y vital del hombre con Dios, un principio diferenciador estará en los distintos modos de "entender" la persona con quien el hombre dialoga. La teología cristiana, con su concepción del Dios trino, deja abiertas las puertas a varias posibilidades, entre otras la teocéntrica, la cristocéntrica y la pneumatocéntrica. Desde este punto de vista, ¿qué relaciones pueden establecerse entre las obras que nos ocupan?

Un camino directo y rápido para entrar en la concepción que ambos autores tienen de su interlocutor divino es, a nuestro parecer, el de examinar los títulos con que uno y otro se dirigen a él.

El mismo significado del término que da título a nuestras obras nos pone ya de entrada en contexto de oración. Efectivamente, una y otra fueron concebidas y realizadas como plegaria. Ni el Santo ni el Beato se limitaron a escribir en presencia de Dios; fueron más lejos, hasta hacer de su escrito un diálogo ininterrumpido que tiene a Dios como único interlocutor directo ³¹, de principio a fin.

Si algo caracteriza a ambos escritos en cuanto plegaria es el recurso continuo a la invocación, natural cuando se da preferencia al lenguaje del corazón. Dios es objeto de invocaciones constantes. El orante recurre a los títulos que adornan, ensalzan u "obligan" a aquel con quien dialoga. En efecto, unas veces tienen una función de reconocimiento de su dignidad: es ya una *captatio benevolentiae* que permite abrigar esperanzas de éxito para la propia súplica. Otras puede servir de "recordatorio" de los lazos existentes entre ambas partes, nuevo camino abierto para lograr lo que se pretende. Por eso el lenguaje de la invocación nos parece el lugar apropiado para ver cómo

31. Si nos expresamos así es porque no olvidamos que, a otro nivel, tanto el Santo como el Beato, tienen como interlocutores a los hombres. Para las *Confesiones* de Agustín, cf. 2,3,5 y 10,3,4-5,6; para las del Beato, cf. el prólogo.

conciben uno y otro autor al Dios con quien dialogan. Y a partir de ahí definir las espiritualidades respectivas.

La riqueza en fórmulas de invocación es algo que hermana a uno y otro escrito ³². Pero su caminar juntos no va mucho más lejos. Al lado de coincidencias evidentes, existen notables divergencias que se extienden desde el número de títulos hasta la frecuencia en su uso, pasando por el sujeto al que se aplican ³³. El cuadro sinóptico nos permitirá un primer acercamiento a la realidad, que luego someteremos a un ligero examen.

	Agustín ³⁴	Orozco ³⁵
Aguila poderosa		1 ³⁶
Alabanza	1 ³⁷	
Alivio	1 ³⁸	
Amor	1 ³⁹	
Artífice	1 ⁴⁰	
Auxilio	1 ⁴¹	
Ayudador	4 ⁴²	
Brillo	1 ⁴³	
Caridad	2 ⁴⁴	

32. En la obra agustiniana se cuentan poco más de quinientas invocaciones, aisladas o agrupadas. Cfr. S.Pôque, *L'invocation de Dieu dans les Confessions*, en *Augustiniana* 41 (1991) (= Melanges T.J. Van Bavel, II) p. 927. En la orozquiana hemos contabilizado 236.

33. Partiendo de que siempre se aplican a Dios, se trata de ver a qué persona divina en concreto.

34. En el elenco de términos que ponemos a continuación sólo mencionamos aquellos que aparecen con carácter invocativo, dejando de lado aquellos otros de carácter declarativo. Entre los primeros incluimos también los que aparecen en aposición, aunque no sea en vocativo. Los adjetivos, aunque sean sustantivados, sólo los añadimos en nota cuando aparece el término abstracto correspondiente. Mantenemos, sin embargo, Omnipotente y *Omnitenens*.

35. Nos limitamos a señalar el lugar. Sólo cuando hay variantes en la forma la explicitamos.

36. 3,7

37. 9,13,35 (Laus mea et vita mea)

38. 11,29,39 (Tu solacium meum)

39. 10,29,40 (O amor qui semper ardes).

40. 11,13,15 (Caeli et terrae artificem).

41. 1,9,14 (Auxilium... meum)

42. 7,7,11 (Adiutor meus); 8,6,13 (Adiutor meus et redemptor meus); 9,1,1 (Adiutor meus et redemptor meus); 11,27,34 (Deus adiutor meus).

43. 9,1,1 (Claritati meae, et divitiis meis et saluti meae).

44. 7,10,16 (O vera caritas); 10,29,40 (Caritas, Deus meus).

Clemencia		11 ⁴⁵
Confianza	1 ⁴⁶	
Creador	18 ⁴⁷	10 ⁴⁸
Decoro	1 ⁴⁹	
Defensor		1 ⁵⁰
Descanso	1 ⁵¹	
Dios	331 ⁵²	29 ⁵³
Dulcedumbre		1 ⁵⁴
Dulzura	5 ⁵⁵	
Esperanza	4 ⁵⁶	3 ⁵⁷
Eternidad	1 ⁵⁸	
Excelsitud	1 ⁵⁹	
Fortaleza	1 ⁶⁰	

45. 2,1 (O clemencia divina)

46. 1,20,31 (Dulcedo mea, et honor meus, et fiducia mea, Deus meus).

47. 1,10,16 (Domine Deus, ordinator et creator omnium rerum naturalium); 2,6,12 (Creator omnium, deus bone); 3,8,16 (Verus creator et rector universitatis); 4,10,15 (Deus, creator omnium); 5,5,8 (Domine, creator omnium); 5,10,19 (Domine coeli et terrae, creator omnium visibilium et invisibilium); 8,1,2 (Te, creatorem nostrum); 9,6,14 (Domine deus meus, creator omnium); 9,12,31 (Deus, creator omnium); 10,34,52 (Deus creator omnium); 10,35,57 (Te, creatorem mirificum et ordinatorem omnium rerum); 11,12,14 (Deus noster, omnis creaturae creatorem); 13,5,6 (creator universae creaturae); 13,22,32 (Domine Deus noster, creator noster); 11,13,15 (Omnipotentem et omnirentem et omnitenentem); 1,22,31 (Domine, tibi, excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis); 11,4,6 (Tu, conditor eorum); 11,31,41 (Tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum).

48. Prol. (Criador y salvador); 1,1 (criador de todas las cosas); 1,2 (Criador y Redentor); 1,3 (Poderoso criador); 1,3; 2,7; 3,3 (Criador y Señor); 1,5 (Padre mío y criador); 1,6 (Criador del mundo); 1,7 (Criador de esta misma tierra).

49. 10,34,53 (Deus meus et decus meum).

50. 2,12 (O defensor mío).

51. 12,26,36 (Celsitudo humilitatis meae et requies laboris mei).

52. El dato, que tomamos de S.Póque (*L'invocation* p. 927, n. 1.) se refiere en conjunto a *Domine, Deus* y *Domine Deus*.

53. 1,1; 3,6 (Dios y señor mío); 1,1 [2]; 3,6; 3,9 (Dios y Gloria mía); 1,1 (Dios de mi corazón); 1,4 [2]; 1,7; 1,9 [2]; 2,1; 2,5 [2]; 2,6; 2,10; 2,12; 3,4; 3,5 (Dios mío); 1,6 (Gloria mía y Dios mío); 1,8 (Dios y señor de mi alma); 2,7; 3,3; 3,5 (Mi Dios); 3,1 (Dios de mi alma); 3,2 (Rey Mío y Dios mío); 3,3 (Dios omnipotente); 3,7 (Dios y esperanza mía)

54. 2,9 (Dulcedumbre infinita)

55. 1,4,4 (Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta); 1,6,9 (Dulcedo mea, deus meus); 1,20,31 (Dulcedo mea, et honor meus, et fiducia mea, Deus meus); 2,1,1 (Dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura). También 3,8,16 (deus altissime et dulcissime).

56. 4,4,11 (Spes mea); 5,8,14 (Spes mea et portio mea); 6,1,1 (Spes mea a iuventute mea); 11,18,23 (Spes mea).

57. 3,7 (Dios y esperanza mía); 3,8 (Esperanza mía); 3,9 (O esperanza mía).

58. 7,10,16 (O cara aeternitas).

59. 12,26,36 (Celsitudo humilitatis meae).

60. 1,3 (Virtud y fortaleza mía).

Fuente	7 ⁶¹	
Gloria		12 ⁶²
Hermosura	5 ⁶³	
Hijo		1 ⁶⁴
Honor	1 ⁶⁵	
Iluminación	1 ⁶⁶	
Iluminador	3 ⁶⁷	
Jesús (-Cristo)	2 ⁶⁸	6 ⁶⁹
Juez	1 ⁷⁰	
Llamador	1 ⁷¹	
Luz	16 ⁷²	
Maestro	2 ⁷³	
Majestad		3 ⁷⁴
Mar		1 ⁷⁵

61. 3,8,16 (Fons vitae); 4,4,7 (Deus ultionum et fons misericordiarum); 6,1,1 (Fons misericordiarum); 6,16,26 (Fons misericordiarum); 9,9,23 (Fontis vitae); 12,30,41 (Te Deum nostrum, fontem veritatis); 13,16,19 (Fons vitae).

62. Prol (Rey y gloria mía); 1,1 [2]; 3,6; 3,9 (Dios y gloria mía); 1,2 (Gloria de los ángeles); 1,3; 1,4; 1,7 (Gloria mía); 1,6 (Gloria mía y Dios mío); 1,8 (Gloria mía y todo mi bien); 2,7 (Señor y gloria mía). A añadir 1,1; 2,5; 2,9 [2]; 3,1; 3,5 (Rey de gloria);

63. 3,6,10 (Pulchritudo pulchrorum omnium); 10,27,38 (Pulchritudo tam antiqua et tam nova). A estos dos usos del sustantivo, hay que añadir otros tres usos del adjetivo sustantivado: 1,4,4 (pulcherrime); 2,6,12 (pulcherrime omnium); 1,7,12 (formosissime).

64. 2,10 (Hijo del Padre eterno).

65. 1,20,31 (Dulcedo mea, et honor meus et fiducia mea).

66. 10,23,33 (Qui veritas es, illuminatio mea).

67. 10,31,46 (Te, deo meo, magistro meo, pulsatori aurium mearum, inlustratori cordis mei); 12,11,11 (inhabitatore te atque inlustratori suo); 12,16,23 (te... inlustratorem).

68. 1,11,17 (Te, Domine Iesu); 9,1,1 (Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus).

69. Prol. (Criador y Salvador, Cristo Jesús); 1,2 (O Jesús); 1,5 (O dulce Jesús); 1,7 (Dulcísimo Jesús, salud del mundo); 3,1 (O mi bien Jesús); 3,6 (O Jesús dulcísimo); 3,8 (Mi salvador Jesucristo).

70. 12,25,35 (Iudex optime).

71. 10,31,46 (Tibi, ... pulsatori aurium mearum).

72. 1,13,21 (Deus, lumen cordis mei et panis intus oris mei); 3,4,8 (Scis tu, lumen cordis mei); 10,17,26 (Dulce lumen); 11,19,25 (Dulce lumen oculorum meorum); 12,10,10 (O veritas, lumen cordis mei); 12,18,27 (Deus meus, lumen oculorum meorum in occulto); 13,6,7 (O lumen veridicum); 13,23,36 (Lumen meum, veritas); 10,34,52 (O lux, quam videbat Tobias); 11,2,2 (Domine Deus meus, lux caecorum et virtus infirmorum statimque lux videntium et virtus fortium); 11,11,13 (O Sapientia dei, lux mentium); 11,15,18 (Domine Deus, lux mea); 11,23,30 (Lux, veritas); 12,18,37 (Lux omnium veridicarum mentium). Cf. también 8,10,22 (A te, vero lumine inluminante omnem hominem); 13,2,3 (Aversi a te, nostro lumine).

73. 9,9,21 (Te, magistro intimo); 10,31,46 (Te, deo meo, magistro meo, pulsatori aurium mearum, inlustratori cordis mei).

74. 1,3 (Majestad soberana); 2,13 (Soberana Majestad); 3,2 (O majestad infinita).

75. 1,5 (Mar profundo de misericordia).

Médico	276	
Misericordia	977	
Moderador	178	
Omnipotente	379	
<i>Omnitenens</i>	280	
Ordenador	281	
Padre	18 ⁸²	183
Pan	184	
Piélago de amor		185
Poder Soberano		186
Porción	187	
Protector		188
Rector	489	

76. 10,3,4 (*Medice meus intime*). También 10,38,39 (*Medicus es, aeger sum*).

77. 3,1,1 (*Deus meus, misericordia mea*); 3,3,5 (*O tu praegrandis misericordia mea, Deus meus*); 4,4,7 (*Deus ultionum et fons misericordiarum*); 5,9,17 (*Deus misericordiarum*); 6,1,1 (*Fons misericordiarum*); 6,16,26 (*Fons misericordiarum*); 9,9,21 (*Deus meus, misericordia mea*); 12,16,23 (*Deus meus, misericordia mea*); 13,1,1 (*Deus meus, misericordia mea*). Cf. también 1,4,4 (*Misericordiosissime*); 1,6,9 (*Misericors misero tuo*); 1,18,28 (*Domine misericors*); 9,1,1 (*Domine, bonus et misericors*).

78. 7,6,10 (*Iustissime moderator universitatis*).

79. 3,11,19 (*O tu bone omnipotens*); 4,15,24 (*Omnipotens*); 10,4,6 (*Tu omnipotens*). Aparece junto a *Deus* en 1,4,4; 5,10,18; 10,30,42; 12,7,7.

80. 7,15,21 (*Tu es omnitenens*); 11,13,15 (*Omnipotentem, omnireantem et omnitenentem*).

81. 1,10,16 (*Domine Deus, ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator*); 10,35,57 (*Te, creatorem mirificum et ordinatorem omnium rerum*).

82. 1,18,28 (*Dulcis pater*); 3,6,10 (*Mi pater summe bone, pulchritudo omnium pulchrorum*); 8,3,6 (*Misericors pater*); 9,4,9 (*Pater*); 9,12,32 (*Pater orphanorum*); 9,12,33 (*Patrem omnium fratrum Christi*); 9,13,27 (*Patre*); 10,31,46 (*Pater bone*); 10,43,69 (*Pater bone*); 11,2,4 (*Pater*); 11,17,22 (*Pater*); 11,22,28 (*Domine Deus meus, bone pater*); 11,22,28 (*Pater*); 11,29,39 (*Domine, pater meus*); 13,5,6 (*Pater*); 13,12,13 (*Pater, et Fili et Spiritu Sancte*); 13,15,18 (*Pater bone*); 13,24,36 (*Pater pietatis*). A añadir 1,11,18 (*Illa sategebat ut tu mihi pater esses*) y 10,4,6 (*Sed vivit semper pater meus et idoneus est mihi tutor meus*). Adviértase que sólo en un texto (13,12,13) el término *Padre* aparece en contexto trinitario; todas las demás *Dios* aparece como *padre* de Agustín.

83. 1,1; 1,6; 2,11 (*Padre de las misericordias*); 1,3 (*Padre de la misericordia*); 1,5; 1,9 [2] (*Padre piadosísimo*); 1,5 (*Padre mío y criador*); 2,4 (*Señor piadoso y padre de misericordia*); 2,12 (*Padre de piedad*); 2,13 (*Misericordioso Padre*).

84. 1,13,21 (*Panis oris intus animae meae*).

85. 1,1 (*Piélago de amor sin suelo*).

86. 3,5 (*Poder soberano y Señor universal*).

87. 5,8,14 (*Spes mea et portio mea in terra viventium*).

88. 1,3 (*Señor y protector mío*).

89. 1,20,31 (*Tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis*); 3,8,16 (*Unus verus creator et rector universitatis*); 9,8,18 (*Rector caelitem et terrenorum*); 9,12,32 (*Polique rector*).

Redentor	2 ⁹⁰	12 ⁹¹
Refugio	2 ⁹²	
Rey	3 ⁹³	27 ⁹⁴
Riqueza	1 ⁹⁵	
Sabiduría	1 ⁹⁶	2 ⁹⁷
Salud	4 ⁹⁸	5 ⁹⁹
Salvador		12 ¹⁰⁰
Sanador	1 ¹⁰¹	
Señor ¹⁰²		91
Suavidad	3 ¹⁰³	
Trinidad	1 ¹⁰⁴	
Verdad	20 ¹⁰⁵	

90. 8,6,13 (Domine, adiutor meus et redemptor meus); 9,1,1 (Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus).

91. 1,2; 2,2; 2,3; 2,5 [2]; 2,6; 2,12; 3,3 (Mi redentor); 2,3 (Rey de Reyes, redentor del mundo); 2,7 (Mi criador y redentor); 3,8 (Redentor mío).

92. 1,9,14 (Auxilium et refugium meum); 3,3,5 (O tu praegrandis misericordia mea, deus meus, refugium meum a terribilibus nocentibus).

93. 1,15,24 (Tu domine, rex meus et deus meus); 1,19,30 (Rex noster); 11,19,25 (Regnator creaturae tuae).

94. Prol. (Rey y gloria mía); 1,1 (Rey celestial); 1,1; 2,5; 2,9 [2]; 3,1; 3,5 (Rey de gloria); 1,4; 1,7 (Rey mío); 1,6; 2,11; (O soberano rey); 1,8 (Clementísimo rey); 2,1 (Rey del cielo); 2,3 (Rey de reyes, redentor del mundo); 2,7 (Poderoso rey y rey de reyes); 2,11; 3,3 (Rey poderoso); 2,13; 3,2; 3,3; 3,8 (Rey celestial); 3,2 (Rey mío y Dios mío); 3,4; 3,7 (Rey del cielo); 3,9 (Rey y salvador mío).

95. 9,1,1 (Claritati meae, et divitiis meis et saluti meae).

96. 11,9,11 (Sapientia, sapientia); 11,11,13 (O sapientia Dei, lux mentium).

97. 3,1 (Sabiduría eterna); 3,5 (O sabiduría del eterno Padre)

98. 9,1,1 (Tibi, claritati meae, et divitiis meis, et saluti meae, domine deo meo); 9,4,12 (Deus salutis omnimoda); 10,23,33 (Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus); 10,35,56 (Deus salutis meae). Añadir 1,5,5 y 9,1,1 (Dic animae meae: salus tua ego sum).

99. 1,2 (Salud de nuestras almas); 1,5 (Salud de mi alma); 1,7 (Dulcísimo Jesús, salud del mundo); 2,7 (Señor y salud de mi alma); 2,11 (Salud nuestra y vida de todo lo que vive).

100. Prol. (Criador y salvador, Cristo Jesús); 1,6 (Mi salvador); 2,6; 2,10; 2,11; 3,1; 3,2 (Salvador mío); 2,9; 2,12; 3,3 (Salvador del mundo); 3,8 (Mi salvador Jesucristo); 3,9 (Rey y Salvador mío).

101. 4,3,5 (illius morbi tu sanator).

102. "Dans les *Confessions*, *dominus*, pris dans ce tissu serré d'emplois et de significations, revient aussi souvent et même plus souvent que *deus*. Son association à ce mot, *domine deus*, entre pour un quart dans les emplois de *deus*, ce qui rend manifeste le caractère révérentiel du terme" (S. Pôque, *L'invocation*, p. 928). Cf. nota 52.

103. 4,3,4 (Suavitas et origo iustitiae); 9,1,1 (Vera et summa suavitas); 10,17,26 (Vere bone, segura suavitas).

104. 12,7,7 (Una trinitas et trina unitas)

105. 3,6,10 (Veritas, veritas); 4,15,27 (Dulcis veritas); 4,16,31 (Domine Deus, veritas); 5,4,7 (Domine Deus veritatis); 7,10,16 (O aeterna veritas); 7,18,24 (Aeterna veritas); 8,10,24 (Deus verax); 10,26,37 (Veritas); 10,37,62 (Veritas); 10,40,65 (Veritas); 11,3,5 (Veritas);

Vida	11 ¹⁰⁶	2 ¹⁰⁷
Virtud	5 ¹⁰⁸	1 ¹⁰⁹

El elenco nos dará pie para determinar diferencias de distinto calibre entre ambas obras. Una primera es perceptible a simple vista y se refiere a la mayor riqueza invocativa del Santo respecto del Beato. No se trata sólo del mayor número de títulos de uno respecto a otro ¹¹⁰, sino incluso de la pluralidad de términos con que se expresa una misma realidad o aspectos de ella ¹¹¹.

Otros datos saltan a también a la vista. El primero, que, no obstante tener presente a la Trinidad a la hora de determinar componer su obra en tres libros, el Beato no la invoca como tal ni una sola vez. Agustín, en cambio, dos veces, una con el título mismo de Trinidad o la otra dirigiéndose nominalmente a las tres personas ¹¹². El segundo, que el Beato prescinde totalmente de los títulos que expresan las cualidades de Dios en sí mismo, presentes algunos de ellos en la obra agustiniana. El tercero es la preponderancia absoluta de los títulos "Dios" y "Señor" en uno y otro escrito. Son los títulos fundamentales que definen el ser del interlocutor (Dios) y su relación última con el hombre: él es el Señor ¹¹³. Todos los demás pueden

11,23,30 (Lux, veritas); 12,10,10 (O veritas, lumen cordis mei); 12,25,35 (Iudex optime, deus, ipsa veritas); 12,30,41 (Deum nostrum, fontem veritatis); 13,24,36 (Lumen meum, veritas); 13,29,44 (Tu verax et veritas). A añadir las veces en que dirigiéndose a Dios afirma: qui veritas es (1,4,6; 3,6,10; 4,5,10; 5,3,5; 10,23,33; 13,25,38).

106. 1,4,4 (Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta); 1,13,20 (Deus, vita mea); 1,17,27 (O vera vita, deus meus); 3,6,10 (Vita vitarum); 3,6,10 (Vita animae meae); 3,8,16 (Fons vitae); 7,1,2 (Vita vitae meae); 9,10,23 (Fontis vitae); 9,13,35 (Laus mea et vita mea, deus cordis mei); 12,25,34 (O vita pauperum, deus meus). A añadir 10,6,10 (Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est); 12,11,13 (Et quae vita eius nisi tu?).

107. 2,11 (Salud nuestra y vida de todo lo que vive); 3,1 (vida de mi vida).

108. 1,13,23 (Virtus maritans mentem meam); 4,10,15 (Deus virtutum); 10,1,1 (virtus animae meae); 11,2,3 (Domine Deus meus, lux caecorum et virtus infirmorum statimque... virtus fortium). Cf. P. de LUIS, "Virtus animae meae" (*Confessiones X,1,1*), en *Estudio Agustiniiano* 22 (1987) 77-132.

109. 1,3 (virtud y fortaleza).

110. 25 contra 49 en la presentación castellana, que ha unificado donde el latín diversificaba (*rex et regnator*; *creator-conditor*; *lux-lumen*, etc.). Pudiera parecer que el dato no es muy significativo en cuanto que se explicaría por la distinta extensión de una y otra obra. Pero la objeción tendría pleno valor sólo si la estadística se refiriera al número de invocaciones y no a los títulos con que se hace la invocación.

111. Como ejemplo sirva la expresión por uno y otro la acción de Dios sobre el mundo. Mientras el Beato se limita al título de creador, Agustín recurre nada menos que a cinco (*Artifex*, *Creator*, *Conditor*, *Moderator*, *Ordinator*, *Rector*).

112. Cf. 13,12,13 (Pater, et Fili et Spiritu Sancte).

113. Cf. S. PÓQUE, *L'invocation*, p. 928.

ser entendidos como traducciones concretas, explicitaciones o especificaciones, de estos dos. Es normal, que aparezcan en uno y en otro autor como aposiciones de ellos. Pero junto a esta convergencia cuantitativa se da una divergencia muy significativa en cuanto que basta ella sólo para caracterizar diversamente a ambos escritos. Mientras en el agustiniano con uno y otro título se invoca casi siempre a Dios, sobreentendiéndose normalmente al Padre, en el de Fr. Alonso se invoca siempre a Jesucristo. El es el único interlocutor del Beato de principio a fin de su obra. A partir de estos datos, nada impide definir a la obra del Padre de la Iglesia como una obra teocéntrica, y a la del religioso castellano del siglo dieciséis como cristocéntrica. En efecto, es a él a quien invoca con los restantes títulos a que recurre. Todos ellos son cristológicos. El dato es obvio si pensamos en títulos que tradicionalmente son referidos exclusiva o casi exclusivamente a Cristo: Hijo, Defensor (1 Jn 2,1), Protector, Redentor, Salvador, Sabiduría (1 Cor 1,24), Salud (Jn 4,22), Vida (Jn 1,4; 11,25; 14,6), Virtud (1 Cor 1,24); es incluso normal en otros que, tras haber sido aplicados por la piedad anticotestamentaria a Dios, los cristianos prefirieron referirlos a Cristo: así Creador, Esperanza, Fortaleza, Gloria, Rey ¹¹⁴; pero es llamativo, si no el hecho, que no representa una novedad absoluta, sí la frecuencia y modalidades con que se dirige a Cristo con el título de Padre ¹¹⁵.

Definimos a la obra agustiniana como teocéntrica, no obstante que Agustín se dirija también específicamente a Cristo en su invocación. Lo hace con los títulos siguientes: Cristo (Jesús), Médico, Redentor, Rey, Sabiduría. Pero salta a la vista que es una presencia más bien pobre en conjunto, sobre todo comparando términos con el Beato ¹¹⁶. Detrás de todo ello está el hecho de que para Agustín, y particularmente en las *Confesiones*, Cristo es ante todo el Mediador (7,18,24; 10,42,67-43,69). Es, sin duda, también la Verdad y la Vida, mas él prefiere acentuar su función de camino para llegar a ellas (7,21,27).

114. Sorprende el amplio recurso del Beato a este título, al que sólo superan en frecuencia los títulos fundamentales de Dios y Señor y éste último por muy poco (29 presencias contra 27). A lo que hay que añadir las tres veces que utiliza el título de Majestad y el de Clemencia, Fortaleza, Poder soberano. Cabe pensar que el apogeo del rey Felipe y del imperio español haya estimulado el uso del mismo.

115. Padre de la(s) misericordia(s) (1,1; 1,3; 1,6; 2,4; 2,11), padre piadosísimo (1,5; 1,9); Padre mío y Criador (1,5); padre de piedad (2,12); misericordioso Padre (2,13). El título de "Padre" no es ninguna novedad del Beato. Aparece ya en la antigüedad, por e., en MELITON DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua*, 9. Cf. G. RACE, *A propos du Christ-Père dans l'Homélie Pascale de Méliton de Sardes*, en *Recherches de Science Religieuse* 50 (1962) 400-408.

116. Los dos ejemplos más significativos los tenemos en Rey (27 presencias en el Beato, 2 en el Santo) y en Redentor (12 contra 2 respectivamente). Añádase que mientras el Beato le invoca 12 veces con el título de Salvador, el Santo no lo hace ninguna, aunque aquí pudieran entrar consideraciones de tipo lingüístico (cf. C. MOHRMANN, *Considerazioni*, 310).

Tanto el Beato como el Santo participan de la fe en la doble naturaleza, humano y divina, de la única persona divina de Cristo. A nivel de oración dicha fe implica dos formas de considerar y de acercarse a Cristo, que al Santo le gusta exponer. Ésta es una de sus fórmulas: "Presentemos nuestras preces a tan gran intercesor: El otorga juntamente con el Padre lo que pidió al Padre, puesto que es mediador y creador; mediador para pedir, creador para conceder" ¹¹⁷. En fórmula más breve, también suya: "Con nosotros pide y con el Padre concede" ¹¹⁸. Dos modos, pues, de acercarse a Cristo, que no se excluyen. Agustín ha elegido preferentemente el primero, Fr. Alonso exclusivamente el segundo. Dos razones, estrechamente relacionadas entre sí, se pueden dar de dichas preferencias. La primera lleva el sello personal, la segunda el eclesial.

La distinta historia religiosa personal de cada uno conduce ya de por sí a una opción con preferencia a la otra. Desde la lectura de los libros neoplatónicos, Agustín tuvo muy clara la distinción entre la patria, que supieron mostrarle, y el camino para llegar a ella, que no le ofrecieron ellos, y sí San Pablo. Desde esa experiencia Cristo fue para él ante todo el mediador que le facilitó el acceso a Dios (Padre). La dificultad de encontrar a Dios y la experiencia del extravío originaron que en su oración mirase a Cristo sobre todo en esa función mediadora para alcanzar la meta que buscaba ¹¹⁹. Fr. Alonso, en cambio, que vivió siempre en la seguridad de la verdad, tenía menos experiencia de la necesidad de mediación. Por eso, a la hora de integrar a Jesús en su oración, le mira ante todo en su realidad divina, y le dirige a él directamente su oración.

Pero dicho esto, no está dicho todo, pues no hemos de presentar como peculiaridad del Beato lo que en ningún modo lo fue. La experiencia vivida por él no fue exclusiva suya, sino compartida con la sociedad cristiana de su tiempo. Por eso, el mencionado cristocentrismo lo comparte también con la espiritualidad de su época ¹²⁰.

Otro punto, una nueva diferencia, resalta de la comparación de los títulos utilizados por uno y otro autor, en cierta conexión con lo anterior. Mientras en el Beato apenas encontramos a Dios (Cristo) como Verdad, es éste quizá el aspecto más resaltado por el Santo. Basta con fijarse en la frecuencia con que recurre a los dos títulos principales que recogen esa idea: Luz (16

117. Sermón 223 F (=Wilmart 6),3.

118. Sermón 105,1. Cf. también 175,3; 217,1; 245,4.

119. Por otra parte, ha sido siempre el lenguaje de la oración litúrgica, dirigida al Padre por mediación de Jesucristo.

120. Respecto al renacimiento espiritual español, escribe M. Andrés, "todos están de acuerdo en llamarlo cristocentrista" (*La teología española en el s. XVI*. Madrid 1977, p. 152).

presencias), Verdad (20)¹²¹, ninguno de los cuales aparece en la obra orozquiana. Para explicarlo, de nuevo hemos de pensar en la experiencia personal de ambos autores. Por una parte, Agustín, como filósofo, se ocupó permanentemente del problema de la relación de la mente humana con la verdad. La solución que ofrece se fundamenta en la participación por ella en la luz y verdad divinas. En su relación con Dios no olvida esta faceta de su pensamiento. Por otra parte, no se puede olvidar el hecho de que Agustín vivió la experiencia, ampliamente narrada en las *Confesiones*, del error maniqueo, metafísico y religioso a la vez, y que al hablar de su conversión la describe como la percepción de una luz de seguridad (8,12,30), contrapuesta, sin duda, a la otra luz, categoría fundamental en el sistema gnóstico. Ni se ha de olvidar tampoco que su actividad pastoral estaba marcada al momento de escribir la obra por la polémica contra el mismo error. Nada extraño que, tanto desde la referencia personal, como desde la referencia a aquellos a quienes servía como pastor, sintiese la necesidad de dirigirse a Dios que ilumina, ya para salir del error, ya para evitar caer en él. Por su parte, el Beato, como la sociedad cristiana española de la época, no experimentó a nivel intelectual los problemas que acuciaron a Agustín; como indicamos, vivió siempre seguro de la verdad. La misma reforma protestante que podía haber orientado los espíritus en una dirección de búsqueda, lo que hizo fue cerrarlos en las posiciones adquiridas. La teología, más que de búsqueda, fue sobre todo de apologética y de confirmación del depósito adquirido. En la España católica, en general, nunca cupo la menor duda de la posesión de la verdad en pleno. Nada extraño tampoco, pues, que el Beato no invoque a Dios (Cristo) con títulos que le relacionen con la verdad.

Para entrar de alguna manera en la experiencia religiosa de cada uno de nuestros autores, quizá no haya otro camino más adecuado que dejar de lado los títulos ya clásicos en teología como los de Dios, Amor, Padre, Señor, Sabiduría, Salvador, Redentor, Creador, Rey y detenernos en los demás cuyo uso hay que atribuir más a la propia vivencia que a la “escuela”.

La imagen espiritual que el Obispo de Hipona nos deja de sí es la de un hombre que lucha por vivir en la verdad, por alcanzar la verdadera vida, por hacerse perdonar su pecado, por alcanzar todo lo que apetece, aunque en Dios, y ser feliz. Comienza mirando a sí mismo y desde su situación personal busca los títulos de Dios que más eficaces pueden resultarle y con ellos le invoca. Nadie se sentirá sorprendido si afirmamos que Agustín se reconoce ante todo como un enfermo, pero no deshauciado ni tampoco desesperado. Más exactamente diríamos que como un convaleciente. En este contexto se

121. A los que hay que añadir otros como Iluminación, Iluminador.

comprenden las invocaciones con los títulos de Médico, Sanador, Salud, y sobre todo, Vida. Por otra parte, él es sabedor de sus miserias, por lo que invoca a Dios como corazón que se apiada ¹²², como Misericordia, nada menos que nueve veces.

Pero Dios, para Agustín, no es sólo alguien, el único, que puede liberarle del peso de su pasado, razón del uso de los títulos que acabamos de mencionar; también piensa en él como el único capaz de saciar todas las apetencias humanas, es decir, placer, bienes y gloria, que en su versión pecaminosa están representados en las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16, la de la carne, la de los ojos y la de ambición del mundo. Agustín sabe que Dios es todo eso que anhela y le invoca desde ese saber. El placer, que el hombre carnal pone en los sentidos, Agustín lo ubica en Dios: de aquí títulos como Luz, Dulzura, Suavidad, Pan, Descanso, que pertenecen al lenguaje de los sentidos, de los que se sirve la concupiscencia de la carne ¹²³. La belleza y riqueza que aquél encuentra en los bienes pasajeros, Agustín las coloca en Dios, a quien se dirige con los títulos de Hermosura y Riquezas. Lo que el hombre busca en sus relaciones con sus congéneres, lo es Dios, al que invoca con los títulos de Excelsitud, Honor, Decoro, Brillo, Alabanza ¹²⁴.

Muy distinto a éste, y menos rico, es el retrato que sacamos del Beato Orozco. El se siente ante todo como "vasallo" ante el Señor Poderoso, ante el Rey ¹²⁵. A él reverencia, de donde la invocación con el título de Majestad. Reconoce su poder, convirtiéndolo en título con el que lo invoca, aunque una única vez, junto con el de Aguila poderosa. Ante él no está exento de algún temor, lo que justifica el título de Clemencia. De él espera protección, defensa y, ante todo, honores, lo que explica las diez veces que le invoca con el título de Gloria ¹²⁶. Sin duda aquí sale a relucir la España caballeresca. En el fondo se trasluce el espíritu de la época de El Quijote ¹²⁷.

122. La misericordia consiste en com-padecer libremente la miseria de otro (*Conf.* 3,3,3: "Cum ipse patitur miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet"). Es el *miserum cor*, el corazón que comparte por amor la miseria ajena.

123. Cf. 4,7,12; 10,6,8; 10,27,38.

124. Cf. 2,5,10.

125. Recordamos lo dicho en nota 114 sobre la frecuencia de este título.

126. Sólo una vez se dirige a él como "Gloria de los ángeles"; en todas las demás ocasiones como "Gloria mía". Nótese que por el título de rey adquiere la forma de "rey de gloria" (no "rey de la gloria") 6 veces.

127. En el conjunto, apenas cabe atribuir significado a los otros tres títulos que no hemos tomado en consideración: Dulcedumbre, que puede ser un eco de la "dulzura" agustiana; a Piélagos de amor, y a Mar.

III. CONCLUSION

La comparación entre las dos obras se podía extender a más campos. Pero los puntos sobre los que la hemos establecido son suficientes para hacer un balance general.

La primera constatación es que, no obstante que se notan dependencias textuales, ambas obras se encuentran muy distantes entre sí. Tienen, es obvio, puntos comunes, además del título. Ante todo, la forma de plegaria y el lenguaje de la invocación. En una y otra obra nos encontramos con una piedad sincera y profunda. Ambos hablan desde el corazón, expresando sus vivencias íntimas. Coinciden en el tono general de alabanza y gratitud por los dones recibidos de Dios. También en la actitud subjetiva interior, sincera y compungida, de quien se sabe pecador. Pero aunque no hay mayor diferencia en la mencionada actitud de uno y otro "confesor", sí la hay en la "materia" de una y otra "confesión". Lo cierto es que Agustín ha logrado mejor que el Beato convencer a sus lectores de que fue un gran pecador, aunque la realidad no sea enteramente tal. En definitiva, coinciden en ciertos aspectos subjetivos, justamente porque el Beato intentó imitar al Santo.

Pero la voluntad de imitar no produce sin más el éxito en la imitación. La obra creadora requiere algo más que voluntad. Detrás de ella está siempre la índole peculiar de cada autor, acompañada por sus circunstancias de lugar y tiempo, que dan razón de las divergencias entre las dos obras homónimas.

La historia espiritual de Fr. Alonso fue fundamentalmente rectilínea, mientras en la de Agustín prevaleció la línea quebrada. La primera deja poco espacio para la sorpresa, que es la gran baza de la segunda, al menos a nivel narrativo. Una vez que se han leído unos capítulos de la obra del Beato, ya se intuye lo que van a ser los siguientes, cosa que no acontece en las Confesiones agustinianas donde el suspense está casi siempre servido. Su propia vida personal ofrecía a Agustín material más rico y variado.

Pero no es todo. A esa mayor riqueza y variedad hay que añadir la diversa capacidad para analizarla y contarla. Es evidente que el Beato no maneja los recursos de la retórica como Agustín, que había hecho de ella su profesión, ejercida durante varios años. En su haber hay que poner sin duda una buena parte de la fascinación que ejerce sobre el lector. No se puede olvidar que la retórica antigua no se reducía a la simple estética de la palabra. Siendo lugar de confluencia de los demás saberes, los ponía todos al servicio del arte de la comunicación. Y el Obispo de Hipona supo hacerlo con maestría.

Por otra parte, a nivel teológico-religioso, a Agustín se le puede considerar como un autodidacta, mientras que Fr. Alonso es hijo de la "Escuela", con lo que ello implica. El autodidacta refleja lo que ha aprendido en sí mismo y por sí mismo, el "escolástico" la experiencia común. Por eso el primero suele sorprender más, mientras que el segundo puede ser más metódico, pero también más ordinario. Es lo que sentimos al leer una y otra obra.

Pero no hay autodidacta absoluto. En última instancia todo el que aprende lo hace en alguna "escuela". Aunque no vaya al colegio, el niño halla su escuela particular en su casa, en la calle donde juega. Más allá de la institución, todo se convierte en escuela, todo nos enseña, de todo aprendemos. La escuela en que nuestros autores se educaron como cristianos fue la Iglesia de que formaron parte. Ahora bien, aun siendo la misma Iglesia de Cristo, no se presenta igual en el final del siglo cuarto en Africa que en el siglo dieciséis en España. Dígase lo mismo de Dios: aún siendo el mismo, no lo veían igual los hombres de un siglo que los del otro, porque el hombre es también historia. Nos resultó claro de la comparación entre los títulos de advocación a que recurren uno y otro autor.

Pío de LUIS

La mística agustiniana del amor en el Beato Alonso de Orozco

INTRODUCCIÓN

Ya hace un cuarto de siglo que el P. Lope Cilleruelo, antiguo director de nuestra Revista, se quejaba de la poca atención que había recibido de los estudiosos la Escuela Agustiniana de Salamanca, incluido uno de sus santos, o sea, el beato Alonso de Orozco. Decía nuestro autor así: "Hasta ahora, sólo Fray Luis de León ha tenido alguna suerte. Los demás Maestros de la Escuela, incluido el beato Orozco, continúan esperando en el silencio de los archivos y bibliotecas esa mano caritativa que sacuda las ramas y lance a volar a los pájaros ideales, dormidos en los pergaminos apolillados. La Escuela Agustiniana de Salamanca ha escrito una de las más bellas páginas de la cultura española. ¿No habrá llegado el día de que esa página, convenientemente aderezada e iluminada, sea puesta en la mano de los amantes de la teología y de la espiritualidad?"¹

La celebración del cuarto centenario de la muerte de Alonso de Orozco es una buena ocasión que no conviene despreciar por lo que toca a este gran maestro de la espiritualidad y la mística española. La revista Estudio Agustiniano quiere ofrecer a sus lectores algo del rico tesoro espiritual elaborado por el beato Orozco de manera que su vida, su obra y su experiencia de Dios puedan llegar fácilmente a los hombres de nuestro tiempo.

En el presente artículo trataré de rastrear la mística del amor, recogida por la tradición agustiniana, tal como nos la muestra el beato Orozco principalmente en dos escritos, poco estudiados hasta el presente. Estos escritos son: *Desposorio Espiritual*, y *Comentario al Cantar de los Cantares*. El último

1. CILLERUELO, L., *Prólogo* a TURRADO, A., *Espiritualidad Agustiniana y Vida de Perfección*. El ideal monástico Agustiniano en Santo Tomás de Villanueva. Religión y Cultura. Madrid 1966,6.

escrito importante en torno al tema es la tesis doctoral de Ana J. Bulovas, *El Amor divino en la obra del beato Alonso de Orozco*. FUE, Madrid 1975. Se trata de un trabajo bien orientado y que nos hace excelentes indicaciones al respecto cuando dice: “La idea que inspira este trabajo es muy fácil de expresar: la vida espiritual del beato Orozco fue fundada sobre el amor divino, y era un ejemplo perfecto de un alma nutrida por la fuente y el sol del amor de Dios”². Ciertamente la caridad es el alma de todo misticismo, pero tratándose de seguidores de san Agustín la centralidad del amor, sube de tono, si cabe expresarse así. Como dice el P. Bruno Ibeas: “Para san Agustín, una sola palabra comprende y define la ascética del cristianismo: *Caritas*. Bien es cierto que ella comprende y define, también, el Evangelio, como comprende y define a Dios, sobre todo en su manifestación temporal y soberana de la Historia”³. Antes se había dicho que los grados de la caridad son los grados de la perfección, como lo dice san Agustín: “La caridad incoada es perfección incoada, la caridad progresiva es perfección creciente, la caridad ardorosa es perfección intensa, la caridad perfecta es perfección definida”⁴. También nos avisaba el mismo autor que el amor en su fase más perfecta es unión con Cristo, y que como dice el mismo san Agustín: “Nos acercamos a Dios amando, no andando”⁵.

Contra la teoría de Julio Cejador de que el *Audi Filia* del Maestro Ávila es el punto de partida de la mística española, el P. Ibeas aduce que son anteriores varios escritos de la escuela agustiniana, incluidos algunos del beato Orozco⁶. El mismo beato Orozco nos recuerda con Malón de Chaide que, como dijo san Agustín, cada uno es lo que es su amor, y la vida del hombre tiene el nivel vital, mayor o menor, peor o mejor, que el amor le da⁷. Ana J. Bulovas nos recordará un pasaje del *Certamen del Amor santo* del beato Orozco, que nos dice: “Es tan poderosa la fuerza del amor de Dios, que el alma enardecida de él, en este santo certamen, queda ya herida, ya presa, ya enferma, ya, finalmente, exánime, como muerta, en tal estado, cual la esposa de los Cantares...”⁸. Al ver este amor de Dios, también la persona humana, limitada, se siente atraída a amar de forma incondicional y hacerlo absolutamente. Así, como dice el Cantar de los Cantares, ponemos a Dios como sello de nuestro corazón y en nuestros brazos: Le amamos como vida de nuestra

2. BULOVAS, A.J., *El Amor divino en la obra del Beato Alonso de Orozco*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1975,5.

3. IBEAS, B., Los ascéticos agustinos españoles. *España y América*. Año 23, t. I (1925) 105.

4. *Ib.*, 104: San Agustín, *De natura et Gratia*, LXX,84.

5. *Ib.*, 103: San Agustín, *Epístola* 155,13.

6. *Ib.*, 111.

7. *Ib.*, 179.

8. Citado por BULOVAS, A.J., 71.

vida y alma de nuestras obras. De manera que puede decir el alma con el Apóstol: Vivo yo, más ya no yo; vive en mí mi Salvador Jesucristo. Y así, se puede decir, verdaderamente, del Beato Orozco que “es el amor la substancia de su vida y de su obra”⁹.

Ana J. Bulovas no ha estudiado la obra: *Desposorio Espiritual* aunque lo cita en la comparación del Beato Orozco con Santa Teresa y con Fray Luis de Granada¹⁰. Por ello dedicaremos nuestro estudio fundamentalmente a este texto. Aunque nuestra autora no cita el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orozco, en cierta manera, se puede suplir por *Certamen del amor Santo* que que sí tiene en cuenta y puede valer como resumen del *Comentario*. Nosotros lo trataremos directamente, aunque con menos detalle. Por lo demás nuestra autora conoce perfectamente los diversos grados del camino espiritual y los describe muy bien valiéndose de las obras más importantes del beato Orozco.

En general, las obras del beato Alonso de Orozco, son una fuente muy rica de experiencia espiritual para todos los creyentes y, en particular, para las personas que tratan de vivir la vida religiosa. A todos se dirige nuestro autor para animarlos y estimularlos al amor de Dios y al amor de los demás.

1. LA VIDA RELIGIOSA COMO RUMOR DE AMOR

Entre los escritos sobre vida religiosa, de nuestro personaje, hay que conceder un lugar especial a la obrita titulada: *Desposorio Espiritual*, dirigida a una religiosa "hermana suya" con el fin de explicar el sentido de la profesión religiosa y de los votos, como una experiencia de Amor. Alonso de Orozco entiende la vida religiosa como una relación sponsal de Dios con la persona humana. Para ello parte del texto del profeta Oseas, 2,20, que dice: “Te desposaré conmigo en fidelidad, seré tu Esposo para siempre y sabrás que yo soy el Señor”. La persona religiosa debe escuchar estas palabras con gran atención, pues indican su dignidad y su ser. Aunque han sido dichas primero a todo el pueblo de Dios, a la Iglesia, cuyo esposo es Cristo, según lo dice san Pablo en 2Cor 11,2: ‘Os he desposado con un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen’. El amor sponsal se demuestra en que Cristo ha muerto en la cruz por su Esposa y ésta debe responder a su amor con una entrega incondicional.

San Agustín recoge ampliamente esta espiritualidad paulina y nos induce a ella en la carta 150, un escrito muy corto, pero a la vez muy significativo. Es una carta dirigida a Proba (como la 130, sobre la oración) pero ahora con

9. Ib., 142.

10. Ib., 171 y 210.

motivo de la 'toma del velo' de una joven de la familia de Proba. Agustín dice a Proba que este hecho es mucho más importante que la nobleza de sangre de Proba, la cual ha dado cónsules al Imperio romano, pues aquí se trata de la unión con Cristo, con Dios, y no con un personaje humano; y de "un matrimonio que no tiene fin"¹¹ se trata de la eternidad del Amor y del corazón. Dice el santo así: "Alégrese, pues, la muchacha, noble por su linaje y más noble por su santidad, porque ha de conseguir en los cielos una excelsa ventaja por su unión con Dios, mucho más que si propagase un sublime linaje por su unión con un hombre. Más generosidad ha mostrado la posteridad de Anicio al glorificar a tan ilustre familia con la abstención de las bodas que si la multiplicase con nuevos hijos; más al imitar en carne la vida de los ángeles que si de su carne aumentase el número de los mortales. Más grande y fecunda felicidad es crecer en el espíritu que soportar el embarazo del vientre, el candor del corazón que la leche del pecho, dar a luz cielo con las oraciones que dar a luz tierra de las entrañas" (Ib.). San Agustín nos detalla cada una de las funciones de la esposa: engendrar, dar a luz, amamantar. Este matrimonio con Dios es algo que todos pueden conseguir, mientras que la nobleza de sangre está reservada a unos pocos; pero quienes "desean unirse plenamente a Cristo, lo obtendrán al momento"¹².

Esta espiritualidad es completamente actual. El concilio Vaticano II hacía referencia a ella al hablar de la castidad en el documento sobre la vida religiosa, *Perfectae caritatis*, 12. El papa Juan Pablo II, en la *Redemptionis Donum*, n. 8, se refiere a esta experiencia cuando habla de *alianza de amor sponsal* y al amor 'sponsal' de Cristo. Y, en el número 11 de este mismo documento, después de citar 1Cor 7,28-40, o invitación de san Pablo a mantenerse célibe, afirma el Papa que: "Este consejo está dirigido de modo especial al amor del corazón humano. Pone más de relieve el *carácter sponsal* de

11. SAN AGUSTIN, *Obras completas*, t. XI. a. Cartas, BAC, Madrid 1987, 3a, 386.

12. Ib., 387. P. Rousselot, estudioso de la mística española, en el siglo pasado, reclama para nuestros místicos la experiencia del amor divino como esencia de este misticismo, al que inspiran, según él y como puede verse fácilmente en el Beato Orozco, san Pablo y san Agustín. Esta mística española se desarrolla, frente a un catolicismo rígido e incluso inquisitorial (cf. pp. 443, 460, 462), como una gran experiencia del cristianismo del amor y de la dulzura del amor de Dios en los místicos, según puede verse también en el mismo beato Orozco, aunque Rousselot ha preferido tratar a Malón de Chaide. También destaca Rousselot, la denuncia de los místicos contra la sociedad española de la época y sus abusos sociales: lujos, falta de justicia social y farsa de la caridad, en un catolicismo que no quiere cambiar de vicios. Esto nos lo muestra el citado autor tanto a propósito de Alejo de Venegas (pp. 76-77) como en Malón de Chaide pp. 89 y 90. También defiende a nuestros místicos de la acusación de falta de Caridad y sentido social. Y entonces cita Rousselot a Santo Tomás de Villanueva, padre de los pobres, a san Juan de Dios, discípulo de Juan de Ávila, y fundador de una Orden de caridad (436-437). Lo mismo podría decirse del Beato Orozco y otros, aunque dicho autor no los tenga en cuenta. Cf. ROUSSELOT, P., *Les Mystiques Espagnols*. Didier et Cie., Paris 1869, 2ª.

este amor”¹³. El último documento sobre formación para la vida religiosa, emanado de la Congregación de Religiosos, insiste también en esta experiencia de amor y en este rumor de Amor como elemento esencial de la vida religiosa tal como se expone en la *Redemptionis Donum*: “La profesión religiosa pone en el corazón de cada uno y de cada una (...) el amor del Padre, aquel amor que existe en el Corazón de Jesucristo, el Redentor del mundo. Es un amor que abarca al mundo y a todo lo que en él viene del Padre y que al mismo tiempo busca vencer todo lo que en el mundo no procede del Padre” (...). “Tal amor debe brotar (...) de la fuente misma de aquella particular consagración, que basada en el sacramento del santo bautismo, es el comienzo de (la) vida (del religioso) en Cristo y en la Iglesia, el comienzo de la nueva creación”¹⁴.

Otros textos semejantes, de la *Redemptionis Donum*, son: “La conciencia de pertenecer a Dios mismo en Jesucristo, Redentor y Esposo de la Iglesia, *selle vuestros corazones* (Cantar de los Cantares 8,6), todos vuestros pensamientos, palabras y obras, con el sello de la esposa bíblica”¹⁵.

Y poco más adelante se afirma que la consagración religiosa transforma el mundo por el amor y que “esta transformación es simultánea al amor que la llamada de Cristo infunde en el interior del hombre, con el amor que constituye la esencia misma de la consagración, la consagración del hombre y de la mujer a Dios en la profesión religiosa, sobre el fundamento de la consagración sacramental del bautismo” (Ib. 9). Esta espiritualidad del amor como esencia de la vida religiosa está ampliamente difundida en la espiritualidad actual; así, la opción de castidad en la vida religiosa define, de una vez por todas, que “para mí la vida es Cristo” (Filp 1,21)¹⁶.

Ante este rumor de amores, esencial, irá desgranando el beato Alonso de Orozco la explicación de la profesión religiosa. El Esposo ha sacado a su Esposa de Egipto, del mundo, y de la esclavitud del pecado y la llama a la

13* JUAN PABLO II, *Redemptionis Donum*, 11.

14. CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Orientaciones sobre la formación en los Institutos Religiosos*, 2.2.1990,11.

15. *Redemptionis Donum*, 8.

16. BOURS, J., KAMPHAUS, F., *Pasión por Dios*. Celibato, pobreza y obediencia. Sal Terrae. Santander 1986, 31 y ss. En esta situación, se asume incondicionalmente una Alianza con Dios, unida también a la esencia del Cristianismo. J.M.R. Tillard lo expone así: “Esta aventura-mutua en la que Dios se vincula al hombre mediante una Alianza, se realiza en dos planos estrechamente relacionados entre sí. El primero es el más misterioso, pero también el más radical. En él se verifica lo que el cristianismo considera su verdad más preciosa: Dios quiere hacer al hombre familiar suyo, introduciéndole en su vida más íntima, hasta el punto de no ser Dios, ya, simplemente, el Creador o el Redentor, sino *Dios-con-nosotros*, Dios-con-el-hombre. Esta familiaridad alcanza tal realismo, que un hijo de los hombres, Jesús, es asimismo, en la última radicalidad de su ser, Hijo de Dios”: TILLARD, J.M.R., *Llamada de Cristo... llamadas del mundo*. Una relectura de la vocación religiosa. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1979, 72.

dulzura del amor de Dios que es la suprema belleza, el más noble de los nobles, el más sabio de los sabios, rey de reyes, señor de señores, creador de todos y sobremanera generoso: 'Para Esposa os quiere el que sólo es Esposo de las almas'¹⁷. Así de inconmensurable es el amor de Dios que rehace su imagen en el ser humano, débil y pecador, pero redimido por su Sangre: "y como me cuestan mucho estas almas, las amo mucho, y las sufro mucho: llámolas, ruégolas, que se vengan a mí: prométoles gran dignidad, que serán mis esposas, y que el desposorio será siempre sin fin: no como los otros desposorios, que son obligación de por vida, y muerto el uno de los desposados, el otro queda libre. Este Desposorio espiritual es tan fuerte, y tan perfecto, que tiene principio en esta vida, mas no tiene fin en la otra; antes allá se perfecciona, y fortalece, y en todo es más acabado"¹⁸. No hace falta decir que esta experiencia está muy próxima a la que antes hemos citado de san Agustín.

El mismo Alonso de Orozco comentando el *Cantar de los Cantares* nos encarece el gran amor de Cristo a la humanidad y la necesidad de correspondencia humana a este amor divino, dejándolo todo por Él. El beato Alonso de Orozco nos trae a la memoria el siguiente pasaje, al respecto: "Sanctus doctor Augustinus: 'Amore Deus venit ad homines, amore factus est homo, amore fuit comprehensus, flagellatus, spinis coronatus, et amore tandem in cruce obiit. Et hoc factum est propter filias Hierusalem, ob animas tenellas et delicatas, quippeque iaculo amoris Christi vulneratae, omnia mundi bona spernant, et flagrantissimam sponsi sui dilectionem contemplantes, dumtaxat Christo adhaerescant: necnon cum apostolo clament: Caritas Christi urget nos, estimantes quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et iterum: Christo crucifixus sum cruce'. Faxit Deus optimus, ut in hoc ferculo existentes, sic charitatis sagitta sauciati, non nobis vivamus, sed ei, qui pro nobis in ara crucis mortuus est, et triumphator mortis surrexit"¹⁹.

Cristo nos entrega la riqueza sublime de su gracia y generosidad, su nobleza divina, en la entrega total de su vida para salvar a la esposa y purificarla y embellecerla, con el precio de su sangre, sin dejarle mancha ni arruga. Ése es el gran regalo de la gracia y de la fe con el anillo de la fidelidad para

17. OROZCO, A. de, *Desposorio Espiritual*, en OROZCO, Beato Alonso de, *Obras Completas*, tomo II, Madrid 1736, 435.

18. *Ib.*, 436.

19. OROZCO, Alonso de, *Commentaria quaedam in Cantica Canticorum*, nunc denuo ex Doctorum dictis congesta. Burgis, Apud Philippum Iuntam 1581, 129. Damos la transcripción moderna. El beato Orozco afirma que este libro del Cantar no se puede entender literalmente. Él traduce *Cántico de Salomón*, como *Cántico del Amado*. Y además dice que hay que entenderlo como los amores entre Dios y su pueblo, y entre Dios y el alma, y termina diciendo que en todo esto hay que ir al grano "Haud paleis victitemur, iumentorum in morem" (*Ib.*, 2).

una esponsalidad sin fin. La entrega del anillo, en la ceremonia de la profesión, como en el sacramento del matrimonio, significa esa unión incondicional y una fidelidad a toda prueba: en la salud y en la enfermedad, en la vida y en la muerte.

Luego pasa el beato Orozco a exponer las condiciones de vida que debe poseer la Esposa, según el ceremonial de la profesión religiosa. Para ello se remite a textos y costumbres del antiguo Testamento. Como es sabido Alonso de Orozco conoce muy bien el griego y el hebreo y eso le permite utilizar, con suma habilidad, los textos bíblicos. Así nos dice que según los mandatos de Dios, para que un israelita pudiera casarse con una extranjera, cautiva de guerra, se requerían cuatro condiciones que el beato refiere a la ceremonia de la profesión religiosa: cortarse el pelo, arreglarse las uñas, mudarse el traje y llorar un mes a sus padres. En efecto, cortar el cabello era costumbre al entrar en religión, por ser el pelo motivo de vanidad y, nos dice el Beato, en él quedó predicado y murió Absalón. El cabello es un elemento esencial en el enamoramiento, y el alma consagrada no puede tener dos amores, como recordará también el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz. Además el cuidado del cabello da mucho que hacer, especialmente a la mujer, y es motivo de 'cuidados superfluos' y mundanos. Los penitentes, como Job, se raen el pelo para orar y dejar otros cuidados, o ponerse al servicio de Jesús. Como la Magdalena: "A los pies de Cristo pone la Religiosa sus cabellos, cuando los huella por su servicio, y amor, y cuando nada se le da de parecer bien a los ojos de otros. Mas tenga aviso de Esposa de Cristo, no torne a crecer el cabello, para su muerte, como leemos de Sansón, que a sí mismo se mató. Guarde el Señor a sus siervas de esta vanidad, pues ya una vez la dejaron por Dios" ²⁰.

Gusta mucho el Beato Orozco de estos ejemplos plásticos, y en esto demuestra su gran estilo y habilidad oratoria y literaria. Así, cuando hable de los religiosos nuevos dirá que hay que ponerles un palo para que no se tuerzan pero que ese palo ha de ser el Evangelio. Lo mismo en la *Reina de Saba* nos habla del *reloj* como gran invención del hombre que mide el tiempo. A la vez gusta de citar a los grandes pensadores de la antigüedad, lo mismo que a los santos Padres, y llama al hombre 'un milagro en el mundo', lo que nos demuestra también su gran humanidad. Pues bien, por lo que respecta a este signo externo del cabello ha adquirido diversos sentidos en la vida humana y religiosa a lo largo de los tiempos. El Beato explica la ceremonia de cortarse el pelo como signo de consagración. Eso no obsta para que en la ley del nazareato de Números 6,5 se diga: "El que se consagró a

20. *Desposorio*, 436.

Yahvé, será santo y dejará libremente crecer su cabellera”. San Pablo a su vez, considera lo contrario, que es un signo más religioso el pelo cortado. En las religiones antiguas también se encuentran mezcladas ambas costumbres: la de cortarse el pelo y la de dejarlo crecer libremente por motivos religiosos. En el mundo antiguo, los filósofos cínicos y en el mundo actual en el movimiento hippy se dejó de cortar el pelo como forma de protesta social. Ahora parece que se va en otro sentido. San Agustín adopta dos posturas aparentemente contrapuestas. En el *De Opere Monachorum* condena duramente a los monjes 'golondrinas', monjes, tan holgazanes que ni se cortaban el pelo. El santo cita a san Pablo en su favor: 'es una ignominia para el varón quedar intonso'. Pero también ve san Agustín que la calidad del monje no depende del cabello: “No quiero extenderme, sobre este vicio por respeto a algunos hermanos intonsos, cuya conducta venero, casi en todo, fuera de eso”²¹. El asunto creaba 'disputas amargas' y harto peligrosas, y san Agustín teme que los monjes haraganes utilicen este pretexto “para seducir a los hombres tanto más fácilmente cuanto que ven entre ellos a otros monjes a quienes honramos con merecida obligación de caridad cristiana por sus restantes condiciones buenas. Si después de esta amonestación, o más bien súplica mía, creen que deben perseverar en ese daño, nada haré sino lamentarlo y gemir. Me basta que lo sepan; si son siervos de Dios me compadecerán. Si no me compadecen, no quiero decir algo más duro”²².

Unos años más tarde, en *La Ciudad de Dios*, Agustín se muestra aún más cauto en esta cuestión de las formas externas, en la vida de los creyentes, cuando habla de la conversión de los filósofos al cristianismo. No se da importancia al aspecto exterior del hombre en la ciudad de Dios, sino a la honradez y la honestidad: “No tiene importancia en esta ciudad, al abrazar la fe que nos lleva a Dios, se adopte un género de vida u otro (*quo habitu vel more vivendi*), con tal de que no sean contrarios a los preceptos divinos. Incluso a los mismos filósofos, cuando se hacen cristianos, no se les imponen unas maneras de comportarse o de vivir (*non habitum vel consuetudinem victus*) que ningún impedimento suponen para la religión; se les obliga únicamente a cambiar sus falsas creencias. Aquel distintivo que Varrón señaló característico de los cínicos, si no lleva consigo alguna torpeza o algún desarrreglo, no le preocupa en absoluto”²³. Como ha explicado Martín Hengel en *Seguimiento y carisma* algunos confundían ciertos predicadores ambulantes

21. SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, t. XII, Madrid, cap. 31.

22. *Ib.*, cap. 33.

23. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 19.

de grupos filosóficos, con los predicadores cristianos, lo que nos indica el estado de la situación en aquel tiempo.

Dejadas de lado las cuestiones anecdóticas, lo importante es que el que coma lo haga por el Señor, y el que no coma lo haga también para gloria del Señor, para que todos glorifiquen y se gloríen en el Señor. Lo dicho del pelo, se dice de las uñas o de cualquier otro cuidado corporal sujeto a los usos y costumbres de los tiempos y los hombres. También ha sido muy frecuente dejarse crecer las uñas, como símbolo de sabiduría o de dedicación religiosa, como aún ocurre entre los orientales. Lo que importa son los motivos y los fines. Pero las uñas también dan mucho que hacer a algunas mujeres, les hacen perder tiempo en su cuidado y cuidan su vanidad. Por eso el Beato Orozco advierte de cortarse las uñas a las personas religiosas, pero sobre todo han de cuidar de caer en los vicios que simbolizan como son: la murmuración, el odio, la venganza y las peleas de convento que desdichan gravemente de quienes tienen por Esposo a aquel que nos dijo: “*Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón*” (Mt 11,29) Cristo, el Cordero de Dios nos quiere mansos y humildes, nos advierte el Beato.

Del mismo modo la persona religiosa ha de vestir el cuerpo de la nueva vestidura para que se vista el alma de virtudes nuevas y del hombre nuevo.

Finalmente explica el Beato que se ha de llorar a los propios padres, en el sentido de que, en la vida religiosa, ya no se debe “hablar ni pensar en linaje, que ya todo murió: y cosa es muy vana, y de gran abatimiento en la Religión, tratar de otra sangre, sino de la de Cristo, de otro linaje, sino del que tenemos heredado por la gracia divina, siendo hijos de Dios, según nos certifica san Juan; y si otra cosa hay, la tal no se tenga por Monja, sino por mundana, no por Esposa de Cristo, sino hija de vanidad, y esposa del soberbio rey de los soberbios Satanás”²⁴.

La vida religiosa es pura vida de fe que “obra con amor de caridad, mediante la cual todo se puede, y con todo sale el alma”²⁵. Así es como se sigue a Cristo que venció las riquezas, la sensualidad y el dominio del mundo, para encaminarnos a su Reino, con paciencia, como el labrador soporta el invierno y el verano para alcanzar su cosecha. “Así dice san Pablo: *Hermanos, teniendo vuestro fruto con santificación, sea vuestro fin la vida eterna*” (Rom 6). Los medios para este fin, son de quien luego diremos. “Vos, hermana, como Esposa leal de Cristo, velad siempre, y orad, sirviendo con amor a tal Esposo, y Salvador nuestro”²⁶.

24. *Desposorio*, 437.

25. *Ib.*, 437.

26. 437.

Comentando brevemente la regla de san Agustín nos recuerda el Beato el mismo fin esencial de la vida religiosa, pues Jesús nos dio un mandamiento fundamental “que nos amemos unos a otros como él nos amó en Dios y por Dios. Este mismo censo y tributo nos impone nuestro Padre cuando dice que ante todas las cosas amemos a Dios, y al prójimo”²⁷. Y añade que por la unidad del corazón y la caridad, Dios está en la comunidad. Como resumiendo esta espiritualidad nos avisa el principio agustiniano: 'ama y haz lo que quieras', puesto que de la raíz del amor nada puede nacer que no sea el bien y cosas buenas. El mismo san Agustín en el *De moribus Ecclesiae Catholicae* declara el sentido de la vida de los monjes bajo el signo del amor, de esta manera: “La caridad es lo que principalmente observan: a la caridad adaptan el alimento, a la caridad la conversación, a la caridad el vestido, a la caridad el semblante, en sola la caridad se reúnen y conspiran; el violarla lo tienen por gran pecado, como ofensa de Dios; si algo la resiste lo corrigen y deshechan, si algo la ofende no permiten que dure un solo día. Saben que de tal suerte la tienen recomendada Cristo y los apóstoles, que si ella sola falta, todas las demás obras son vanas, si ella subsiste, todas las obras son cumplidas”²⁸.

Nos advierte el beato Alonso de Orozco que quien viene a la vida religiosa debe tener como tesoro supremo a Dios, por encima de todo, para lo cual no le faltará su gracia: “el que viene a tomar el hábito, venga determinado a servir a Dios, y con tal deseo que todo lo desampara por Jesucristo, y no por otro respeto, dado que antes haya sido gran pecador”²⁹. Por otra parte nuestro hermano se muestra muy humano cuando dice, en relación a la llamada vocacional: “Poco va en la manera de ser llamado, si el que viene a tomar el hábito persevera en la vocación a que Dios le llamó: porque Dios más mira a los fines de nuestra obra, que a la causa de donde nos movimos a dejar el mundo”³⁰.

Como ya hemos apuntado, gusta el Beato mucho de usar los ejemplos de la vida ordinaria, de los nuevos inventos y del constante apoyo bíblico. Así dice que al que comienza la vida religiosa conviene darle algún ánimo y apoyo como el palo que se pone al arbolito plantado nuevo, pero advierte que el palo que se ha de dar al religioso es precisamente la guía segura del Evangelio para que no se tuerza el novicio sino que vaya bien orientado: “El

27. OROZCO, A. de, *Breve declaración de la Regla de Nuestro Padre San Agustín*. Amigos del País, Manila 1881, 45-46.

28. SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, 33, 73.

29. OROZCO, A. de, "Instrucción de Religiosos", en *Crónica de la Orden*, Sevilla 1551, cap. I, (50) 59 vuelta col. 2.

30. *Ib.*, cap. I, 59v. y 60 col. 1.

palo a que se ha de arrimar el buen cristiano es el santo Evangelio y ley divina por la cual así como por una regla que jamás se puede torcer ha de medir toda su vida”³¹.

Nuestro autor insiste sin descanso en la vida religiosa como vida del amor. Comentando el salmo 132: “Mirad que es cosa buena y alegre morar los hermanos en comunidad”, se nos dice “que seamos hermanos tan amados, que nuestro amor en Dios sea uno, nuestro deseo uno y nuestra vida en todo tan concertada que en nada haya disensiones ni turbación”³². Y que nuestro corazón sea uno y una nuestra alma en Dios, pues uno es nuestro Dios y una nuestra fe. Esta unidad admira incluso a los infieles y a los que no creen en Dios ni conocen a Jesucristo, nos dice el Beato, al remitirnos, una vez más a san Agustín: “Voz dulce es la que aquí se nos dice, según nuestro Padre afirma declarando este salmo: Armonía celestial es y no inventada en la tierra, sonido de trompeta admirable es que bastó a juntar muchos ejércitos de monasterios y órdenes”³³. Como nos había dicho san Lucas: andaban a uno y trataban a Dios en unidad sin tener nada propio. Y lo que más es: que tenían un ánima y un corazón de Dios. “Los cuerpos muchos eran, más el corazón uno era, el espíritu no más de uno, el amor y caridad una, que los hacía a todos unos”³⁴. Y así fundaron sus Órdenes, nos dice el Beato, san Basilio, san Agustín, san Francisco, santo Domingo y todas las demás órdenes. Todos siguieron esta vida y comunidad apostólica que desde la vida común nos enseña a amar a Dios y nos anticipa la vida del cielo, la vida divina que ya se nos da al presente.

Alonso de Orozco, en absoluto, nos quiere decir que no habrá dificultades ni tentaciones. Cuando el hombre se libera, como los israelitas de Egipto, es cuando más será asaltado. San Agustín nos anima al decirnos que el enemigo ya ha sido 'vencido' por Cristo, pero no hay que olvidar que la vida es lucha y tentación en esta tierra y “que no hay mayor tentación para el amigo de Dios que no ser tentado”³⁵. Esta vida es siempre tempestad y tribulación donde se ejerce la fe, la esperanza y la caridad, si no olvidamos la oración y sabemos mirarnos en el espejo de la Escritura Santa. La tentación mayor, nos dice el beato Alonso de Orozco, es pensar que el religioso podría hacer algo mejor en el mundo, fuera de la vida religiosa. Así se presenta Satanás como ángel de luz. Todavía hoy muchos abandonan la vocación religiosa pensando que harán mucho más fuera de ella. Pero nos advierte el

31. Ib. del Prólogo 59, col. 1.

32. Ib., cap. 5, 61v. col. 2.

33. Ib., cap. 5, 62 col. 1.

34. Ib., cap. 5, 62, col. 1.

35. Ib., cap. 6, 63, col. 1.

Beato: “Cosa grande es dar plata y oro por Dios, mas mayor es darse a sí mismo a Jesucristo”³⁶. Mejor es María que Marta aunque Marta se vea más. Y es necesario vivir antes la vida en la comunidad que la vida en el desierto, porque, además, el buen religioso encuentra el desierto en su propia comunidad. Por eso dijo el Filósofo: “El que no comunica con otros, o es bruto animal o es Dios. Quiere decir: que el tal, o lo hace de rústico y salvaje o porque es hombre divino y muy dado a Dios, por quien deja toda compañía y conversación”³⁷.

Como toda la vida religiosa, la tarea de la formación para la misma es también obra de amor y de misericordia, de corazón compasivo; así han de ser los maestros de la formación: “Gran caridad es menester que tenga el maestro de los mancebos, para que enferme con los enfermos compadeciéndose de ellos”³⁸. Por eso no ha de ser el formador precipitado ni descuidado, ha de respetar el tiempo y caminar con el que comienza, y así “el maestro que sea sabio, virtuoso y en todo varón perfecto”³⁹

La suavidad de Dios, *amador dulcísimo*, debe ser el gran gozo del religioso, la vida de su vida y el amor de su amor que le lleva a la felicidad, mientras quien ama el mal del mundo es un muerto que ni ve ni oye ni entiende aunque en apariencia viva, nos dice el beato Alonso de Orozco⁴⁰.

Todo esto no puede ocurrir sin humildad. Esta virtud es de gran valor para beato Alonso de Orozco; muy en línea, una vez más, de la tradición agustiniana considera la humildad como la virtud más excelente, después de las tres teologales: “La humildad es la zanja del edificio espiritual, y el fundamento sin el cual las otras virtudes nada valen, y caen muy aína como edificio sin cimiento” (...) “Por eso decía nuestro Padre san Agustín: si piensas hacer alguna torre muy alta, primero trata y piensa del fundamento que de las paredes. Lo contrario sería edificar al revés y sin provecho”⁴¹. La humildad es el cimiento de las otras virtudes. Es una virtud del alma y sus grados son someterse a los superiores, a los iguales y a los inferiores. Cristo estimó en mucho esta virtud nos dice el Beato. Y su encarnación y abajamiento es gran lección de amor a la misma, pues siendo muy superior a todos se hizo 'uno de tantos'. La falta de humildad crea gran desasosiego en el religioso y en la comunidad, al no ocuparse en la experiencia misteriosa y profunda del amor santo sino en el combate mundano por los bienes de esta tierra. En

36. Ib., cap. 7, 63v. col. 2.

37. Ib., cap. 7, 64, col. 2.

38. Ib., cap. 8, 64v., col. 1.

39. Ib., cap. 8, 65, col. 2.

40. Ib., cap. 9, 55 v. col. 1.

41. Ib., cap. 10, 56v. col. 1 y 2.

cambio la vida religiosa es milicia escondida del amor santo embriagada de la caridad en este mundo: ¡Admírate! Este certamen del amor de Dios no se celebra a la luz del día, sino de noche, tal vez porque la fe es sombra santa, de la cual dice la Esposa: *me senté a la sombra de aquel que había deseado, y su fruto, dulce a mi garganta*. He ahí a Jesucristo, árbol de la vida, cuya sombra protege a nosotros, los fieles en este destierro donde, creyendo en él y amándolo, nos libramos de innumerables errores. Su fruto es vida, y su muerte nos es tan suave y al paladar de nuestra alma tan dulce que la Pasión de Jesucristo y su preciosa vida son más suaves que toda miel. Además, la fe es la sombra santa del Esposo, con cuya virtud, libres del ardor de toda concupiscencia, descansamos tranquilos y seguros, inflamados por el deseo de los bienes eternos”⁴².

Solamente en la vida eterna el amor nos será plenamente revelado sin temor ni sombra alguna. Pero entretanto podemos adentrarnos en el corazón de Cristo encendido en el fuego del amor y la caridad, pues como dijo la Esposa: “*Me introdujo en la bodega del vino; ordenó en mí la caridad (Cantar de los Cantares 2,4)*. ¡Oh admirable orden de la caridad, sin la cual todas las potencias y afectos del alma quedan desordenados, pobres y viles y deformes sobre toda deformidad! El bellissimo orden de la caridad pide que todo lo amemos por Dios y en Dios; mas a Dios, como sumo bien, por sí mismo. He ahí la escuela de la celestial filosofía, y la cátedra admirable donde Cristo Jesús, virtud y sabiduría de Dios, como dice san Pablo enseña superabundantemente a sus discípulos esta mística teología. ¿Cuál es la regia bodega, riquísima en suave y purísimo vino, sino su corazón ardiendo en fuego de amor, y por no decir horno encendido en el que, durante la cena estuvo recostado Juan, su amado discípulo, y tres jóvenes ilesos alaban a Dios: memoria, entendimiento y voluntad, engrandeciendo con dulce y armoniosa voz al Señor, y diciendo: *Benedicid todas las obras del Señor al Señor; alabadle y ensalzadle eternamente?* (Daniel 3,57). Cuantas veces contemplo el sacratísimo corazón de Jesús, cuantas veces considero sus paternas entrañas llenas de misericordia, miro las encendidas llamas de amor que tocan el cielo, y me parece oír de su divina boca estas ardientes palabras: *Vine a arrojar fuego a la tierra, y ¿qué otra cosa deseo sino que arda?* (Lucas 12,49)”⁴³.

El amor todo lo une, unifica al hombre consigo mismo y con los otros seres humanos, pero sobre todo nos une con Dios. Como dice san Bernardo

42. OROZCO, A. DE, *Certamen del Amor Santo* del beato Alonso de Orozco, del Orden de Ermitaños de san Agustín, en el que debe ejercitarse todo religioso para que pueda gustar la dulzura de la caridad. Trad. castellana del P. Pedro Lozano. Gabriel López del Horno, Madrid 1914, 306.

43. Ib., 298-299, y 301.

(Sermón 71 sobre el Cantar de los Cantares): “El hombre y Dios no puede decirse que son uno, una sola cosa, porque no tienen una misma substancia o naturaleza, mas pueden decirse un espíritu cierta y verdaderamente si se unen con el lazo del amor, la cual unidad la hace, no la unión de lo esencial, sino la conformidad de voluntades”⁴⁴. Así el que ama a Dios ama la vida y quien ama al pecado se odia a sí mismo, odia la vida y aborrece la humanidad, como dice el salmo: “*El que ama la iniquidad aborrece su alma*. No sin razón dijo un pagano: *Las inclinaciones amistosas hacia otro* (Aristóteles, *Ethic.* lib. 9, c. 4 y 8 al principio) *proceden de aquellas que a sí mismo se tienen*. Como si dijera, tomándolo del Eclesiástico (14,5): *Quien es cruel para sí ¿para quién ha de ser beneficioso y compasivo?* El que mata a su alma, ¿de quién se compadecerá para librarle del peligro de muerte espiritual?”⁴⁵. También Malón de Chaide nos hace esta misma reflexión en su *Conversión de la Magdalena*. Es el amor de Dios derramado por el Espíritu Santo en nuestros corazones el que nos lleva a amarnos realmente a nosotros mismos y a amar de verdad a nuestro prójimo⁴⁶. El amor es el mandato distintivo de Jesús a sus discípulos: “Ya lo ves, hermano: no os juzgarán, dice Jesucristo, los hombres discípulos míos, porque hagáis milagros, reveléis celestiales misterios, ayunéis frecuentemente y déis limosnas a los pobres, sino cuando se persuadan que os amáis los unos a los otros, llevando con paciencia los sufrimientos y trabajos. Solamente el amor al prójimo es, pues, la señal eficaz e inequívoca de los verdaderos discípulos de Jesús”⁴⁷. Ambos amores proceden del mismo Dios, incluso el amor a los enemigos que tan difícil resulta. Pero el amor todo lo puede. Como dice san Agustín: “*El amor, todo lo cruel, difícil y repugnante lo hace fácil y casi nulo*”. Y él mismo: “*Sólo el amor se avergüenza hasta del nombre dificultad*”⁴⁸.

El amor lleva al perdón y vence al mal con el bien como también se ve ya en el Antiguo Testamento (Reyes 26,21). El Amor nos hace eternos porque la caridad permanece para siempre, pues el amor nunca muere, como dice san Pablo (1 Cor 13,8) y repite san Agustín. Nuestro amor a Dios ha de ser incondicional como lo es el amor de Dios al hombre, pues *por su excesiva caridad, con que nos amó, envió a su Hijo* (Ef 2,4). Como dice “san Bernardo: Dios ha de amarse por ser Dios; y el modo de amarle, es amarle sin modo, esto es, sin limitación alguna, por esto no puede haber exceso en

44. Ib., 467, nota 13.

45. Ib., 314-315.

46. Ib., 317.

47. Ib., 319-320.

48. Ib., 323.

amarle”⁴⁹. No debe darnos miedo la dificultad de este gran amor pues como nos dice san Agustín: “Nada hay difícil para el amante, antes bien, todas las cosas son suaves y están llenas de dulzura para los que aman a Dios”⁵⁰.

El amor es todopoderoso, de modo que Dios mismo se deja vencer por el amor. Por él abandonó su condición divina en el cielo para salvarnos a todos los hombres. San Bernardo nos lo dice así (Ser 64, n. 10, del Cantar de los Cantares): “¡Oh suavidad! ¡oh fuerza del amor! ¿Es posible que el Altísimo, el superior de todo, se haya hecho uno para todos? ¿Quién ha obrado esto? El amor, olvidado de su dignidad, rico en grandeza, en el afecto poderoso, eficaz en el consejo. ¿Qué cosa más violenta? El amor triunfa de Dios. Sin embargo ¿qué cosa más voluntaria? Es el amor”⁵¹. El amor nos lleva a la unidad con Dios, con nosotros mismos, y con los demás, por eso dice san Dionisio que la vida religiosa nos une totalmente en un solo Espíritu, Señor y dador de vida: “Los monjes, así llamados por su individual y singular manera de vida, por la contemplación santa de las cosas invisibles, son promovidos a la indivisa unidad y perfección tan grata a los ojos de Dios”⁵².

Dios está siempre cerca de nosotros, pues en él 'vivimos, nos movemos y existimos', y nos da la verdadera felicidad: “Cree, hermano, al experimentado: No hay en esta vida gozo verdadero, si no lo causa Dios. Este gozo nace de la buena obra y sincera caridad; todas las demás cosas, por más felices y risueñas que aparezcan, encierran, más que dulzura, acíbar, para el espíritu”⁵³. Pero lo que es obra de amor es siempre grato sobremano. Y el Beato propone cuatro grados de la caridad, especialmente para la vida religiosa: la herida de amor, la prisión de amor, la enfermedad de amor y la muerte por amor; en ésta el religioso muere a sí mismo por el amor que ama a Cristo, puesto que Cristo ha muerto por él. Con sus mismas palabras: “Dichoso, bienaventurado el religioso que en este certamen del amor, no sólo salió herido, sino que mereció ser prisionero y llevado cautivo. Diré más: felicísimo aquel que en semejante lucha del amor divino haya enfermado y quedado exánime, como muerto. He aquí indicadas cuatro grandes señales de caridad”⁵⁴.

49. Ib., 339 y 480.

50. Ib., 342 y en p. 483, nota 45 cita a san Agustín en el *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, cap. 22,41: “Nada hay, sin embargo, tan duro y fuerte, que no lo venza el fuego del amor, con el cual el alma volará a Dios, y libre de todo tormento, con admiración de todos, se remontará sobre todo lo terreno y visible en las alas bellísimas y santísimas en que se apoya el casto amor para el ósculo santo a Dios”.

51. Ib., 485, nota 6.

52. Ib., 349.

53. Ib., 362.

54. Ib., 365.

Así la persona religiosa queda herida por el amor, pues Dios que es amor lanza su dardo de amor a la humanidad y en especial a cada persona religiosa que se pone a su alcance y le entrega su corazón y su vida. Así dice san Agustín: “Asaeteaste tú, Señor, con tu amor nuestro corazón, y como agudas saetas llevamos tus palabras atravesadas en nuestras entrañas”⁵⁵. Así es cómo los discípulos de Emaús sentían arder su corazón por el camino con Jesús, y eso es lo que dice el Cantar de los Cantares (4,9): *Heriste mi corazón, hermana mía, esposa; heriste mi corazón*. Y esta herida no se da en la mano o en el pie “sino en el corazón, porque la caridad, que por naturaleza tiene su morada en el corazón, arroja de sí ardentísimos afectos que, a manera de saetas, no ya tocan, mas hieren el corazón divino; y así este dardo salió del corazón y en el corazón reposa. El amor de Dios procede del corazón del hombre, y penetrando los cielos, halla la paz en el corazón de Dios, no buscando dones, sino al mismo Dios. Ama desinteresadamente al que de la misma suerte nos amó”⁵⁶. El Padre Malón de Chaide nos recuerda que cada uno es lo que es su amor, así como dice san Agustín que cada uno es lo que ama: “si tierra amas, tierra eres; si cielo amas, cielo eres; y si a Dios amas, Dios eres”, conforme a lo que dice el apóstol: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo*”⁵⁷. Del mismo modo nos recuerda el P. Malón de Chaide que la herida de amor transforma al hombre en Dios: “heridos y rayados con aquella inmensa fuerza del amado eterno, Dios, se parecen a otra fragua de amor divino, y cada uno parece un Dios digno de ser amado. Por eso, mirándose unos a otros, y viendo en cada uno aquel Dios, que dulcemente aman, no pueden dejar de amarse entre sí. ¡Oh, ciudad enamorada, quién se viese en ti!”⁵⁸.

Igual que el beato Orozco nos invita a amar desinteresadamente y a no buscar tanto los dones de Dios como a Dios mismo, nos dice el P. Malón de Chaide: “Pida sabiduría el necio, pídate honra el ambicioso, soberbio, pida hacienda el avariento cruel, pida deleites el hombre sensual, que yo, Señor, tu amor te pido. *Nolo tua sed te*, dice san Agustín. No quiero, Señor, a tus cosas, sino a ti. Si tu amor me niegas a ti te me niegas, y si tu amor me das, a ti te me das. Todas las otras cosas que tienes, comunes son a los buenos y a los malos; pero tu amor sólo es para los buenos, sólo para tus amigos. Con el amor lo tengo todo, sin el amor no tengo nada”⁵⁹.

55. Ib., 367-368.

56. Ib., 370.

57. MALÓN DE CHAIDE, P., *La conversión de la Magdalena*, I y II. Clásicos Castellanos. Espasa-Calpe, Madrid 1947, 2ª Prólogo y notas del P. Félix García, t. I, 54. Como se sabe hoy se tiende a escribir Malón de Echaide, pero nosotros conservamos la grafía antigua.

58. Ib., I, 57.

59. Ib., I, 67.

Es de notar que Alonso de Orozco también dice cosas muy semejantes a lo que nos dice Malón de Chaide cuando se refiere, de pasada, al amor mundano: “¡Oh cuán útil al par que bello es ser llagado de la caridad! Verás algunos, enfermos, heridos por el dardo del amor nefando; otros, destrozados por el acero de las riquezas. ¡Oh y cuán grande es, en el mundo, el número de los necios! Tú, hermano, ofrécete espontáneamente y de buen grado a servir de blanco al abrasado dardo de la caridad, si quieres triunfar en este admirable certamente. ¡Oh cuán esforzado flechero es Dios que nunca hiera, siempre da en el blanco”⁶⁰.

Respecto a los que han quedado prendados y prendidos en esta herida del amor de Dios cita el beato Orozco a Orígenes, en su comentario al Cantar, libro I, y con referencia a este verso de la *herida de amor* dice: “Yo creo que si alguna vez llegaren a este grado, no deben ya andar, ni correr, sino estar junto a Cristo como ligadas por el vínculo del amor, ni haya en ellas en adelante movilidad alguna más sean con él uno y mismo espíritu”⁶¹. También Alonso de Orozco cita el texto paulino que trae Malón de Chaide, como hemos visto en este mismo párrafo inmediatamente anterior. Y también, después de alabar la fuerza unitiva del amor con palabras de san Dionisio, dice: “Está muy conforme con esta sentencia ('el amor es virtud unitiva') aquello de san Pablo: 'El que está unido al Señor, es un espíritu con él' (1 Cor 6,17)”⁶².

También nos recuerda el Beato, con el Cantar de los Cantares 8,6, que “el amor es más fuerte que la muerte”⁶³. Así, el amor todo lo puede y lleva al alma cautiva. Y Malón de Chaide comenta este pasaje así: “*Fortis est ut mors dilectio*. El amor es fuerte como la muerte, y aún mucho más, pues venció a la muerte, que por amar tanto el Señor a María y Marta resucitó a Lázaro”... ¡Oh amor, que todo lo puedes, todo lo rindes, todo lo vences! *Omnia vincit amor, et nos caedamus amori*. Eres el más fuerte, pues no vences ejércitos armados, no sujetas reinos, no ligas las robustas manos de los bravos jayanes; más rindes los corazones humanos, no con hierro y mano armada, más con dulzura, con regalo, con suavidad, con blandura. Eres, ¡oh amor!, lo mejor del cielo y tierra, y lo mejor que Dios puede dar”⁶⁴. Como nos dice el beato Orozco, Cristo cautivó a la mujer cananea, al ciego junto al camino, a los diez leprosos, a la samaritana, a la Magdalena, a todos los que

60. OROZCO, *Certamen*, 366.

61. Ib., 491, nota 18. Y remite el Beato a san Agustín, Trat. 26, n. 4 *In Joannem* y al comentario al Salmo 90, del mismo, y a san Bernardo en el Cantar de los Cantares, sermón 21 y 22.

62. Ib., 372.

63. Ib., 373.

64. MALÓN DE CHAIDE, P., Ib., I, 67.

le quieran seguir y a toda la humanidad: “Déjase aprisionar nuestro Salvador en el huerto, para podernos él atar con las ligaduras de su amor, y se ofrece voluntariamente cautivo para ir a morir a fin de que en el punto *de su ascensión a los cielos pueda llevar consigo a la cautividad* (Ef 4,8) libertando del limbo a los antiguos Padres, y llevándolos a todos consigo a la Patria celestial”⁶⁵. Como lo dice san Agustín en la exposición al salmo 149,5: ‘Los que gimen en esta vida y desean aquella patria, corran, no con los pies corporales, sino con la caridad; no busquen naves, sino alas: ármense de las dos alas de la caridad. ¿Cuáles son? El amor de Dios y del prójimo!

Con tal suavidad y amor cautiva el Señor del mundo que es desgraciado el que no se deja cautivar y se siente desgraciadamente libre el que huye de esta cárcel de amor. En este amor se enardece el hombre y toda su humanidad. El P. Malón de Chaide expresó de forma entusiasta, también, esta situación respecto de aquellos que Dios tanto ama: “Están rendidos a aquella divina, pura, antiquísima hermosura de Dios; llévalos el amor enlazados y presos de un dulce y libre lazo de amor, para que tornen a la fuente y principio de donde salieron; y como ven aquel son de infinita belleza, amante eterno de sí mismo, vanse aquellas mentes angélicas, atónitas, enajenadas de sí, libres sin libertad, presas sin prisión, como las mariposas a la llama”⁶⁶.

San Agustín nos advierte que Cristo cautiva solamente con la fuerza del Amor, no tiene ninguna otra fuerza. Así se nos asegura en el siguiente pasaje agustiniano, bien conocido de Orozco y del P. Malón de Chaide, donde se nos explica cómo atrae el amor, cómo cautiva y arrastra: “No pienses que te llevan forzado; el espíritu es llevado también por el amor... Si pudo el poeta decir: ‘a cada uno le arrastra su placer’, no la violencia, sino el placer, no la fuerza, sino la delectación; ¿con cuanta más fuerza diremos que es llevado el hombre a Cristo, puesto que el hombre se goza en la verdad, se goza en la felicidad, se goza en la justicia, se goza en la vida eterna, cosas todas que se resumen en Cristo? ...Dame uno que desee (ame), uno que tenga sed y suspire por la fuente de la eterna patria, dame uno tal, y sabe lo que digo” (In Joan 26,4).

El beato Orozco insiste del mismo modo: “*Tráeme en pos de ti* (*Cantar de los Cantares* 1,4). Átame fuertemente con las ligaduras de tu amor, no ya hiriendo mi corazón con el dardo de la caridad, pues que muchos, heridos, suelen huir de la guerra, sino, una vez herido con la saeta de tu amor, asegurándome con las fuertes cadenas de la caridad, de tal suerte, que el amor para contigo no sólo sea insuperable, más también inseparable, no pensando,

65. OROZCO, *Certamen*, 374.

66. MALÓN DE CHAIDE, P., I, 55.

ni hablando, ni haciendo cosa alguna, sino en tu presencia, con tu ayuda, y por tu mandado. ¡Oh, si me fuera dado a mí, misérrimo, cantar gozoso y en acción de gracias, a semejanza de la amada Esposa: *Yo le así, y no le dejaré* (*Cantar* 3,4). Esto te pido, esto encarecidamente te ruego”⁶⁷.

También el P. Malón de Chaide ha comentado este pasaje, pues con ninguna otra cosa se puede contentar el hombre sino con el amor que le hace divino, uno con Dios. Dice así: “*Tenui eum, nec dimittam*; ya amigo mío, os he hallado, ya os tengo, yo os prometo de no dejaros porque no os me perdáis, otra vez”⁶⁸. Sólo vivir con Dios es la felicidad infinita y 'habitar en la casa del Señor por años sin término' el sumo deseo.

La caridad cuanto más se vive más se enciende, así que el amor inunda toda la vida de la persona hasta *desfallecer de amor*, de modo que abraza al alma en todo el amor divino. Así nos dice el Beato: “La tercera señal de la caridad es aún más perfecta y excelente, porque hace que enferme la esposa, herida y ya cautiva. Voz de quien desfallece es aquélla (*Cantar*, 5,8): “*Conjúroos, hijas de Jerusalén, que si halláreis a mi amado le aviséis y digáis que desfallezco de amor*”⁶⁹. Esta enfermedad es para salud, pues no puede vivir la persona humana de las cosas de este mundo y sólo vive ya para Dios como sumamente amado: “Nada le contenta, nada le satisface sino su único amado; nada endulzará su espíritu, sino gustar a Jesucristo su esposo. A uno solo ama, a uno solo Esposo quiere, de uno está sediento, a solo uno anhela, con exclusión de todos. En este sólo se fortalece, en este solo, a quien llama su *Amado*, descansa y se sacia”⁷⁰.

Este es el más puro amor en el que sólo Dios es amado, en él se se hace y se sacia el hombre y sólo Dios puede aliviarlo, con su mismo amor. Por eso: “Feliz el alma que cae en la postración por esta tan saludable enfermedad. Anhela a Cristo, su amado Esposo; en él se inflama, y únicamente y en él descansa”... “¡Feliz enfermedad, en virtud de la cual desaparecen todas las indisposiciones del alma! ¡Feliz desfallecimiento, que en sí encierra las innegables señales de salud divina y espiritual. ¿Qué más? Atormentada por esta enfermedad, cuanto más bebe, más sed tiene anhelando con vehemencia acercarse a la fuente viva, Cristo Jesús, según aquello: *Los que me beben, sentirán aún sed*”⁷¹.

Aquí ya sólo Cristo es médico y vida del alma, los otros son impostores y matasanos. Descansando en él llega la 'languidez santa'. Ésta es la muerte mística donde 'ya no vivo yo sino que es Cristo quien viven en mí'. Dios es la

67. OROZCO, *Certamen*, 374-375.

68. MALÓN DE CHAIDE, P., II, 252.

69. OROZCO, *Certamen*, 375.

70. *Ib.*, 377.

71. *Ib.*, 378-379.

vida de la vida, el alma de nuestra alma por la que el hombre se une totalmente a Dios. El alma se abraza con Dios en plena entrega y donación sin fin. Así dice el Cantar: '*La izquierda de Él, bajo mi cabeza, y su derecha me abrazará*' (Cantar 2,6), y en otro lugar: '*Mi alma se derritió luego que habló el esposo*' (...). "El amor causa éxtasis":⁷². Y deja al ser humano como fuera de sí, de modo que abandona la soberbia, la sabiduría del mundo, el poder y la reputación y desfallece de amor en Dios. Vive, así, en el ardor de plenitud la caridad y con amor infinito de Dios y de los demás. Entonces se ama a Dios con todo el ser, alma, vida y corazón. "La esposa que ama hasta este extremo, hiera al Esposo, le liga y le hace desfallecer pendiente en la Cruz en donde él, vencido por la fuerza del amor que nos tiene, cae exánime y muere entre los brazos de la Cruz. Por lo que la esposa clama con santo atrevimiento: *Le tengo y no le dejaré*. Tengamos, hermano, nosotros también al amado, ligándolo con gemidos y ruegos; y no le dejemos hasta que consigamos nos dé la bendición de su gracia, aumente ésta y su amor, y se nos muestre a sí mismo a cara descubierta"⁷³.

En este mismo nivel, nos dice el P. Malón de Chaide que Dios es la vida de la vida y el alma de nuestra alma: "De suerte que, si habéis de tener vida, ha de ser en Dios. ¿Cómo? ¿entendiéndole? No, sino amándolo; porque, como habemos dicho, el amor une al amante con el amado, y hácele comunicar la vida de quien ama, y que el amado sea alma del amante. Y así, no es una metáfora ni sólo estilo de hablar, cuando al amado le llamamos *nuestra vida, nuestra alma*"⁷⁴. Entonces es cuando podemos decir con el Apóstol: 'Mihi vivere Christus est: Para mí la vida es Cristo'. Y nos añade el P. Malón de Chaide: Él es nuestra vida, nuestro amor y nuestro descanso: "Así que los santos, porque viven en Dios, le llaman su vida. San Pablo lo dijo bien, como todo lo demás en el capítulo 3 a los Colosenses: *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. Cum autem Christus apparuerit, vita vestrae, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*". (...). entonces, dice san Pablo, cuando apareciere, vuestra vida, aparecerá, esto es, se descubrirá y conocerá el mundo que vivíades. Llama a Cristo *nuestra vida*, porque él nos la da.

De aquí se sigue que, conforme el amor, sube o baja de valor el hombre; porque no es más bueno de cuanto lo fuere la vida, y ésta la da el amor: luego no será más bueno de cuanto lo fuere lo que ama. Por eso dijo mi Padre san Agustín: 'Si tierra amas, tierra eres; si cielo, cielo eres; si Dios, Dios eres'; porque, *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo*"⁷⁴. Por eso

72. Ib., 380.

73. Ib., 384.

74. Ib., MALON DE CHAIDE, I, 71.

también la Escritura dice que quien se aleja de Dios se destruye a sí mismo: 'los que se alejan de ti perecerán'.

Termina el beato Orozco el libro del *Certamen del amor Santo* con el ejemplo de María, herida de amor cuando se perdió Jesús en el templo, pues se nota aquí su gran caridad: "Véola herida y traspasada con el dardo de amor cuando Jesús, su amado Hijo, siendo de doce años de edad, quedó en Jerusalén, y ella, herida de ardentísimo amor, buscóle con ansias mortales, de tal manera que pasados tres días, como le hallase, sin poder contenerse, ahí, en el templo mismo delante de todos, llevada del afecto materno, exclamó: *Hijo, ¿por qué lo has hecho así con nosotros? He ahí que tu padre y yo, angustiados, te buscábamos*" (Lucas 2,48). "Ves aquí, ciertamente la violencia del amor y la herida de la caridad que se ocultaban en el corazón de la Virgen, descubierta por esas palabras para que, al correr del tiempo, se manifestase claramente a sus devotos"⁷⁵. Lo mismo, *cautiva*, junto a la Cruz (Jn 19,25) unida a Cristo por la Caridad parece decirnos: "*Anunciad a mi amado que estoy enferma de Amor*"⁷⁶.

Lo mismo, fuera de sí por el amor, nos dice el Beato, sigue a Cristo resucitado, fatigada y cautiva marcha hacia el monte Olivete (Act 1,9-12). Nuevamente cayendo en éxtasis, desfallece, llegado el santo día de Pentecostés, cuando haciéndose manifiesto el Espíritu Santo, ilumina y purifica los corazones de los discípulos. Y por fin desfallece en la casa de Dios: "Entonces, mucho mejor que David, pudo decir: *Mi alma codicia y desfallece en los atrios del Señor*. Sigamos las huellas de esta Virgen veneranda; a fin de que, amando a Dios en este certamen del amor santo, vengamos y gloriosamente triunfemos"⁷⁷.

Tal es el Certamen del amor Santo, "el certamen del amor suave y lleno de dulzura, en el que herido por caridad, ligado, extenuado y caído por la fuerza del amor en los brazos del divino Esposo, Jesús, te harás superior al mismo Dios, teniéndole aprisionado por la fe viva y sincera, la firme esperanza y el ardiente amor"⁷⁸. Éste es el gozo y la felicidad suprema del hombre en este mundo. Para conseguirla, nos recomienda el Beato con san Agustín, la lectura viva de la Sagrada Escritura y la meditación de la vida de Cristo por la cual le oímos y le amamos. En efecto, Cristo, por nuestro amor se encarnó y se hizo mortal para enseñarnos y darnos la ley del amor y ofrecernos su abrazo de paz por el cual el alma se une con Dios de tal modo que,

75. OROZCO, *Certamen*, 384-385.

76. *Ib.*, 385.

77. *Ib.*, 386.

78. *Ib.*, 387.

como dice el Apóstol: “Qui adhaeret Deo, unus spiritus est”⁷⁹. La fuerza de esta caridad es tal que hace incluso lo imposible de modo que como dice el Apóstol: Todo lo puedo en aquel que me conforta. Y la experiencia de Dios da vida y consuelo total al hombre. Así es cómo Dios ha derramado su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado, para que en ella crezcamos en comunión con Dios y con el prójimo⁸⁰. Pero lo importante, no son los gozos y los dones de Dios sino Dios mismo: “Amen las adolescentes tus dones, tus delicias, yo en cambio te amo con todo el corazón, no buscando tanto tus dones como a ti solamente”⁸¹. También Santo Tomás de Villanueva, insiste en este pensamiento de san Agustín: ‘Nolo tua sed te’, citado a su vez por Malón de Chaide, como hemos visto ya más arriba (cf. nota 59). Santo Tomás de Villanueva lo dice así: Propter suavitatem, propter dulcedinem, propter unctionem *adolescentulae dilexerunt te*, ego autem inter cruceas, inter labores, inter medias mortes novi diligere te. Quaeant illae dona tua, ego autem te ipsum; quia delectantur in te, quaerunt te; ego autem non tua dona quaero, sed te nudum cupio, te nudum diligo, te nudum adamo”⁸². Ciertamente, son muchos lo que desean gozar de Dios y reinar con Él, pero pocos los que aceptan sufrir con Él; por eso decía san Bernardo: “¡Oh buen Jesús, qué pocos son los que desean seguirte aunque no hay nadie que no quiera ir a ti pues todos saben que tus gozos están contigo siempre, es decir, sin fin! Todos desean gozarte, pero no así imitarte, desean reinar contigo, pero no sufrir contigo”⁸³. Sólo el que ama a Cristo más que a todas las cosas podrá encontrar este Dios del amor y conocer sus secretos y misterios, pues sólo el que se entrega totalmente a Dios recibe de Él sus tesoros secretos. Por eso dice el Señor: “Te revelaré los tesoros escondidos y los secretos arcanos. Pues ciertamente los misterios de la encarnación y de la redención, como también los de la creación del mundo, son como el tesoro escondido en el campo de las Santas Escrituras que solamente puede encontrar el que todo lo desprecia por el amor de Dios”⁸⁴. Así la vida del hombre religioso es ya vida en el Cielo, en el Dios del amor y así ama a Dios con todo el corazón. Éste es el momento en que el religioso se introduce incondicionalmente en el océano de Dios. Tal es el amor sponsal que se nos describe en el Cantar de los Cantares, éstas son las bodas de Cris-

79. OROZCO, *Commentaria q. in Cant. Cant.*, 5, y también 3 y 4.

80. *Ib.*, 11.

81. *Ib.*, 12: “Diligant adolescentulae tua dona, tuas delicias, ego dumtaxat te toto pectore diligo, non tam quaerens tua dona, sed te solum”.

82. DIVI TOMAE A VILLANOVA, *In Cantica Canticorum Commentaria*. Opera omnia, vol. VI, curante I. Monasterio, Manila 1897, 16.

83. OROZCO, *Commentaria q. in C. C.*, 16.

84. OROZCO, *Commentaria q. in C. C.*, 18.

to y la Iglesia en cada uno de sus fieles. Pero, como nos dice santo Tomás de Villanueva, comentando al *Cantar*, sólo el Espíritu Santo nos puede abrir el sello de este libro, pues sólo el amor nos puede enseñar este camino del gran amor, y sólo quien lo ha experimentado sabe de qué se trata, pues sólo el que sigue el camino de la vida, frente al mundo vago y errante, conoce y experimenta estos amores de Dios y el alma: “Hos solus novit expertus; sine hac experientia impossibile est sentire quod dicitur; amoris canticum amor percipit; hujus Epithalamii optimus interpres amor est. Denique, sicut Propheeta de fide, ita et nos impraesentiarum dicimus de amore: Nisi *amaveritis, non intelligetis*”. (Tomás de Villanueva, *In Cantica Canticorum Comentariorum*, 14,-15). Ésta es la unión del verbo y el alma, ésta es la soledad del desierto donde se oye la voz de amado, donde se encuentra la vida y la fuente de la vida, en dulcísimo coloquio, según nos describe san Agustín en sus Confesiones (libro IX, c. 10), nos recuerda también el mismo santo Tomás de Villanueva. Ésta es la unión por la que Dios habita al hombre en cuerpo y alma y que toda la humanidad puede personalmente gozar con sólo entregarse a Dios. Entonces, nos dice santo Tomás de Villanueva, se convierte en 'el Dios de nuestro corazón y nuestra herencia para siempre' como nos dice el Salmo 72,26. Así establece Dios en nosotros el orden de la Caridad, el fuego del amor, que no se puede comprar.

San Bernardo, uno de los autores más citados por el beato Orozco tanto en el *Comentario al Cantar de los Cantares* como en el *Certamen del Amor Santo*, describe, a su vez, este proceso en sus sermones sobre el *Cantar*. Se trata de una conformación total del alma con Dios, según la idea agustiniana de que Cristo es nuestra forma y el alma de nuestra formación, a través de su Espíritu Santo que es amor. Dice así en el Sermón 83 sobre el *Cantar*: “Tal conformidad con el Verbo por medio de la caridad engendra en el alma el matrimonio con el Verbo: *maritat animam Verbo*. Mas, tal matrimonio no se puede verificar sino es en cierta semejanza de naturaleza, la cual es obrada por medio de la voluntad, que ama como ella es amada. Así que si ésta ama de modo perfecto, desposado se ha. Verdaderamente es éste un contrato de matrimonio espiritual y santo. Poco ha dicho con la palabra contrato, porque es verdadero abrazo. Abrazo en todo el sentido de la palabra, en el que hay un querer y no querer, el cual hace de dos espíritus uno”. Se trata de una entrega total de Dios al alma y del alma a Dios por el que Dios se convierte en vida de su vida y alma de su alma. Como lo dice el mismo san Bernardo en el sermón 85 sobre el mismo *Cantar*: “Si observas –dice– que el alma se adhiere con todas sus fuerzas al Verbo, dejadas todas las cosas; si adviertes, que vive toda para el Verbo, que se gobierna toda por el Verbo, que concibe sólo del Verbo lo que ha de parir para el Verbo; si realmente puedes decir

con verdad: *Para mí el vivir es Cristo y el morir una ganancia: piensa entonces que realmente eres Esposa del Verbo*"⁸⁵.

Así todo el hombre se engolfa en el mar inmenso e infinito de Dios, pues Dios viene a él y hace su morada en él, y esa presencia de Dios hace al hombre todopoderoso por la fuerza del amor, omnipotente de Dios. El beato Orozco nos recuerda aquí una vez más le experiencia agustiniana: 'Nada hay difícil para el amante, pues el amor de Dios incluso las cosas difíciles e inhumanas las hace fáciles y llevaderas'. El amor de Dios, como la fe, vence al mundo, y convierte la humillación en humildad. Pero como muchas veces, aquél falta, nos dice Alonso de Orozco, muchos 'se ven humillados pero no son humildes'. Pero Dios que consuela a los humildes, les da descanso en la contemplación y en su amor que enardece el corazón y calma la sed del ser humano que toma por bandera el amor. Así el Espíritu Santo crea un nuevo Pentecostés por el que el alma creyente herida ya desfallece de amor de modo que puede decir con el Apóstol: *Vivo iam non ego, vivit vero in me Christus: Vivo pero ya no yo sino que es Cristo quien vive en mí*. Entonces dejándolo todo, las personas religiosas "siguieron las huellas del Salvador. A esto alude san Agustín cuando dice en sus Confesiones: *habías herido mi corazón, Señor, con las flechas de tu caridad*"⁸⁶. ¡Ojalá! que también nosotros, nos dice Alonso Orozco, lo vivamos así, pues Cristo sustenta a su Iglesia con su amor, su fe y su esperanza, y ella está enferma de amor de modo que puede decir que 'duerme, en el Señor, mientras el corazón vela' como la Esposa del Cantar. "De lo cual dice san Pablo: *Estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios*"⁸⁷. Así es como Dios está con nosotros y se nos entrega infinitamente para hacernos suyos porque Cristo amó a su Iglesia hasta darle su vida y así surgió una nueva primavera del amor y de la vida para toda la humanidad cuando tantos renunciando al mundo "vestigia Christi secuti sunt"⁸⁸. Seducidos por el amor se le entregaron cuando él les donó su vida haciendo una sola familia y una misma casa, de una misma sangre, en la que tiene sus complacencias. Entonces Cristo es para la Iglesia y la Iglesia es para Cristo, en cada fiel, que ferviente permanece y ama. Por eso dice el Cantar: *Mi amado es para mí y yo para Él*. Con estas palabras se muestran el amor mutuo y la verdadera caridad con la que el Esposo ama a la Esposa y ésta ama a su Esposo y que ese amor 'nunca perecerá' ni dismi-

85. San Bernardo es, sin duda, uno de los autores más citados por Alonso de Orozco. Estos textos los hemos tomado de CUSTODIO VEGA, A., *Cumbres místicas. Fray Luis de León y san Juan de la Cruz*. Aguilar, Madrid 1963, 144-145.

86. OROZCO, *Commentaria C. C.*, 64.

87. *Ib.*, 72.

88. *Ib.*, 84.

nuirá, porque 'el amor nunca decae' (1 Cor 13,8). como lo expone santo Tomás de Villanueva: "*dilectus meus mihi, et ego illi, qui pascitur inter lilia*. Et nihil amplius, o Dilecta? ille tibi, et tu illi, et nihil ultra? utique nihil amplius; nam quod amplius est, ex superfluo est. Solus mihi sufficit, solus abundat, solum volo, solum cupio: quidquid ille non est, egestas mihi est: ille solus mihi, et ego quidem sola, solum illi: *Quid mihi est caelo, et a te quid volui super terram? Deus cordis mei, utique pars mea, et sors mea tu, Deus, in aeternum*. Beata mens cujus ista sunt verba, quae in veritate dicere potest: *Dilectus meus mihi et ego illi*"⁸⁹.

Este amor inmarcesible es el que renueva el corazón del hombre y lo llena siempre, por todas las edades, de nueva juventud. Y es una búsqueda permanente por encima de los propios intereses, por encima del propio yo y por encima de uno mismo hasta aferrarse únicamente el amor, sin poder dejarlo nunca. *Tenui eum, nec dimittam*. Es una peregrinación constante hacia el Señor del amor hasta habitar realmente en su casa y guardarlo plenamente en el corazón, ya que como nos recuerda el profeta Oseas Dios quiere conducir a la soledad al alma y hablarle al corazón. Santo Tomás de Villanueva nos recuerda que el amor es la fuerza más poderosa de todas, como la gravedad en las piedras, como la savia de la vida, el amor mueve el mundo, y Dios es el amor que incita a todos a amarle y a poner el amor sobre todo para tener siempre a Dios. Y comentando este pasaje del Cantar: *Tenui eum, nec dimittam...* nos dice: "Nullus enim dubitat, quin tenaciter adhaerit invento, quae tam anxie prius quaesierat eum; et qui adhaeret Deo, unus spiritus est: quomodo ergo deseret eum, cui sic ex gratia unita est? o charitatis glutinum, quam fortiter ligas! *Certus sum, inquit Apostolus, neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quae est in Christo Jesu Domino nostro. Id ipsum ista nunc loquitur: Tenui eum, nec dimittam*"⁹⁰.

Por nuestra parte debemos permanecer, estar vigilantes, para entrar con Cristo al banquete de bodas y no convertirnos en vírgenes necias. Así vamos rehaciendo su imagen en nosotros, ya que somos hechura suya, y sólo, igualmente, por su gracia 'somos los que somos', para que su gracia no sea vana en nosotros. Dios es amor y obra de su amor somos. Y puesto que sus delicias es 'estar con los hijos de los hombres' como nos dice la Sabiduría y los Proverbios, debemos vigilar y orar y trabajar para que nuestras delicias no sean otras sino vivir con Él, y llevarle en nuestro corazón, como Él mismo

89. DIVI TOMAE A VILLANOVA, *In Cantica*. C. C., 1897, 32.

90. DIVI TOMAE A VILLANOVA, *In Cantica*. C. C., 1897, 36

nos dice: "Ponme como sello en tu corazón y en tu brazo porque fuerte es el amor como la muerte"⁹¹. Sólo así nuestra vida y nuestro amor será feliz y bello ya en el camino, como lo será un día plenamente en la patria. Esa es la verdadera obra de la contemplación en la que se nos da totalmente a Dios. Y donde comienza a vivir el hombre aquello que gozará eternamente, como nos dice san Agustín⁹². Así es como nada nos separará del amor de Cristo ni la muerte, ni la vida ni nada de este mundo o de otro. Y el Dios del amor que todo lo transforma, y transfigura los corazones terrenos en celestiales, nos hará encontrar la paz perpetua de la felicidad del amor. Pero todo ello exige humildad, para llegar a la casa de Dios, que es la vida religiosa, y habitar en su morada todos los días de la vida⁹³. Sólo así podremos vencer realmente el mal, habitando en la caridad de Dios y alimentando el amor con el Amor. Sólo el amor nos cura verdaderamente de nuestros males y llena nuestra capacidad de amar con el amor 'indeleble' que crea así el Reino del amor. Todo lo demás nos parecerá, entonces, despreciable: *omnia arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam*, nos dice el Apóstol y con él Alonso de Orozco que nos asegura: El amor vence al invencible, el amor vence al Omnipotente y roba su corazón⁹⁴. Pero el Amor nos exige que no amemos lo transitorio porque nos destruirá el corazón, mientras que el amor divino nos divinizará: "Pues, por su misma naturaleza, el amor, según dijimos, transforma al amante en la realidad amada. Por eso dice san Agustín: 'el alma más está donde ama, que donde anima'"⁹⁵. Ésa es la manera como Cristo nos roba el alma y el corazón, y su amor, entre los suyos, es la mejor predicación. Dios nos hiere con su amor y es herido por nuestro amor, como dice el Cantar: *Vulnerasti cor meum soror mea, vulnerasti cor meum*. Es pues, tan grande la fuerza de la caridad que puede 'herir el corazón de Cristo'. Debemos, pues, amar a Dios, porque él nos amó primero, como nos dice la Escritura. Sin el amor nada vale nada pero con la caridad, fuente de todas las virtudes y gracias y del agua de la vida y de todo amor y de toda paz, el amor de Dios nos contagia y nos llena de fecundidad y de la salud de las fuentes de agua viva. Nos ensancha el corazón, nos embriaga de su dulzura y enardece el corazón con el vino del amor divino mientras nos llama a resurrección⁹⁶.

91. OROZCO, *Commentaria*, 132 y 114-115.

92. NOLAN, M., *El grito del corazón*. Conversión y oración hoy. Roma 1987, 14 y 15. Ahí se dan los textos agustinianos al respecto.

93. OROZCO, *Commentaria*, 151. Como es sabido san Agustín en la carta 130 a Proba dice que no debemos pedir a Dios cosas, sino que: "una sola cosa pido al Señor, eso buscaré, habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida".

94. OROZCO, *Commentaria C. C.*, 171.

95. *Ib.*, 172.

Así Dios nos deleita con su amistad y nos convierte en amigos: 'Vosotros sois mis amigos'... 'Os he llamado amigos'. Y nos da el viático de su eucaristía, el sacramento del amor para el camino de la vida, el sacramento de la amistad y la plenitud que hace exclamar el Beato Orozco: "O inestimabilem Christi Jesu erga nos amorem. O ineffabilem regis nostri Charitatem" ⁹⁷. Rodeados de los peligros de la vida, nuestro Dios que es amor nos socorre, vive en nosotros y nos une a él, vive en nuestro corazón y lo cuida aunque como dice san Agustín: "El que te hizo sin ti, no te salvará sin ti" ⁹⁸. En esto muestra su amor gratuito pues en nada nos necesita. Debemos, pues abrirnos a Dios, porque de Él somos, no nos quedemos fríos ante su amor; antes debemos dejar entrar a Cristo para que viva en nosotros todo su amor, a pesar de los males de este mundo, dedicándonos totalmente a Él preocupados por las cosas del Señor y no por las de este mundo (1Cor 7,34) ⁹⁹. Los que no conocen a Dios, sobre todo se preocupan de las cosas mundanas; nosotros debemos, al contrario, ser santos, con una caridad efectiva, ayudando a Cristo en todos, siendo misericordiosos y compasivos con los pobres y necesitados ¹⁰⁰ como Abraham, Job, Tobías; de lo contrario 'habrá un juicio sin misericordia para los que no tuvieron misericordia'. Más la caridad nos invita a alegrarnos con los que se alegran y a llorar con los que lloran.

Debemos desear ardientemente acercarnos a las fuentes de la vida, al Dios vivo y verdadero como el ciervo desea las corrientes de agua viva y de la sabiduría del amor que ama a los que aman y se deja encontrar por los que le buscan; también por 'los más humildes de la tierra'. Por eso le cae a Dios muy bien este nombre del 'Amor' como Dice el P. Malón de Chaide ¹⁰¹, y por eso dice san Ignacio Mártir: "Mi amor, Jesús, fue crucificado". Y san Dionisio nos advierte: "Nadie se turbe con el nombre de Amor, ni le quite del lenguaje de Dios como si fuera indigno de su grandeza; porque los deflores Padres, esto es lo que hablan de Dios, como son los Profetas y Santos Apóstoles, por lo mismo toman Amor que Dilección" ¹⁰². Y los antiguos poetas dijeron del amor que era 'antiquísimo, perfecto por sí mismo, prudentísimo y de gran consejo'. La creación entera se convierte siempre a Dios por el amor y deseo de Él. Y el Amor es quien mueve el mundo y por eso es el Alma del mundo. Y san Agustín y otros muchos ya lo identificaron con

96. Ib., 209.

97. Ib., 212.

98. Ib., 218.

99. Ib., 262-263.

100. Ib., 264.

101. MALON DE CHAIDE, O.C. 1959, III, 79.

102. Ib., 81.

Dios ¹⁰³. Dios por el gran amor que tuvo al mundo le dio a su Hijo único. Y Cristo, presencia del amor supremo, como amase mucho a los suyos 'los amó hasta el extremo'. Y así vemos lo que dijo Orfeo: "el amor se va perfeccionando siempre" ¹⁰⁴. Platón dice: "grande es el Dios del Amor", y maravilloso para los hombres. Y Malón de Chaide nos dice que el gozo de Dios nos llena con su amor, sobre todo por el Sacramento del Amor ¹⁰⁵. San Agustín nos diría que Dios está todo en todos y en todas las cosas: para gobernarlas, sustentarlas, conservarlas, guiarlas, y ampararlas; y todo lo convierte a sí mismo y da a todo la vida. Ciertamente así: "La vida es Dios. Ego sum via, et veritas, et vita: 'Yo, dice el Señor soy la vida' y no hay otra vida sino la suya; luego las cosas en Dios, son el mismo Dios" ¹⁰⁶. Como dice san Pablo: 'el que se allega a Dios, se hace una cosa con él'. Y así nace la *comunión de los Santos*, al enamorarnos de Dios nos hacemos todos "una sola cosa por amor con él y aún entre sí" ¹⁰⁷. Así se va construyendo la ciudad de Dios, la ciudad del amor que tiene al Dios del Amor por su centro. Es el amor de la Vida que une al amante y al amado, que edifica siempre a los creyentes como piedras vivas, frente a la muerte y el odio que destruyen. Sólo, entonces, nuestra vida está escondida en Cristo y no puede apacentarla la muerte, como ocurre a los malvados (*mors depascet eos*), pues Cristo nos alimenta con el Sacramento del Amor y de la vida. Él, ciertamente, vino para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10). Como Él mismo nos dice también: "Mi cuerpo es verdadero manjar y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, éste tal está en mí y yo en él. Hasta aquí va diciendo, cómo en este enamorado Sacramento se hace lo que hemos dicho de los dos que se aman, que ninguno de ellos está en sí, sino en el otro. Dice luego: así como me envió mi Padre, que vive, y Yo vivo por mi Padre, así el que me come, vivirá por mí. He aquí como hecha ya aquella unión de amor, el que ama a Dios, vive vida de Dios" ¹⁰⁸.

Tales son los amores y los caminos, por los que Dios se hace vida de nuestra vida, alma de toda alma, amor de todo amor, tesoro de todos los

103. Ib., 88.

104. Ib., 90.

105. Ib., 92.

106. Ib., 110.

107. Ib., 113-114.

108. Ib., 140. Cfr. al respecto ALONSO DE OROZCO, *Opera III*, Madrid 1736: *Declamatio XIV*, In Festo Sacrosancto Corporis Dni. Nostri Jesu Christi: p. 192: "At ubi Verbum caro factum est, sanguinem ejus bibamos oportet, quo vita nostra coelestis, ac divina fit: quia sanguine divino utimur". Pidamos, pues, para que permanezcamos en Cristo y Él en nosotros como nos recomienda san Agustín (ib. 193). *Caro mea vere est cibus*: "Ésta es la promesa y las arras de su gran amor, por vuestra parte amad a aquel que tanto os amó" (p. 194). El que me come vivirá por mí: "Qui ob Spiritum Jesu vivit, vestigia ejus pro virili sua sectatur". (194). Vivamos su vida.

tesoros, de modo que quien le tiene posee todo en plenitud de Vida y de Amor ¹⁰⁹. Por lo mismo aquel a quien Dios le falta le falta todo. Es lo que dice el *Cantar*: “Dilectus meus mihi, et ego illi. Id est, ille mihi opes et deliciae, honor et foelicitas, adeo ut omnia, tanquam stercora arbitrer, ut eum lucri faciam, perpetimque possideam” ¹¹⁰. Cristo congrega a sí a todos en la familia del amor formado por los 'incipientes', los 'proficientes' y los 'perfectos' o perficientes en abundancia y plenitud de vida, de fraternidad y unidad, en la paz de la caridad verdadera y en el amor de la contemplación divina que nos protege, nos une con su gracia y la vida en el Espíritu en el hogar de la casa de la Iglesia aunque llevamos este gran tesoro y la dulzura del Señor en vasos de barro, y en medio de las tribulaciones, con honestidad, paciencia, caridad y humildad difundiendo en la vida el buen olor de Cristo ¹¹¹ y su amor. Amor, por el cual Cristo tomó la forma de siervo y murió en la cruz, que ahora es nuestra gloria y nuestra bandera, como bien dice el Apóstol: “Nempe in arbore crucis, tum iusticiam, tum charitatem, tum denique tolerantiam, et stupendam humilitatem, quis non inveniet” ¹¹².

Esa cruz de Cristo 'pendiente' es, como dice san Agustín, la cátedra del maestro 'docente' y la escuela de perfección en el amor de la que nos alimentamos cada día en la Eucaristía: “Enim vero, qui fide integra, charitateque flammigera sanctam Eucharistiam adorat, spirituali communione reficitur” ¹¹³. Y como todos los grandes misterios, también éste necesita ser meditado con amor, profunda y constantemente, para asimilarlo y embriagarnos del Amor.

De esta vida de amor, surge la misión hacia todos los pueblos, pues Dios que es amor alimenta y salva a todos los hombres y los llama a la perfección, como lo mandó el Señor. “Praedicabitur Evangelium in toto mundo, et tunc erit consummatio” ¹¹⁴. Éstas son las mandrágoras de la fecundidad y el amor, nos dice el beato Orozco, que los apóstoles extendieron por el universo mundo, de modo que Cristo sea todo en todos, e inunde su vida, inflame su amor embriagado de Dios y que se expresa en las obras de la caridad y del servicio del prójimo, pues “en otro caso no diría: lo que hicisteis a uno de estos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” ¹¹⁵. Entonces también Él se

Comed amigos y embriagaos en el Amor (p. 200), nos recomienda el Beato, entregaos a aquel que tanto se os ha entregado. Según Orozco, la Eucaristía reforma de tal modo nuestra vida que nada deseemos fuera de Dios.

109. MALON DE CHAIDE, *oc.*, 1959, III, 218-219.

110. OROZCO, *Comentaria C. C.*, 275.

111. *Ib.*, 315.

112. *Ib.*, 327.

113. *Ib.*, 329.

114. *Ib.*, 337 y 339.

nos dará del todo también a nosotros, se derramará en nosotros, nos confirmará, 'hasta que nos asuma' para estar con Él. En efecto, su gran amor se nos muestra en que cuando aún éramos pecadores Cristo mismo murió por nosotros por eso debemos llevarlo siempre en nuestro corazón y en nuestros brazos glorificando a Dios en nuestro cuerpo, y revistiéndonos de Cristo, por medio de las buenas obras y por su seguimiento. Eso es lo que dice el *Cantar*: "*Ponme como sello en tu corazón y como bandera en tu brazo. "Huc nimirum expectat, quod ore suo sacro dixit: Qui vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam, et sequatur me"* ¹¹⁶. Así también le pedimos al Señor, que murió por nuestro amor, que nos tenga en su corazón para que nunca nos olvide. Él, que dio su vida por nuestra libertad y mostró así que el amor es más fuerte que la muerte, nos pide este gran signo de amor que consiste en amarnos los unos a los otros como Él nos amó. Lo cual, aunque sea difícil, no es pesado ni imposible, pues como dice san Agustín: "Nada hay difícil para el que ama" ¹¹⁷.

Así, sellada el alma por el amor, se hace fuerte contra toda adversidad y no sólo soporta las tribulaciones sino que se hace muy feliz en ellas como los primeros discípulos estaban alegres de sufrir afrentas por el nombre de Cristo. De este modo, la caridad hace fuertes a los débiles y hasta a los niños y a las mujeres frágiles les hace héroes del amor para asombro del mundo, nos dice el beato Orozco. Por eso Dios da y pide a los suyos un amor incondicional y absoluto, constante y tenaz. San Agustín afirma que a Dios no se le da culto si no es con la caridad, porque el amor es el mandato supremo del Señor, porque el Amor es más fuerte que la muerte y porque el Amor es la medida del amor sin medida y más allá de la muerte. Cristo que murió por amor y resucitó por amor, nos enseña que el amor es más fuerte que la muerte, puesto que ésta separa del cuerpo, pero la caridad separa al hombre del mal. Sólo así muere el hombre de amor, vive por amor y desea morir por amor y unirse a Cristo por amor, como dice el Apóstol: "deseo disolverme y estar con Cristo" ¹¹⁸.

Es también el amor, 'duro como el infierno', según dice el *Cantar*, porque quien se ha entregado y unido a Cristo no sufre separarse de Él por nada del mundo. Y por eso dice el Apóstol que ni la muerte, ni la vida ni las más grandes potestades podrán separarnos del Amor de Dios que nos ha mostrado en Cristo Jesús. Este amor es como un fuego que todo lo consume y lo transforma en él a la vez que es algo incombustible; "pues ninguna cala-

115. Ib., 346.

116. Ib., 357... dicente beato Augustino: "Nihil difficile amanti".

117. Ib., 358.

118. Ib., 360-361.

midad puede romper la caridad de los hombres piadosos a los que unió el Espíritu con este santo lazo”¹¹⁹.

El amor vale más que todo. El hombre lo vende todo y lo entrega todo por el amor. Por eso dice san Agustín: el precio de los bienes materiales es el dinero, pero el precio de la caridad eres tú. El amor es el gran tesoro por el que todo se vende, la perla preciosa por la que se entrega todo. Y desgraciado el que prefiere los bienes de este mundo antes que la caridad¹²⁰. Comparado con el amor el oro es pura arena, y si alguien quisiera comprar el amor con dinero sería todo un despreciable, nos dice el *Cantar*. Y por eso advierte san Gregorio: “Homo omnem substantiam suam dat pro dilectione, quando quicquid in mundo possidet, pro Christo distribuerit, ut abiiciens, quod impedit, Deum diligat, et terso pulvere solitudinum, oculos aperiat, Deum optimunquē videat, eo acclamante: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Hoc Apostoli fecerunt, qui non solum possessa, set etiam cupita, ut Christum sequerentur reliquerunt. Ecce nos reliquimus omnia (ait Petrus) et sequuti sumus te”¹²¹.

Entonces, el muro de la caridad es el verdadero fundamento del cristiano y de la Iglesia, la roca sobre la que se edifica, con verdadera seguridad toda la vida creyente; aunque haya desierto y soledad el amor es siempre oasis en el que habita la caridad de la comunidad y donde, como dice san Agustín, encuentra su celestial descanso¹²². Éste es el monte santo del Amor en el que se ha dignado habitar el Señor con los hombres, dándoles los dones y carismas de la felicidad divina: “alioquin ipse non diceret: Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Iesu bone, et hominum amantissime, quamprimum ad corda nostra venire ne moreris: ubi mansionem fabricans, a nobis, proclivi genu precamur, ne discedas”¹²³.

Esta vida de Dios en el hombre es la que hace al hombre divino al transformarlo por el amor.

2. LOS VOTOS RELIGIOSOS COMO EXPERIENCIA CONCRETA DEL AMOR

Al tratar de explicar los votos religiosos, sigue el beato Orozco en el mismo tono de vivencia del Amor. *La pobreza* es el primer ornamento del alma, Esposa de Cristo. Porque no se ha de embellecer la Esposa del Señor

119. Ib., 364.

120. Ib., 366.

121. Ib., 367. El beato Orozco utiliza mucho en su comentario a san Gregorio, a Orígenes, a san Jerónimo, a san Bernardo y, por supuesto, a san Agustín.

122. Ib., 381.

123. Ib., 386.

con los adornos del mundo sino con los del mismo Dios, “y porque él amó la pobreza, la castidad y la obediencia, quiere, que con tales ornamentos se atavíe el alma”¹²⁴. Por la pobreza dedicamos a Dios los bienes exteriores, los bienes puramente materiales, del cuerpo y del espíritu. Cristo alabó a la viuda pobre (Lucas 21,1-4) porque dio todo lo que tenía, es decir confió su vida a Dios, no a los bienes de este mundo. A Dios le agrada la pobreza no tanto por lo que es en sí, sino por el deseo de entregarle todo con amor sin fronteras. Por eso es mejor dejarlo todo por Cristo, según nos dice san Gregorio, que mantener a mil pobres y poseer riquezas, pues es difícil tenerlas y no amarlas, de hecho vemos que el joven rico del Evangelio quiso más tener sus riquezas que seguir a Dios. Cristo quiere corazones libres porque así se hacen capaces de recibir a Dios y su amor.

Es necesario, por tanto, dejarlo todo y no llenar el monasterio de ídolos, pues le agrada a Cristo que todo lo consideremos basura para tenerle a Él por único tesoro. Cristo, para recomendar la pobreza, nos dice Alonso de Orozco, nació pobre, vivió pobre y murió pobre: “Vuestro Esposo vivió tan pobre, que él dijo no tener casa ni heredad, ni aun donde reclinar su cabeza”¹²⁵. Pero ahora, quiere refugiarse y descansar en nuestro corazón con toda su riqueza divina. Por eso la pobreza es fuente de alegría, porque nos da en plenitud aquél algo divino que toda vida humana espera. Además no tiene ladrones, todos le hacen sitio a la pobreza, duerme segura y camina sin temor; trabaja y come de su sudor, llena de felicidad. Por eso se dice a los pobres, de parte de Cristo: Bienaventurados los pobres porque de ellos es el reino de los cielos. Lo único que Cristo nos pide como dote y como don, para entrar en su casa, es la pobreza evangélica. Porque así como los Levitas no recibieron herencia porque su heredad y 'su posesión era Dios', así debe ser el religioso cuyo lote y heredad es Dios mismo. Y Él debe ser nuestra única riqueza para siempre.

Todo este gran tesoro de Dios, nos exige ser diligentes en la guarda de la pobreza, pues como nos dice el Beato Orozco: “¡Oh, qué vergüenza recibo, hermana, cuando veo a tantos pobres guardar la profesión que nosotros hicimos, sin haber prometido ellos pobreza”¹²⁶. Por eso hay que ser sencillos, también en alabanzas humanas, austeros, también en el vestido, los libros, en el oratorio, en regalos y privilegios, pues 'lo importante es que el alma esté llena de caridad, y lo de fuera ande como quiera'. Debe contentarse el reli-

124. OROZCO, *Desposorio Espiritual*, 437.

125. *Ib.*, 439.

126. *Ib.*, 439. Como se ve, el problema es muy antiguo. Cfr. al respecto: GUERRA, A., "Hago voto de clase media. En torno a la pobreza religiosa. *Revista de Espiritualidad* 47 (1988) 295-326.

gioso con lo que comparte la comunidad. Y exhorta Alonso de Orozco a la pobreza en estos términos: “En todo tened por hermana muy amada a la pobreza, porque ésta ama en vos vuestro Esposo Jesucristo, el cual os dice que tiene en mucho esta virtud, y os la pagará en riquezas eternas en el Cielo”¹²⁷.

Para recomendarnos esta virtud: “Nuestro Dios siendo rico de riquezas eternas e infinitas hízose pobre (según nos avisa san Pablo) para que con su pobreza fuésemos nosotros ricos”¹²⁸. El que ama a las riquezas más que a Dios es un idólatra; pero cada religioso, es hoy de nuevo el joven del Evangelio que, 'cuando halla el tesoro de la pobreza en el campo de la religión', va con mucha alegría, vende todo lo que tiene y 'compra el campo'. Cuando dejamos los bienes de este mundo se recibe gran gozo pues se rompen las ataduras de la avaricia y se adquiere el gran tesoro del corazón que es Dios, el cual no mira tanto lo que dejamos sino lo que deseamos, y al dejarlo todo por tenerle sólo a Él se nos entrega del todo.

Por su parte, la avaricia es la mayor impiedad y mata la caridad. “Con razón san Agustín llama al deseo de riquezas veneno de la caridad. Llámase sabiamente veneno mortífero lo que se agita por despojar de los bienes al prójimo. ¿Y qué otra cosa hace la avaricia, sino reducir al pobre a la mayor miseria, sin compadecerse de nadie. ¿Qué más? *Raíz de todos los males*, la llama el Apóstol, porque, como de su fuente, nacen del apetito de las riquezas todos los males. ¡Horror! Llega el Apóstol a llamar al avaro *idólatra*, porque el avaro no se cansa de servir a las riquezas, las codicia con todo ardor, trabaja lo indecible por aumentarlas, no saciándose nunca de ellas, desprecia en su lastimosa ceguera el saludable consejo del divino Maestro: *No podéis servir a Dios y a las riquezas*, e intenta desmentir a la misma verdad, creyendo en su insensatez ser posible lo que aquélla ha aseverado que no lo es”¹²⁹.

Moisés derribó el becerro de oro, Cristo destruyó la idolatría de las riquezas, al hacerse pobre, para darnos a Dios, hacernos ricos en Amor y llenar de sus tesoros divinos nuestras vidas: “Todas estas obras de pobreza, que el Señor, por matar el becerro de la avaricia, y destruir la estatua de oro, obró, son las joyas de nuestra alma, y las llamas de amor vivo, que inflaman nuestro corazón, amador de la pobreza, en tanto que se profese y jure con gran solemnidad” (...). “Veis aquí muerto el becerro, y degollado el toro de

127. Ib., 440.

128. OROZCO, Instrucción de religiosos, en Crónica de la Orden, cap. IX, 67, c. 2.

129. OROZCO, *El Buen combate*. Traducción castellana del P. Pedro Lozano. Madrid 1914, 79-80.

la avaricia”¹³⁰. El religioso deja los bienes de la 'fortuna', “para gustar más libremente la suavidad de Dios en la oración y la contemplación, mientras se entrega a la pobreza”¹³¹. No es nada extraño que el cristiano haga esto, pues también lo hicieron los filósofos, porque sabían que las virtudes no son compatibles con las riquezas de este mundo, como dice san Jerónimo a Paulino y nos muestra el Evangelio en el caso del joven rico. Pero estas palabras de Cristo, al joven, no fueron en vano, pues multitud de hombres y mujeres, como dice san Agustín, dejaron todo lo que poseían para abrazar la pobreza de la vida religiosa¹³². Todo lo dejaron por seguir a Cristo, como los apóstoles, abandonaron el cuidado de su vida en manos del amor de Dios y así encontraron el gran tesoro “pleno e indeficiente de todas (las) riquezas”¹³³.

También la Iglesia nos recuerda esta experiencia evangélica. En efecto, nos insiste en que: “Cristo, siendo rico se hizo pobre por nosotros, para que nosotros fuéramos ricos por su pobreza” (1Cor 8,9). Y en nuestros mismos días nos dice: “*la pobreza de Cristo encierra en sí esta infinita riqueza de Dios; ella es más bien su expresión inefable*”¹³⁴. Al citar las palabras de Jesús al joven rico se afirma que “en el interior de esta llamada está escondido el testimonio de la infinita riqueza de Dios”...“Cristo, el más pobre, con su muerte en la cruz, es a la vez el que nos enriquece infinitamente con la plenitud de la Vida nueva, mediante la resurrección”¹³⁵. También se nos recuerda, lógicamente, la bienaventuranza de los pobres. El último documento de la Congregación de Religiosos sobre formación, después de citar los lugares clásicos de la pobreza, nos habla de que: “Lo que quizás es nuevo es una vida religiosa que se caracteriza hoy por una particular sensibilidad hacia los pobres y hacia la pobreza en el mundo”¹³⁶. Se insiste en el espíritu de las bienaventuranzas, en el trabajo, en el estudio de la doctrina social de la Iglesia, en el compromiso comunitario y el sentido cristológico de humildad y austeridad. Y se precisa el objetivo del voto: “Todo esto con el fin de centrar su vida en Cristo pobre, contemplado, amado y seguido. Sin esto, la pobreza religiosa, bajo la forma de solidaridad y participación, se vuelve fácilmente ideológica y política. Solamente un corazón pobre, que sigue a Jesucristo

130. OROZCO, A. de, *Epistola a un religioso*. obras, t. II. Madrid 1736, 462.

131. OROZCO, A. de, *Liber de suavitate Dei*, en *Opera*, t. I, Barcelona 1882, 187.

132. *Ib.*, 188.

133. OROZCO, A. de, *El Buen combate*, 84 y 82.

134. JUAN PABLO II, *Redemptionis donum*, 12.

135. *Ib.*, 12.

136. CONGREGACIÓN DE RELIGIOSOS, *Orientaciones sobre formación*, 2.2.1990, 14.

137. *Ib.*, 14.

pobre, puede ser la fuente de una auténtica solidaridad y de un auténtico desprendimiento”¹³⁸.

El segundo gran ornamento que ha de embellecer a la esposa de Cristo es la joya de la *castidad*. El beato Orozco fundamenta este voto en 1Cor 7,32ss.: La mujer consagrada se preocupa de las cosas del Señor y se entrega del todo al Señor. Pues como dice san Agustín: “menos ama a Dios el que alguna cosa posee con afición, y no por el mismo Dios”, lo cual remedia la pobreza voluntaria; bien así el segundo ornamento del alma, y más precioso que el primero, es la castidad virginal”¹³⁹.

La virtud de la castidad es más difícil de entender a los ojos humanos y sus enemigos nos son más próximos, dice el Beato, pues se valen del propio cuerpo. San Agustín, dice el beato Orozco, nos advierte que el mayor combate del cristiano es el de esta virtud y afirma que es muy difícil de ganar, “más de aquí nace mayor gloria a las almas, que varonilmente pelean, las cuales, favorecidas de su dulce Esposo, Cristo, son bastante para vivir vida angélica en cuerpos humanos”¹⁴⁰. San Pablo nos llama a este camino de la castidad perfecta, pero lo hace sin imponernos un mandato, sino que nos anima a una cosa noble “pues la Virgen Esposa de Cristo es, tan libre, y tan gran Reina, que en su Corazón no trata de eso en la tierra, sino de su Criador y Redentor que está en el Cielo”¹⁴¹. Este tesoro de la castidad es un don que no todos conocen: ‘no todos entienden esto’ dice el Señor. Cristo mostró gran estima a esta virtud: “¡Oh, bienaventurados los limpios de corazón, pues ellos verán a Dios! Dios, pureza infinita es y no se deja ver sino de ojos limpios, y corazón puro. Juntos estaban san Juan y san Pedro, y los otros apóstoles en la navicilla, cuando a ellos vino Cristo resucitado, y solamente le conoció la virginidad: y así san Juan dijo: *el Señor es*”¹⁴².

La virginidad es fecunda, los casados pueblan la tierra, los célibes el cielo. No faltará la tentación ni el desierto, ni la soledad de Dios, pero tampoco la gracia pues muy bien sabe el Sabio que ‘nadie puede ser continente si Dios no se lo diere de su mano’. Ciertamente “los peligros son muchos, más el favor de Dios es mayor, y la industria, y aviso vale mucho, con la oración, la abstinencia y recogimiento del corazón. *Lirio es entre espinas la Esposa de Cristo*, (por él así llamada)”... “Tratad, hermana, en vuestra alma las cosas de Dios, pues él os eligió para su Esposa, el cual no os negará su gracia, pues la promete”¹⁴³.

138. Ib., 14.

139. OROZCO, A. de, *Desposorio Espiritual*, 440.

140. Ib., 440.

141. Ib., 441.

142. Ib., 441.

143. Ib., 442, 443. Cf. también: Instrucción de Religiosos 69v. y 70.

El Beato recomienda como apoyos de esta virtud: la oración, la humildad, la templanza en la comida y bebida, el espíritu de sacrificio, el recogimiento y cuidado del corazón y la confianza en Dios más que en sí mismo. Pero no se piense que el Beato era rígido sin más. De hecho recomienda la idea de San Buenaventura de que el religioso de tal manera ha de salir de la comida 'que se halle dispuesto para orar' No se trata de una austeridad, sin más ni más, o de excesos fervorosos sin razón. Comentando él la Regla de san Agustín, nos dice: "Es aquí de notar la gran sabiduría de este santo Doctor, pues no determinó qué ayunos, ni qué abstinencia habíamos de hacer, sino que cada uno mire lo que pudiese llevar, y aquello haga" ¹⁴⁴.

Por otro lado, esta virtud de la castidad, no se aconseja por desprecio del Matrimonio que es un sacramento instituido por el mismo Señor, sino "para que los hombres, ayudados por la gracia divina vivieran esta vida pura y angélica", la vida divina dada al hombre ¹⁴⁵.

La Iglesia nos anima aún hoy del mismo modo a esta vida noble con las mismas palabras del Apóstol: "El apóstol Pablo ha dedicado también a este tema una apropiada reflexión en la primera Carta a los Corintios (1Cor 7,28-40). Este consejo está dirigido de modo especial al amor del corazón humano. Pone más de relieve el *carácter esponsal* de este amor" ¹⁴⁶. Tal amor tiene a Cristo por amor exclusivo, es fuente de fecundidad abundante y "coloca en el centro de su vida efectiva una relación 'más inmediata' (*Evangélica Testificatio* 13) con Dios por Jesucristo en el Espíritu" ¹⁴⁷. Es algo que afecta a toda la persona y es 'para el bien de toda la persona' y para servir a los demás de corazón: "La castidad libera de una manera especial el corazón del hombre (1Cor 7,32-35) para que arda de amor a Dios y a los hombres" ¹⁴⁸. Por eso mismo ésta no es una virtud puramente funcional, como a veces se ha podido creer, sino que supone inexcusablemente una mística, como nos propone el beato Orozco, sin la cual esta virtud queda en puro garabato, que no signo.

El tercer ornamento de la Esposa de Cristo es la *obediencia*. Al ofrecer a Dios nuestra voluntad le damos el alma de nuestra vida que es nuestro

144. OROZCO, A. de, *Breve declaración de la Regla, Manila* 1881, 36.

145. San Pablo anima a los Corintios a la castidad, no para tenderles una trampa, sino para dedicarse con más fervor al Señor, no contra el matrimonio: "Haec haud dicta sunt in matrimonii contemptum, non utique, ceu quod Sacramentum est ab eodem Domino institutum; sed quia cum Dei Filius humanitatem nostram assumpserit, et natus de Sancta Virgine Domina nostra, tempus jam erat vitam instituendi magis coelestem, quaequae vitam Angelorum imitaretur in terra, adeo ut homines, divina gratia adjuti, in carne etsi infirma vitam degerent puram, et angelicam": OROZCO, A. de, *De suavitate Dei*, 188.

146. *Redemptionis Donum*, 11.

147. CONGREGACION, *Orientaciones sobre la formación*, 2.2.1990, 13.

mayor bien: “Haec autem Deo integre offertur per obedientiae votum, quod propterea principalius est, quia est de meliori bono, quod possidemus”¹⁴⁹. También las Sagradas Escrituras dicen ser *mejor la obediencia que los sacrificios*. La obediencia es la mejor manera de 'andar con el Señor y ser perfecto'. Por desobedecer se le quitó a Saúl el reino. “*Porque pecado de encantador, es no querer consentir al mandamiento del Señor, y casi maldad de idolatría no ser obediente*”¹⁵⁰. En efecto, quien no quiere obedecer se constituye a sí mismo en faraón, en origen del mundo, y fácilmente se diviniza la propia voluntad con idolatría de sí mismo. Por eso dice san Gregorio que la obediencia es la madre de todas las virtudes. Por el holocausto de la obediencia nos entregamos a Dios, no ya nuestras cosas sino nosotros mismos. El camino de la obediencia es el camino de la fe incondicional como vemos por Abraham, padre de los creyentes. Su premio es la felicidad y la alegría perfecta: “Contento grande sentiréis en la obediencia; gusto admirable os dará vuestro Esposo en la subjeción; y creed, que el que de piedra dura dio agua suave a su pueblo en el desierto, dará gran recreación a vuestra alma en la aspereza, y martirio, que es negar la propia voluntad”¹⁵¹.

La obediencia incondicional es la afición incondicional por Dios y por la vida religiosa que nos libera de toda esclavitud y pecado, pues: adonde hay Espíritu, hay libertad. La desobediencia es el origen de todos los males: “No hay alma tan señora y tan libre en Religión, como la que perfectamente obedece; ni tan cautiva, en tierra de moros aherrojada, como la que no sabe obedecer: hace lo que quiere, y anda por donde le parece, vagueando como Caín, distraída, desasosegada, e inquieta, como el malaventurado Satán”¹⁵².

Sin la obediencia, de nada valen los sacrificios y ayunos: En vuestros ayunos está vuestra voluntad, denuncia el profeta Isaías (58,1-14). Con estos hombres no trata Dios, en amor, ni viven la caridad de la vida en Religión: “Avisos, que estáis en tierra santa, y entre gente santa: quitad, como mandó Dios a Moisés, los zapatos de los pies del alma: dejad esos deseos del siglo: renunciad a vuestros apetitos mortíferos, que va la vida en ello. De otra manera no os hablará Dios desde la zarza que arde, y no se quema, que es la Religión, de caridad inflamada, cuyas espinas son ayunos, disciplinas, cilicios, oraciones, y todo lo demás. ¡Oh triste de la Esposa de Cristo Jesús, Salvador nuestro, y Redentor, a quien él no habla! Desventurada el alma, que no oye su dulce coloquio dentro de su corazón”¹⁵³.

149. OROZCO, *Liber de Suavitate Dei*, 189.

150. OROZCO, *Desposorio Espiritual*, 443.

151. *Ib.*, 443-444.

152. *Ib.*, 444.

153. *Ib.*, 444.

En cuanto a los grados fundamentales de la obediencia, los divide el Beato así: 1º obedecer; 2º obedecer con prontitud; y 3º obedecer con humildad. El cuarto grado es obedecer hasta la muerte¹⁵⁴ perseverando hasta la consumación.

La obediencia es una virtud varonil, pues no hay mayor fortaleza que vencer la propia voluntad, lo que es también gran dulzura, pues nos trae la paz al corazón. Dichoso el que con Cristo puede decir: “*Consumatum est*. todo es acabado, que en nada resiste, ni contradice la santa obediencia, la cual vale más, y lo tiene Dios en más, que todos los sacrificios, y holocaustos de obras santas, que le podemos ofrecer”¹⁵⁵.

Para ser perfecto, el religioso debe obedecer con humildad, en otro caso, su estancia en el monasterio es inútil y vacía, “o por mejor decir siempre irá desaprovechando, cuanto más quiere ser exento y muy puesto en su parecer”¹⁵⁶.

Obedecer con miramientos y no obedecer, en las cosas pequeñas, nos lleva a desobedecer en cosas más importantes porque el que no es grande en lo pequeño tampoco lo es en lo grande. Nuestra negación y nuestra muerte en la obediencia es sólo nuestra muerte del hombre animal no del hombre nuevo y verdadero, por eso nos trae mayor felicidad pues nos vive en el amor: “Nuestra voluntad más libre queda en Jesucristo, sujetándola por su amor”... “y queda con la vida”... “y con esto queda muy contento Dios, el cual conserva la libertad y vida del espíritu por la obediencia”¹⁵⁷.

La obediencia es el alimento de nuestra vida religiosa, como fue el alimento de Cristo hacer la voluntad del Padre: “El cuerpo sin comer anda flaco y desmayado y no puede vivir, así el ánima que no sabe obedecer está enferma y con el gran desmayo cae y tropieza muchas veces pecando”¹⁵⁸. La obediencia embellece todas las virtudes y trae su mérito de la primera entrega y profesión que hicimos a Cristo para seguirle e imitarle.

La desobediencia fue el pecado original y la obediencia de Cristo el origen de nuestra salvación, nos recuerda también hoy la Iglesia, que nos invita de nuevo a “*seguir a Cristo*, que... redimió y santificó *por la obediencia hasta la muerte de Cruz* (Perfectae Caritatis, 1)”¹⁵⁹. La tendencia egoísta a dominar y a no servir está en el corazón del pecado, mientras la virtud de la obediencia nos lleva a hacer la voluntad del Padre. De aquí brota una disponibi-

154. Ib., 445.

155. Ib., 446.

156. OROZCO, *Instrucción de Religiosos*, 71v.

157. Ib., 72.

158. Ib., 72v.

159. *Redemptionis Donum*, 13.

lidad total al Espíritu que a su vez “es una particular *expresión de la libertad interior*, como una definitiva expresión de la libertad de Cristo fue su obediencia 'hasta la muerte': 'Yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, *soy yo quien la doy de mí mismo*' (Jn 10,17-18)”¹⁶⁰. La obediencia, asumida con fe y con amor, acrecienta la libertad de los hijos de Dios¹⁶¹. Esto mismo nos dice el beato Orozco comentando el final de la Regla de san Agustín: “Mirad muy bien, dice pues ahora Nuestro Padre San Agustín: mirad, hijos, que no sea vuestra religión por fuerza, no sea servicio de esclavos, sino que sirváis a Jesucristo con libertad y amor, amándole filialmente, y no temiéndole a manera de siervos”¹⁶². También hoy nos insiste la Iglesia en este fundamento cristológico: “La educación para la obediencia religiosa se hará, pues, con toda la lucidez y exactitud requerida para no desviarse de el 'camino' que es Cristo en misión”¹⁶³.

3. EL PREMIO DEL AMOR ES EL AMOR

Solamente los humildes y sencillos pueden conocer el gran tesoro del desposorio espiritual y el gran valor de su fidelidad, fecundidad y perseverancia: “En los desposorios comunes tres bienes señalan los santos Doctores, y son éstos: *la fidelidad y fruto de bendición, y unidad de por vida*, que llaman sacramento. Estos tres tesoros, hermana, hallaréis en el Desposorio espiritual muy más excelentemente cumplidos”¹⁶⁴.

En cuanto a la *fidelidad* se centra en el cuidado del corazón, de la lengua y de las obras. Dios mira, sobre todo, al corazón, en todo. Él es un Dios celoso y vela y cela con gran arte a sus Esposas y las está mirando, y cuida de sus amantes siempre en su corazón, “por tanto guardad con cuidado vuestro corazón, porque de él nace la vida espiritual o la muerte”... “vuestro corazón, para ser vos fiel Esposa de Cristo, ha de ser como el Arca del Testamento, que estaba dorada con oro fino de dentro, y de fuera. Ha de ser lleno de amor de Dios, que es oro de altos quilates, y no ocupado en vanidades del mundo, ni de la sensualidad pestífera y mala”¹⁶⁵.

En cuanto a la guarda de la lengua y su cuidado nos dice el Beato: si el Apóstol Santiago dice a los creyentes que es vana la Religión del que no refrena su lengua, ¡qué habrá que decir del religioso! Es gran responsabilidad la palabra ociosa, por eso nuestro Beato nos invita a la oración y al diá-

160. *Ib.*, 13.

161. CONGREGACION DE RELIGIOSO, *Orientaciones*, 2.2.1990,15.

162. OROZCO, *Breve declaración de la Regla de N.P.S. Agustín*, 120.

163. CONGREGACION, *Orientaciones*, 2.2.1990,15.

164. OROZCO, *Desposorio Espiritual*, 446.

165. *Ib.*, 447.

logo con Cristo que nos hará felices y más felices que toda compañía humana. Nos recomienda así el silencio y el recogimiento santo, pues 'en el silencio y la esperanza está nuestra fortaleza', según la Escritura. Cristo fue gran amante del silencio, nos dice el Beato. Y la vida religiosa la cimienta en el silencio de la contemplación y en el trabajo de la acción, ofrecido a Dios: María y Marta. En cuanto a ésta, nos dice Alonso de Orozco con la tradición agustiniana: "*Nuestro Bienaventurado Padre San Agustín dice, que todo el universo nos da lección para que aborrezcamos la ociosidad, porque de estar ocioso, viene gran daño: pues los elementos no están un momento ociosos, los cielos siempre se mueven, y las plantas producen sus frutos; sólo un monstruo hay en el mundo, y es el hombre ocioso y vagabundo*"¹⁶⁶. Así cada uno comerá el pan del propio trabajo y podrá sentarse a la Mesa de Cristo.

El segundo tesoro del Desposorio Espiritual es el fruto de bendición o la *fecundidad*. Al cumplir la voluntad del Padre, nos hacemos hermanos, hermanas, y madres de Cristo. Y así "será cada una hermana de Jesucristo, a quien con amor regalado solemos amar; a cuya causa en los Cánticos es muchas veces llamada el alma *hermana*, con quien el Esposo, y fiel hermano Cristo desea partir la herencia que con su sagrada sangre nos ganó, muriendo en la Cruz. Y lo que es más de estimar, que no se contenta con llamar al alma, que le ama, y sirve, hermano y hermana, sino que la llama madre"¹⁶⁷.

Así Cristo quiso tener muchas madres para ser engendrado en el corazón de los hombres, como dice san Pablo: "*Oh hermanos, qué dolores me costáis, hasta que en vosotros se forme Cristo* (Gálatas 5,19)". El Papa Juan Pablo II, nos ha recordado recientemente esta doctrina (*Mulieris dignitatem*, 22), que conserva hoy toda su actualidad. Así el Desposorio espiritual no es estéril vida, sino fecundo gozo de una fecundidad suprema como ya hemos recordado más arriba. Así las personas vírgenes tienen muchos hijos de su amor a Dios, incondicional y absoluto, con honra y honestidad, y recogen abundantes frutos del vergel de sus bodas entrañables. Tales son las buenas obras, fecundas, de la Esposa, la Iglesia que engendra siempre nuevos hijos del Amor, hermoso y sin fronteras, nacidos de la preciosa sangre de Cristo que nos llamó "para que tales flores y frutos diesen. Estimad mucho hermana, este tesoro tan grande; mirad que sois Esposa, hermana, y madre de Cristo; no perdáis tal dignidad por algún descuido, sino cumplid la voluntad del Padre Celestial, la cual declara san Pablo ser, no otra, sino nuestra santificación: que seamos santos, y puros, pues él es Santo, y Pureza infinita"¹⁶⁸.

166. Ib., 448.

167. Ib., 449.

168. Ib., 450.

Finalmente el Desposorio Espiritual es un gran sacramento entre Cristo y la Iglesia: “Gran sacramento es éste, en Cristo, digo, y en su Iglesia. El tercero, y admirable tesoro, que hay en este Desposorio espiritual, es sacramento. Éste es un sagrado secreto de unidad entre la Esposa, y el Esposo”¹⁶⁹. Es muy útil acercarse al Señor, dice el salmista. Y san Agustín nos recuerda que caminamos hacia el Señor por el amor, 'amando no andando'. Y el beato Orozco nos confirma: “Así como el cuerpo se allega al lugar, que va, andando; así el alma se hace una con Dios, amando, no por más entender, sino por más amar, nos llegamos a nuestro Criador; pues dice ahora el Rey David: gran tesoro es para mí hacerme uno con mi Señor y Criador”¹⁷⁰. Esto es lo que nos dice san Pablo: ser unos con Cristo, pues el que se acerca al Señor se hace una sola cosa con Él, y que así 'vuestra vida está escondida con Cristo en Dios' (Col 3,3). De modo que 'ya no vivo yo sino que es Cristo quien vive en mí'. Todo lo cual nos lleva a una profunda unidad de vida, como ya hemos visto en diversas ocasiones, por el amor. Además el beato Alonso de Orozco nos recuerda también que donde está nuestro tesoro, allí está nuestro corazón: “Nuestro tesoro es lo que estimamos más que a todo; y si a Cristo hemos ofrecido nuestro amor de todo corazón, y fuerzas, como él le pide, casi sin mirar en ello, hallaremos nuestro corazón en sus manos y presencia”... “No criatura alguna, ni todas juntas le merecen sino sólo el que crió vuestra alma para Esposa suya, porque con fidelidad le sirviese, hecha un espíritu con él”¹⁷¹.

Para vivir este amor, en las diversas tareas y momentos de la vida religiosa, hay que llevar a Cristo en el corazón y en la acción, Marta y María a la vez. Como dice el Cantar: “*Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum*. Ponme, alma, dice nuestro Dios, como señal, o blanco (sello), sobre tu corazón, y también sobre tu brazo... Por el corazón se entiende la vida contemplativa, y por el brazo la vida activa. Éstas son María, y Marta, discípulas amadas de Jesucristo, que en la Religión le sirven cada día”¹⁷².

No es posible ser tibios en la acción, nos dice el Beato, si se trae siempre presente a Dios a quien servimos con nuestras obras. Esto se debe tener en cuenta, primeramente en la oración que se hace, en los distintos momentos del día, en el coro. Ahí estamos ante el Santo. Alonso de Orozco ofrece aquí

169. Ib., 450.

170. Ib., 450.

171. Ib., 451.

172. Ib., 451. Esta doctrina es muy agustiniana también y está ampliamente difundida: Cfr. VEGA, J., *La vocación agustiniana*. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 465-513.

pequeños métodos de contemplación y composición de lugar para cada una de las horas canónicas referidos a la Pasión de Cristo que ya expuso en *Vergel de oración*. Lo fundamental es: “Tened gran aviso, que allí no se aparte Cristo de vuestro corazón, porque sería traición muy grande estar el cuerpo en el coro, y el corazón en el siglo. Oh, plegue a Dios que no se nos diga lo que Cristo dijo a los fariseos y sacerdotes: ¡Este mi pueblo me alaba con la boca, y su corazón está muy lejos de mí!”¹⁷³.

En el capítulo (de renovación, como diríamos hoy) hay que proceder también con gran amor y humildad, sin excusarnos, pues Cristo no respondió a sus acusadores. No se ha de proceder con resentimiento sino con sencillez que por eso le llama Cristo a la esposa 'paloma'. Además, hay que saber excusar las culpas ajenas y acusar las propias. Y nos recomienda el Beato tener por más hermana a quien nos acusa en el capítulo.

También en la mesa debe el religioso proceder con amor; mientras come el manjar corporal los oídos deben desear oír la palabra de Dios, gustándola con dulzura, como dice san Agustín. Hay que dar gracias a Dios por los alimentos, pues 'ya comáis, ya bebáis, nos dice el Apóstol, hacedlo todo para gloria de Dios'. Así debemos recordar la mesa de la amistad y del Jueves Santo, el gran sacramento del Amor, la Eucaristía, y la mesa Pascual que recuerda la Cruz de Cristo y el dolor de su Madre. Eso nos evitará la crítica y la charlatanería vana. En cuanto al comer se ha de proceder así: “No seáis extremada en comer poco, ni de más, sino tasad vuestra abstinencia, con lo que pueden vuestras fuerzas”... y “jamás faltéis de comunidad, sino por enfermedad que a esto compela”¹⁷⁴.

En el dormitorio, también se ha de llevar a Cristo en el corazón. Aquí perdemos la memoria y todas las facultades. Por eso se ha de dormir encomendados a Dios y sólo el tiempo necesario. Cristo está cerca de nosotros aquí también: 'yo duermo pero mi corazón vela', y se fija siempre en “cómo le ponemos sobre nuestro brazo, encaminando nuestra vida para su honra y gloria”¹⁷⁵.

Enseña también el beato Orozco sobre cómo se debe examinar la conciencia para mantener el fervor del amor en la persona religiosa. Se ha de mirar por una conciencia pura, pues todo pecado afea la vida de la Esposa. No se debe olvidar que el despreciar lo pequeño lleva a caer poco a poco en lo grande y enfría la vida del amor: “¡Oh hermana, si bien miramos, cuánto consuelo perdemos, a causa de tener en poco las culpas veniales cotidia-

173. OROZCO, *Desposorio Espiritual*, 452.

174. *Ib.*, 453.

175. *Ib.*, 454.

nas!”¹⁷⁶. Como nos dice san Pablo: Todo me es lícito, pero no todo me conviene (1Cor 10,23) ni todo me edifica. el Beato remite al '*Examen de la conciencia* que pocos días ha envié a esa ciudad de Toledo'. En él se repasan los pecados mortales, para las confesiones generales, y se enseña a confesar las faltas de pensamiento, palabra, y obra. Aquí dirá sólo 'dos cosas en breve'. Recomienda el Beato la confesión frecuente, y también aconseja que la confesión sea breve y clara, sin escrúpulo ni fárrago. Basta acusarse así: Del poco amor de Dios, de la atención en la oración y la eucaristía, de las faltas a los votos, de la humildad y paciencia en sus faltas, del cuidado de los sentidos y de la guarda de la lengua. Se termina con un arrepentimiento general sobre pensamientos, palabras y obras.

En cuanto a la comunión, avisa el Beato de reposar confiado en Dios y no dar lugar ni pábulo a pensamientos sobre pecados y faltas que pudieran inquietar esa comunión con el Señor del amor. Recuerda que ése es un momento de pedir a Dios grandes cosas, sobre todo las virtudes teologales y cardinales, y recibir los grandes dones de su amor, junto con él mismo: “Tales joyas le demandad humildemente, hermana, porque os haga gran sierva suya, y os dé favor para cumplir este Desposorio espiritual”¹⁷⁷.

Para terminar esta obra del Desposorio Espiritual, nos habla el beato Orozco del gran premio que Dios dará a los que vivan este gran amor. Primero recuerda el *Cantar* que dice: ¡Ven del Líbano, hermana mía, ven del Monte Líbano, y serás coronada de Gloria! Esta voz se dirige a todo creyente, nos dice el Beato. En efecto, a todos nos hizo Dios a su imagen y semejanza y por eso llama a toda persona 'hermana'. Veamos cómo describe Alonso de Orozco esta imagen y semejanza: “Dios es espíritu, e hizo el alma espíritu, Dios entiende, dióle entendimiento, Dios es libre, y tiene voluntad, dio al alma, que sea libre, y tenga voluntad. Luego bien la llama hermana, declarando su nobleza por naturaleza. Esto es lo que san Pablo alegó de aquel sabio poeta, diciendo: *Linaje somos de Dios, por eso no debemos amar el oro, ni la plata, ni las piedras preciosas* (At 17,28-29)”¹⁷⁸. Siendo tan de Dios, a Él sólo debemos amar para vivir con Él eternamente. Esto que se dice a 'cada amigo suyo', nos dice el beato Orozco y que viene muy bien para terminar el Desposorio Espiritual, se ha de entender especialmente de la persona consagrada a Dios en la vida religiosa. Pues el Monte Líbano, tan blanco, es como la vida Religiosa vivida en la pureza, aunque ésta sólo en los ángeles y no en los hombres, nosotros, sea cosa natural. Por eso san Pablo no

176. Ib., 454.

177. Ib., 456.

178. Ib., 456.

nos pide la castidad consagrada como un mandato sino que nos invita a ella como cosa noble, como un camino muy grande para dedicarnos de lleno, en plenitud, el amor de Dios: “Monte encumbrado es, y por ser tan dificultoso de subir, dice san Pablo, *que no osa dar precepto, sino que lo aconseja al que quisiere* (1Cor 7,25)”¹⁷⁹.

Compara también el beato Orozco la vida religiosa al martirio, según es doctrina tradicional, como entrega y oblación total e incondicional de toda la vida a Dios como holocausto de amor y testimonio absoluto. Y dice que esta vida es “Vergel de flores, y azucenas, adonde dice la Esposa, que el Esposo Cristo descende, para mirarse y recrearse en él”¹⁸⁰.

Finalmente, la corona de esta vida del amor es el cielo del Amor que ni los oídos oyeron, ni los ojos del hombre vieron nunca una cosa igual “ni al corazón del hombre subió, el premio que dará el Señor a sus amigos (1Cor 2,9). Notad, que para los amadores se guarda aquella bienaventuranza, porque a la caridad corresponde la gloria esencial, y no a la perfección de estado. Quiero decir que si una casada, con mayor amor de Dios, que una religiosa, cumple la ley, tendrá mayor gloria que la religiosa”¹⁸¹. Son la caridad y el amor los que son dignos del Reino de Dios y producen verdaderos frutos de gloria. Se trata de una doctrina muy agustiniana expuesta claramente por san Agustín en el *De sancta Virginitate*. Es Dios mismo, por fin, la paz, la felicidad, el descanso y la saciedad y la hartura del hombre y no cosa humana alguna. “*¡Qué bien dijo nuestro Padre San Agustín, que la vida del cuerpo es el alma, y la vida bienaventurada del alma es Dios, el cual, como es universal bien, da contento a nuestra voluntad; es verdadera sabiduría, y quieta nuestro entendimiento, es Liberal, y Magnífico, para eso se da en perpetua posesión y heredad a los bienaventurados, de manera, que en ver aquella hermosura infinita, y en amar aquella suma Bondad, y en poseer por herencia eterna aquel tesoro de infinitas riquezas, consiste el premio de nuestros pequeñuelos trabajos*”¹⁸².

Ésta es la Ciudad de Dios que descubre san Juan, y ha glorificado san Agustín, cuyos fundamentos, edificios, fuentes y plazas son grandes joyas y esmeraldas. Y, en cuanto a sus iglesias y religión nos dice san Juan: “*No hay en tí Templo, porque Dios es casa de sus amigos, no hay sol, porque el mismo Dios, Claridad infinita, te alumbrá; y la lámpara resplandeciente tuya es el Cordero sin mácula, Jesucristo nuestro Redentor* (Ap 21,10-25)”¹⁸³.

179. Ib., 457.

180. Ib., 457.

181. Ib., 457.

182. Ib., 457.

183. Ib., 458.

El oficio de estos ciudadanos es contemplar y amar aquella bondad y hermosura inefable de la Trinidad de Amor. *Esta nueva Jerusalén es nuestra madre* y puerto seguro, libre de trabajos, lágrimas, tributos y temores, “desde acá lejos te saludamos, desde este valle de miserias lleno, te bendecimos, y deseamos gozar”¹⁸⁴.

El beato Orozco termina por decir que no se puede expresar sino toscamente esta gloria que Dios dará a los suyos, a todos los que de corazón le aman, y anima al alma religiosa a dar gracias a Dios como él mismo escribió en el *Tratado de la Gratitud cristiana*. Y nos impulsa a contemplar sin descanso y a vivir enamorados esta historia de Amor que es la vida religiosa: “Contemplad muchas veces estas pocas palabras, que el Señor os dará a gustar cosas grandes, que ni yo las sé decir, ni sentir. Sed leal Esposa de este Señor, siendo acabada religiosa, porque cumpla él su palabra, dándoos en pago de la pobreza voluntaria, riquezas celestiales, en lugar de la castidad virginal, la joya de la inmortalidad perpetua, y finalmente, por la santa subjección y obediencia, la corona del Reyno celestial para ser Reyna y Señora de Gloria eterna. Amén”¹⁸⁵.

CONCLUSIÓN

La experiencia del Desposorio espiritual y su ejemplarización en el *Cantar de los Cantares*, como *Vademecum* para Amantes, tiene aún hoy una resonancia espiritual y humana de valor inagotable. Un teólogo, tan comprometido en sus días, como lo fue H. Gollwitzer, escribió al final de su vida un librito testimonio, al respecto, que es todo un tesoro, precioso, de una fuente inagotable de vida y amor¹⁸⁶, eternos. En efecto, la experiencia mística es un momento supremo de la historia humana y su capacidad de amor, de vida y de futuro. Por lo que hace a la mística española, como ha dicho Ciorán, se trata de un “momento divino de la historia humana”¹⁸⁷.

Dentro de este gran volcán del amor divino y humano, el corazón agustiniano llamea, con propia antorcha, eterna e inextinguible, de un amor siempre presente en todas las generaciones. El caso del beato Orozco, expuesto por nosotros, no ha hecho nada más que confirmar ampliamente esta tradición incombustible a través de todos los siglos. Maestros o compañeros de Alonso de Orozco como Tomás de Villanueva, Agustín Antolínez o Malón

184. *Ib.*, 458.

185. *Ib.*, 458:

186. GOLLWITZER, H., *Das hohe Lied der Liebe*. Kösel, München 1978.

187. Citado por JIMENEZ, J. D., *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Religión y Cultura, Madrid 1991, 37.

de Chaide, entre otros, acercan la antorcha ardiente, con paso definitivo y firme, a las nuevas generaciones.

Para darnos cuenta hasta qué punto la enseñanza agustiniana del corazón, envuelto en llamas de amor, ha estado en las más altas montañas de las cumbres místicas, bastará citar la anécdota de que el Dr. Jean Krynen, tras graves estudios filológicos, se atrevió a atribuir la versión *B* del *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz, a la inspiración del P. Antolínez, gran comentarista agustino del místico de los místicos. Esta teoría ha sido, felizmente, desmentida en el reciente congreso sanjuanista de Roma con pruebas documentales¹⁸⁸. Pero este hecho no debe llevarnos a olvidar con quienes caminaban, y se emparentaban, nuestros clásicos, ni disminuye en lo más mínimo el supremo valor del precioso comentario del P. Antolínez al *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz, que el Carmelo ha saboreado, junto al del santo, durante siglos¹⁸⁹. Pero, sobre esto, ya volveremos, en otra ocasión, si Dios quiere.

Domingo NATAL ÁLVAREZ

188. Mientras llegan las Actas del Congreso, puede verse: GARCÍA VALDECASAS, J.G., *¿A dónde te escondiste? Un nuevo e importante manuscrito de san Juan de la Cruz*, ABC, literario, 4.5, 1991, VIII; y también: PACHO, E. *Cántico espiritual definitivo*. Ib., IX y X.

189. ANTOLÍNEZ, A. *Amores de Dios y el alma*. Introducción, texto y notas de P. A. Custodio Vega. El Escorial, Madrid 1956. Recientemente ha estudiado al P. Antolínez: GONZÁLEZ MARCOS, I., "Datos para una biografía de Agustín Antolínez, *Revista Agustiniiana* 30 (1989) 101-141.

Alonso de Orozco teólogo-cantor de las gracias de María

No se puede poner en duda que una de las facetas más sobresalientes, seguramente la más, de la personalidad religiosa de Alonso de Orozco es la devoción y el amor a María. Este pensamiento quiere ser el hilo conductor del trabajo que voy a realizar en homenaje a Alonso de Orozco con motivo del cuarto centenario de su muerte.

He calificado a Alonso de Orozco como teólogo y cantor de las gracias de María. No voy fuera de camino. El trabajo va a confirmarlo. Alonso de Orozco se manifiesta en sus exposiciones como teólogo. Incluso, como teólogo de excepción. Sus razonamientos se apoyan en verdaderas razones teológicas. No son mera sensiblería.

La mente no trabaja sola. Está acompañada del corazón. Alonso de Orozco no sólo investiga. Ama y ama sobre todo. Es lo que he querido expresar con la palabra *cantor*. Alonso de Orozco se ofrece así a sus lectores como teólogo y, sobre todo, como enamorado de María. Al tiempo que enseña, conmueve.

Para que el artículo no mire sólo al pasado y se traduzca en un simple florilegio de textos, que lógicamente es lo que va a constituir su parte más relevante y más larga, aprovecharé todas las ocasiones posibles para ampliar aspectos, que tengan algo que ver con las inquietudes de nuestro tiempo. Dicho de otro modo: intentaré no hacer arqueología, sino teología viva. Y ello con la esperanza que todo esto contribuya a sentir más cercano a un hombre del siglo XVI y a que la devoción a María se alimente de una teología más bíblica, más sólida y menos sentimental.

I

La figura de María es objeto en nuestros días de una literatura que, desde mi punto de vista, está resultando farragosa. Excesiva, al menos.

Como tal, poco atrayente. En tiempos anteriores su figura fue revestida de una literatura *dulzarrona y populista*, hasta producir la impresión de que su figura venía a estar por encima de la de nuestro adorable Redentor. El concilio Vaticano II, que ha colocado a María en su puesto, es decir, en el misterio de Cristo y de la iglesia, su esposa, ha escrito un capítulo verdaderamente *admirable*, (aquí faltan los calificativos), por la solidez de la doctrina y por la sobriedad del tono y del estilo. El capítulo VIII de la *Lumen Gentium* tiene tales calidades teológicas y un estilo tan cercano al hombre de nuestro tiempo que no dudo en considerarlo como lo mejor que se ha escrito de María. En ese capítulo hay una seria advertencia. Una advertencia que, a poco de entendido, se hace eco de la crítica protestante sobre el excesivo protagonismo que se ha dado a María en el catolicismo. “Asimismo exhorta (el Concilio) encarecidamente a los teólogos y a los predicadores que se abstengan con cuidado de toda falsa exageración como también de una excesiva estrechez de espíritu, al considerar la singular dignidad de la Madre de Dios”¹.

En siglos pasados, y no tan pasados, se cultivó la teología mariana de los títulos. Su expresión más significativa, por su incidencia popular, fue la letanía del Rosario. Hay títulos recargados e incluso repetidos. María es purísima, inmaculada, sin tacha, intacta. Se ve en toda esta literatura una *cierta manía* por el tema de la pureza como opuesto a lo impuro. En el fondo, es una visión pesimista de todo lo que huele a materia y a cuerpo. Puro e impuro es un binomio cargado de resonancias platónicas, imposible de sostener hoy.

Teología de los títulos. Una teología sin mayor base bíblica. Dominada por el sentimentalismo. Y la imaginación. Una pobre teología, que encubría su pobreza con el número. Recuerdo al respecto una pintura, salida años ha en la revista “Vida Nueva”. El cuadro recogía los siguientes personajes: María con el niño, un ángel y José, como perdido en un rincón del cuadro. El ángel estaba echando piropos a María, recogiendo y recordando diversos títulos de la letanía del Rosario. José estaba como dormido, al menos como distraído. De pronto, como si despertara de un sueño o superara su distracción, cansado de oír cosas al ángel, exclama: *simplemente María*. ¡Maravilloso! Esto sí que es verdadera captación de las cosas. ¡Cómo ha sabido José retratar bellamente a su esposa y a la madre de su hijo Jesús! La figura de María aparece en las palabras de José tan sencilla y tan cercana a los hombres y mujeres que no es posible rechazarla.

1. LG 67.

La teología de los títulos parece que no llama ya la atención, si no es a algún sentimental. No obstante, y a pesar de la lección de la historia, ahora estamos en otro extremismo que no ayuda, ni mucho menos, a sentir atractivo por la figura de María. A este fenómeno yo lo llamo “la teología de las buenas obras”. Ello hace buscar, mejor re-buscar con toda la carga negativa que esta palabra lleva consigo, *aspectos novedosos* de la vida de María, a los que no puede acceder una correcta reflexión teológica. Sólo una imaginación calenturienta y un corazón loco y desbordado pueden trabajar aquí. Las obras, obrillas muchas veces, sobre María se multiplican como las ratas. Perdónese la expresión. Y es normal que, en tanta profusión, se digan muchas incoherencias y se haga una adoración excesiva a los tópicos. Lo cierto es que la figura de María, esencialmente atrayente por su sencillez, termina por resultar, si no antipática, sí desagradable. Uno llega a sentirla muy lejana. Hasta puede surgir un cierto gesto de indiferencia. ¿Qué puede decirme todo eso y en qué me puede servir de estímulo? Nada y en nada. María aparece tan rodeada de proteccionismo divino, que parece que no puede obrar de otra manera. De este modo, su libertad y su respuesta a la gracia quedan mal-paradas. Hasta se llega a tener la impresión que hablar de María es sencillamente inútil e incomprensible.

Para salir de este atolladero, o de este callejón sin salida fácil, no queda otro camino que situar a María en el misterio de Cristo y de la iglesia, su esposa. Es el gran mensaje de un teólogo de la altura de Agustín. Oigamos sus palabras, que, con seguridad, van a dejarnos perplejos: “María es santa, María es bienaventurada, *pero la iglesia es mejor que la Virgen María*. ¿Por qué? Porque María es *una parte de la iglesia*, un miembro excelente, un miembro fuera de serie, pero, en definitiva, un miembro del cuerpo total. Si ella es una parte del cuerpo total, resulta evidente que el cuerpo es más grande que sus miembros”². Amplíe con otro maravilloso texto esta doctrina. “Ved o considerad de qué modo es la iglesia... *madre de Cristo*. María virgen la precedió con su *tipo*. ¿Por qué es María madre de Cristo, si no es porque dio a luz al cuerpo de Cristo? Vosotros, a quienes yo estoy hablando en estos momentos, sois miembros de Cristo. ¿Quién os dio a luz? Oigo la voz de vuestro corazón: *la madre iglesia*. Esta madre santa y honrada, semejante a María, y da a luz y es virgen. Que da a luz lo pruebo por vosotros mismos: habéis nacido de ella. Y da a luz a Cristo, porque vosotros sois miembros de Cristo. He probado que pare. Probaré que es virgen. No me

2. S. 72A. 'Denis, 57,7'.

abandona el testimonio divino. 'Os he desposado con un solo varón, para que os mostréis para Cristo una casta virgen'. ¿En dónde está la virginidad? ¿Donde se teme la corrupción? Temo, pues, dice, que así como la serpiente sedujo a Eva por su astucia, así vuestras mentes se aparten, se alejen de la castidad que está en Cristo Jesús (cf. 1Cor 11,2.3). Mantened en las mentes la virginidad: la virginidad de la mente es la integridad de la fe católica. En donde Eva fue corrompida por la palabra de la serpiente, allí debe estar la virgen iglesia por el don del Omnipotente... Fuisteis hijos, sed también madres. Hijos de la madre, al ser bautizados, fuisteis miembros de Cristo: llevad a la fuente del bautismo a todos los que podáis; para que, como fuisteis hijos al nacer, así, llevando a nacer, podáis ser madres de Cristo”³.

¡Admirable! Verdaderamente admirable. Agustín tiene intuiciones geniales. Hay que fijarse en algunos detalles para percibir así la fuerza del pensamiento agustiniano. Hablando de María, Agustín dice que es *tipo* de la iglesia. Esta forma de hablar es muy propia de los Padres de la iglesia. Ellos descubrieron frecuentes *tipos* de Cristo en el Antiguo Testamento. Adán, por ejemplo, fue *tipo* de Cristo, el nuevo Adán. Cristo es, por tanto, el *anti-tipo* de Adán. El *tipo* es la imagen. El *anti-tipo* es la realidad. Cuanto supera la realidad a la imagen, tanto supera el *anti-tipo* al *tipo*. Al afirmar Agustín que María es *tipo* de la iglesia está poniendo de manifiesto que la iglesia es el *anti-tipo*. Es decir, que la mayor densidad de ser, tanto en la maternidad como en la virginidad, corresponde a la iglesia. Si María es madre, la Iglesia, si cabe la expresión, es más madre. Si María es virgen, la iglesia es más virgen. Siguiendo en esta misma línea, quiero recordar ahora el discurso pronunciado por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964. En este discurso Pablo VI proclama a María madre de la iglesia. Oigamos sus palabras: “Así, pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima 'Madre de la iglesia', es decir madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores, que la llaman madre amorosa y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título”⁴. No hay que dudar que el papa da un tono elevado a sus palabras. Sin llegar a la solemnidad de un acto supremo de magisterio, hay que reconocer que las palabras del papa alcanzan un tono muy subido. Es necesario mirarlas con gran respeto.

Esto por delante, es preciso reconocer que su declaración puede dar ocasión a malentendidos teológicos. Si uno no extrema el cuidado, puede lle-

3. S. Denis, 25,8; ML 163.

4. *Documentos pontificios complementarios. En concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 1965, n. 25, 793.

gar a pensar equivocadamente que María, al ser madre de la iglesia, es un miembro fuera de ella. Lo cual como fácilmente se puede entender, no es correcto. María es un miembro, eso sí un miembro cualificado, de la iglesia. Pero, al fin y al cabo, un miembro.

El antitipo paulino, por lo que respecta al tema, es Cristo-iglesia. No Cristo-María. Nuestros padres, padre y madre, en la nueva creación son Cristo y la iglesia. Adán-Eva es el *tipo*. Cristo-Iglesia, el anti-tipo. Agustín bebe en Pablo, a la hora de hablarnos de Cristo y la iglesia.

Como el tema es rico en contenido, y profundamente teológico, me permito seguir reflexionando sobre él. Hay un libro, precioso por cierto, de Max Thurian, de su época calvinista, sobre María, que tiene este sugestivo título: "María, madre del Señor, figura de la iglesia". En él encontramos verdaderos tesoros a la hora de reflexionar sobre María. Y sorprende, por venir de quien viene: un protestante. "María, dice, se nos manifiesta *como figura de la iglesia* nuestra Madre. Nos ayuda a considerar la maternidad de la iglesia en su ministerio. Cuando pensamos en el misterio de la iglesia, debemos pensar en María, su *figura* (su tipo), para comprender su maternidad espiritual. La iglesia es la esposa de Cristo: 'la amó y se entregó por ella, para santificarla en el baño de agua al que acompaña una palabra, pues quiso presentársela sin mancha, ni arruga, ni cosa semejante, sino santa e inmaculada...; la mantiene y cuida (Ef 25.32).

Y san Pablo añadía a esta descripción conyugal de la iglesia: 'este misterio tiene gran alcance; quiero decir que se aplica a Cristo y la iglesia'. Si, para san Pablo, la unión conyugal del cristiano y su esposa es un signo simbólico, un misterio, que orienta nuestro espíritu hacia la realidad del amor de Cristo para con la iglesia, su esposa, para san Juan la maternidad de María con relación a Jesús y al discípulo bien-amado, hermano de Jesús, es un signo simbólico, un misterio que orienta nuestro espíritu hacia la realidad del amor de la iglesia nuestra madre para con nosotros. El misterio de María tiene también gran alcance: se aplica a la iglesia, madre de los fieles, hermanos de Cristo.

La iglesia da a luz, alimenta, consuela, cuida de los hijos del Padre, hermanos de Cristo, en el poder del Espíritu Santo. Por la palabra de Dios y el bautismo, da a luz en la fe, la esperanza y la caridad a los nuevos creyentes; por la eucaristía, los alimenta con el cuerpo y la sangre vivificante del Señor; por la unción y la imposición de las manos, les da la curación del alma y del cuerpo" ⁶.

6. *María, madre del Señor, figura de la iglesia*. Ed. Hechos y dichos. Hoy desaparecida, Zaragoza 1966, 244-245.

En atención a lo dicho, parece que la fórmula teológicamente más acertada es *María, madre en la iglesia y no María, madre de la iglesia*. Aunque las dos fórmulas son teológicamente válidas, siempre que se entiendan bien, la primera es más densa de contenido y más en conformidad con el mensaje bíblico y apostólico. Además, la primera es más rica desde el punto de vista dinámico y existencial. Entran ahora en acción *los carismas*, tan queridos para Pablo. Según este punto de vista, el carisma de María es *ser madre en el misterio de la iglesia*, a la que pertenece como miembro cualificado. ¡Hermosa expresión la subrayada! A María le compete, bajo la acción del Espíritu Santo, derramar ternura y amor maternales en el amplio tejido eclesial.

Todo esto queda confirmado por la doctrina del concilio Vaticano II. Este Concilio, concilio de nuestro tiempo, ha elaborado sobre María una doctrina sugestiva al cien por cien. Sitúa a María en el misterio de Cristo. No aparte. Que es lo mismo que situarla en el misterio de la iglesia, ya que Cristo es ininteligible sin la iglesia. Sería, por principio, un Cristo mutilado. Hay en la exposición del Concilio equilibrio y profundidad teológicos. La buena devoción a María tiene que alimentarse de la teología, si no quiere degenerar en sentimentalismo injustificado. Mi deseo es ofrecer este cambio a los lectores. Al tiempo, presentar la figura de Alonso de Orozco, un agustino del siglo XVI que se distinguió por su devoción a María. Que cantó sus gracias y las dio consistencia teológica. Debido a ello le he calificado como teólogo y cantor de las gracias de María.

II

Alonso de Orozco nace y vive en un siglo español especialmente brillante en la literatura y en la teología. Son muchos los *soles* esplendorosos que adornan el firmamento de la España del siglo XVI. De ahí que no queda fácil dejar sentir la luz en un firmamento tan cargado de soles luminosos. Tal vez esté aquí la razón de por qué Alonso de Orozco ha quedado un tanto relegado a segundo o tercer grado. “Las exigencias de la perspectiva histórica han colocado en segundo o tercer plano la casi borrada figura del beato Orozco. El análisis detallado de sus rasgos nos hace ver la importancia merecida que en su tiempo consiguiera su valer y sus virtudes y nos hace sentir que su fisonomía haya sido poco menos que cubierta por el polvo del olvido”⁷.

El siglo XVI es llamado con toda verdad el siglo de oro de España. España no es sólo la primera potencia militar del mundo, sino que también es la

7. HERRAN, L., *Introducción al 'Tratado de la siete palabras que María Santísima habló del beato Orozco*. Ed. Rialp, Madrid 1966, 9.

primera potencia espiritual del planeta, si es que esta forma de hablar puede aplicarse al caos. “Conviene tener siempre presente que la reforma católica interna del siglo XVI fue un proceso sumamente variado, en el que participaron muy distintas fuerzas eclesiales de muy diferentes maneras y no siempre de forma claramente coherente. Ya hemos visto cuán variadamente contribuyó Italia a este resurgimiento. Pero hemos de repetir aquí lo ya dicho, volviendo a resaltar su importancia: *España* es la que renovó el catolicismo. Su ardor religioso, su sentido católico-eclesiástico, la conciencia de su misión histórica frente a la infidelidad y su iglesia nacional, no exenta de amenazas y peligros, pero marcadamente fiel a la iglesia universal, alcanzaron el pleno apogeo de su fuerza al alcanzar también el país la cumbre de su desarrollo político y cultural. El país que regía los destinos del mundo en la época de la Reforma era católico. Se comprenden que las fuerzas católicas del siglo XVI fuesen primordialmente españolas... En nota 17 añade: Como para Francia el siglo XVII, para España la época clásica fue el siglo XVI: En España surgió la primera novela moderna, el primer drama moderno, el renacimiento de la Escolástica en Salamanca. Y las repercusiones políticas y económicas de sus descubrimientos y conquistas de Ultramar: España pasó a ser una potencia mundial y la primera potencia europea”⁸.

Tradicionalmente todo el movimiento de *reforma*, nacido en el catolicismo, se suele llamar *Contrarreforma*. Es como el reverso de la llamada Reforma, iniciada por el agustino Martín Lutero. Esta terminología, aunque tradicional, es equivocada. Y produce una impresión desagradable, ya que ordinariamente la Contrarreforma se considera como un movimiento regresivo y conservador. Un movimiento a contrapelo de la historia. “Cuando empecé mi investigación, se imponía todavía a la historia del cristianismo moderno el esquema de Prerreforma, Reforma y Contrarreforma. Pero quienes nos dedicamos a estos estudios hemos ido viendo cada vez mejor que la rebelión de Lutero no había abierto repentinamente una nueva era de la vida espiritual de Europa. Tan 'Reforma' era lo de antes de Lutero como lo de después. El mayor equívoco de esta terminología consistía en hacer de la Reforma un sinónimo anacrónico de Protestantismo, en adscribir a Contrarreforma todo lo vigoroso y nuevo después de 1517. Cuando lo que entre 1517 y 1560 merece en rigor el nombre de Contrarreforma es una actitud negativa, hostil a *toda reforma*, tanto católica como protestante, y que abomina poco menos a Erasmo, al Maestro Juan de Ávila, a los primeros jesuitas, que a Lutero y Calvino. Esquematisar la Reforma católica, de Lutero en

8. LORTZ, J., *Historia de la iglesia*, II. Ed. Cristiandad, 1982, 189.

adelante, como Contrarreforma *equivale a empobrecerla* y el que la Compañía de Jesús, después de 1560, haya sido, más que otra cosa, una fuerza anti-protestante no quiere decir que san Ignacio haya sido, más que otra cosa, un antilutero. Finalmente, el propio término de Reforma, aceptable para aspectos eclesiásticos o monásticos de aquel gran movimiento, nos desorienta más bien acerca de un profundo carácter de renovación del sentimiento religioso”⁹.

Alonso de Orozco nace y vive en un momento de floración espiritual único en España. Todas las instituciones están impregnadas de espíritu evangélico. Y, aunque hay sus exageraciones e, incluso, sus deformaciones, hay que reconocer que España es, por entonces, una verdadera potencia espiritual. En este marco de referencia no es aventurado decir que Alonso de Orozco va a recibir una educación profundamente cristiana. Educación que va a tener un personaje de excepción: *su propia madre*. Precisamente su devoción a María le viene de casta materna. Sobre el tema tenemos datos preciosos ofrecidos por el mismo interesado. “Vos, mi Salvador, sabéis bien lo que mi madre, la primera vez que me vio religioso, ha más de cuarenta años, en Talavera, me contó, para gloria vuestra y gran gozo mío: 'Sabed, hijo, (me dijo), que estando yo preñada, pensaba dentro de mi a qué Santo os ofrecía, si fuéredes niño; o, si naciese niña, a que Santa llamaría en vuestro favor y os pondría su nombre. Era sierva vuestra. Llamábase mi madre María y muy devota de vuestra gloriosa Madre. Y tenía esta costumbre todas las veces que estaba preñada. Y aún díjome más: 'a dos hijos puse nombre de su abuelo, y de su padre, que se decía Hernando. Y todos me los llevó el Señor, siendo niños bautizados. Y desde allí determiné de jamás poner nombres por vía de linaje, sino de santos y santas. Y yo, una noche, estando despierta, y suplicando a nuestro Señor Jesucristo, que me inspirase qué nombre de Santo o de Santa os pondría en el santo bautismo, oí una voz muy suave, como de mujer, la cual dijo así: ¿Cómo le has de llamar, sino Alonso? Yo recibí gran alegría, porque la benditísima Virgen María, a quien yo invocaba por intercesora, me hubiese visitado y declarado la voluntad de su precioso Hijo, nuestro Señor Jesucristo. Y allí entendí dos cosas: la una, que lo que había de parir era varón; y la otra, que, pues, el Bienaventurado San Ildefonso fue tan celador de la pureza virginal de esta reina del cielo, que ella sería servida que yo os encaminase al estado eclesiástico, para que fueses capellán de esta Señora del mundo. Por tanto, aún en el día de vuestro bautismo, no consentí que llevaras paños labrados de seda, sino solamente

9. BASTAILÓN, M., *Erasmus y España*. Fondo de cultura económica, Méjico 1986, XIII.

blancos y dije así: Este niño tengo dedicado para capellán de la Madre de Dios, Virgen Santísima. Por eso quiero que todo lo que lleve sea blanco”¹⁰.

La narración es de verdad idílica y de una frescura espiritual cargada de aroma. Cuando se están leyendo estos recuerdos uno no puede por menos de recordar a Ana, la admirable madre de Samuel. Al igual que ésta dedica su hijo, el hijo conseguido por una oración ferviente, al servicio del templo, la madre de Alonso de Orozco quiere que su hijo entre por el camino del estado eclesiástico y se distinga por una excepcional devoción a la Madre de Dios.

En cumplimiento de los deseos de la madre, Alonso inicia muy pronto su preparación para entrar en el estado eclesiástico. Cuál sea el final de este camino todavía se escapa a las previsiones de Alonso de Orozco. Está en las manos de Dios y éste le irá indicando el camino concreto. De momento, se hace monaguillo en Talavera. Un inicio muy apropiado para ponerse en contacto con las cosas de la iglesia. Y del culto. Sirve en gran manera para despertar el sentimiento religioso del todavía niño. Luego, ejerce en Toledo, la flamante capital imperial, como *reise*, es decir, como miembro del coro que baila y canta en la catedral toledana. Otro paso muy en la línea de ponerse en contacto con las cosas de la iglesia y del culto. Cuando llega a la edad apropiada, pasa a Salamanca, para estudiar en su famosa universidad. En efecto, la universidad de Salamanca era, por entonces, una de las universidades más famosas del mundo. Estudiar en ella era un orgullo y suponía un privilegio asequible a pocos. Salamanca no es sólo lugar de sabios, sino que también es recinto de santos. Aquí vivían por aquella época dos grandes figuras agustinas: Tomás de Villanueva y Fr. Luis de León. En ella había vivido también otro santo agustino: Juan de Sahagún. Nacido en esta ilustre villa leonesa, Juan de Sahagún dio a Salamanca lo mejor de su predicación y de su vida. La ilustre ciudad lo ha reconocido. Hoy san Juan de Sahagún es patrono de Salamanca. Santo Tomás de Villanueva es gran profesor universitario. Pero, sobre todo, es hombre enamorado de Dios. Será más adelante gran arzobispo de Valencia. Su figura ejerce un embrujo especial sobre Alonso de Orozco. Fruto de ese embrujo es la entrada del Oropesano en la Orden de san Agustín. Profesa en manos de santo Tomás de Villanueva el 9 de junio de 1523. Alcanza en la Orden puestos de relevancia. Es Definidor general en el capítulo provincial de Dueñas (1541). Luego prior de Sevilla (1542-1544). Es aquí, en Sevilla, donde Alonso de Orozco recibe una visita de María, la Madre del Señor, que va a ser determinante para su misión de escritor. Oigamos sus palabras, bellas palabras: “Morando en nuestro

10. ALONSO DE OROZCO, *Confesiones*, Obras III. Lib. 1, VI, 71.

monasterio en Sevilla, y estando durmiendo, vi en sueños a vuestra purísima Madre, la cual me dijo una sola palabra. Y fue: *escribe*. Fue tan grande la alegría, que sintió mi alma, que no lo podía declarar por palabras. Su rostro era tan humilde y juntamente tan grave, y los ojos bajos, que ahora escribiendo me parece que la veo: de tal manera se impresionó en mi corazón aquella dichosa visita. Con esta alegría desperté y dije: Oh reina de los cielos, suplícoos que, si esta visión es verdadera, que me certifiquéis, si mandáis que escriba. Tornando a dormir la misma noche, volví a verla y díjome: 'escribe'. Alabé, Salvador mío, vuestra misericordia tan grande y di gracias a la Señora del mundo diciendo con santa Isabel: '¿de dónde merecí yo que la Madre de mi Señor me viniese a visitar y a consolar'¹¹.

Alonso de Orozco inicia su labor de escritor; recojo ahora algunos testimonios: "la originalidad y el mérito del libro (se refiere a "Siete palabras de la Virgen") está, pues, en ser, en primer lugar un libro en el que se vulgarizan los grandes principios de la Mariología y devoción mariana. Pero además aumentan el mérito del libro la valentía, plasticidad y sentimiento emotivo de la exposición que dan calor humano y personal y sobrenatural, a esta obrita, una de las mejores producciones orozquianas. De lo que resulta no una seca exposición cerebral de la ascética mariana –no se lo permitía su talante de artista agustiniano y auténtico devoto de la Virgen–, sino una meditación jugosa, y así, en medio del discurso, prorrumpe tantas veces en exultaciones emocionadas de admiración o arrepentimiento, que dan el tono humano al estilo del Beato"¹².

"Desde la aparición de las Siete Palabras, que fue la primera de las marianas, había ya publicado siete nuevas obras que eran acogidas con aceptación estimulante. Y, escritor mariano por vocación celestial, había de volver por su Señora, imprimiendo los sermones: 'quas in concionibus nostris ante annos triginta, Deo patrocinate, habuimus (1568)'".

"Quería la divina Señora –dice su biógrafo P. Cámara–, que le ordenó predicase y escribiese, disfrutasen todas las edades de la doctrina que ella en alguna manera la inspiró; su capellán, por otro lado, entendiendo que el cielo le había confiado el Evangelio, no se complacía con predicar a una generación, sino anhelaba que todas ellas loasen a la sin par y bondadosa Virgen María" (2,3, p. 212)¹³.

11. ALONSO DE OROZCO, *Confesiones lib. 3, IX. En obras III*, Madrid 1736, p. 96.

12. HERRAN, L., Presentación de "*Las siete palabras de Nuestra Señora del Beato Alonso de Orozco*", Rialp, Madrid 1966, p. 24.

13. HERRAN, L., Presentación de "*Las siete palabras de Nuestra Señora del Beato Alonso de Orozco*", Rialp, Madrid 1966, p. 17.

Acerca de la obra “Comentaria quaedam in Cantica Canticorum” nos dice Laurentino Herran lo siguiente: “Trece años más tarde, 1581, Felipe Junt, impresor de Burgos terminaba el comentario del Beato, cuyo título completo es:

Commentaria quaedam in Cantica Canticorum, nunc denuo ex Doctorum dictis cogesta per fratrem Alphonsum ab Orozco augustinum. Accessere quadraginta quatuor annotationes in eadem cantica Mariae Virginis festivitibus accommodatae.

Eran difíciles los tiempos en que el Beato publicaba sus comentarios. Fray Luis de León acababa de salir de la cárcel y una de las acusaciones, además de su traducción del *Cantar*, era su interpretación del mismo.

Pero la auténtica erudición bíblica, que ponía a salvo al beato Orozco y su devoción por el *Cantar*, que él se había hecho vida, tenía que exteriorizarse en un comentario concreto. Pues es de notar que raro es el libro en que no se cite y se comente este poema sin igual.

El Beato, siguiendo el simbolismo tradicional, expone a través de sus ágiles y lindas páginas los amores de Cristo y su iglesia. Y paralelos a estos amores los de Cristo con el alma en gracia”¹⁴.

“En el ocaso de su vida (1588) publicó su última obra mariana, la más importante sin duda: *Tratado de la corona de Nuestra Señora, la cual fue con doce privilegios ensalzada...*

Después de un prologuito al lector, expone el simbolismo de la señal que vio Juan (Ap 12), que, aunque se aplica directamente a la iglesia, también se entiende de María 'la mejor porción de la iglesia'. De su mérito literario baste escribir lo que el P. Nazario Pérez dice hablando de la primera estrella: 'no será difícil encontrar en castellano algunas demostraciones completas y menos sutiles del misterio de la Inmaculada, pero relámpagos de luz poética y aun largos y suaves resplandores como los que brillan frecuentemente en los escritos del Beato Orozco cuando habla de su misterio querido, no son fáciles de encontrar entre las arideces de una demostración teológica”¹⁵.

Es gratificante recordar aquí los sentimientos que Alonso de Orozco manifiesta en el momento de emprender la composición del Tratado de la corona de la Virgen Santísima. “Por dar algún consuelo a los devotos de esta reina celestial, y aun para mi ocupación, y devoción, quise escribir este libro, declarando aquellas doce estrellas, con que san Juan en su Apocalipsis vio coronada a esta Emperatriz de los ángeles: ya también va al fin doce oracio-

14. HERRAN, L., *Presentación de "Las siete palabras de Nuestra Señora del Beato Alonso de Orozco"*, Rialp, Madrid 1966, p. 18, 19.

15. *Ib.*, 20-21.

nes a la misma Virgen Santísima, en las cuales suplicamos que nos gane de su Hijo y Señor nuestro gracia para imitar sus excelentes virtudes”¹⁶.

A lo largo del *Tratado de la corona de Nuestra Señora* Alonso de Orozco centra su atención y sus elucubraciones en la famosa señal aparecida en el cielo. Se trata de una mujer a punto de dar a luz un niño, vestida del sol, con la luna como pedestal y coronada con una corona de doce estrellas. He aquí el texto literal: “apareció entonces en el cielo una figura prodigiosa: una mujer vestida del sol, con la luna por pedestal y una corona de doce estrellas en la cabeza. Embarazada y a punto de dar a luz, los dolores del alumbramiento le arrancaban gemidos de angustia” (Ap 12,1-2). El libro de Alonso de Orozco va a ser una exposición del simbolismo de la corona de doce estrellas. Cada estrella le va a servir para hablar de un privilegio o de una gracia de María.

Podemos preguntarnos ahora por el modelo de exégesis, pues de esto se trata, que emplea Alonso de Orozco, a la hora de escribir su obra mariana. No resulta difícil responder al interrogante susceptible de hacerse. Una vez leído su libro, uno se da cuenta que Alonso de Orozco intenta sobre todo mover los corazones de sus lectores al amor a la Madre de Dios. Para ello se sirve fundamentalmente de la Biblia, pero vista menos técnicamente que alegóricamente. En su tiempo había cuatro formas de acercarse a la Palabra de Dios. Cuatro formas que respondían a cuatro sentidos, que, según se creía, poseía la Biblia. Helos aquí: 1) el sentido histórico o literal; 2) alegórico o cristológico; 3) tropológico, moral o antropológico; 4) anagógico o escatológico. Tales sentidos se hallan recogidos en estos versos latinos:

“Littera gesta docet; quid credas, allegoria;
moralis quis hagat; quo tendas, anagogia”.

Durante el siglo XVI, que es el siglo en que escribe Alonso de Orozco, hay una tenue reacción a favor del sentido literal. Es una reacción contra el dominio exagerado del sentido espiritual. “Si pasamos a la Reforma y sus consecuencias inmediatas, vemos que con Cayetano, por parte católica, y con Lutero y Calvino, por parte protestante, se dio una reacción contra la tendencia alegorizante y una insistencia en el transfondo histórico de las obras bíblicas... Es interesante ver cómo las sectas disidentes del movimiento de la Reforma, los Anabaptistas y los Antitrinitarios, defendieron una *exégesis espiritual*, dado que algunos pasajes del AT. eran utilizados literalmente por la rama más conservadora de la Reforma como justificación bíblica para perseguir las sectas.

16. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de Nuestra Señora. Prólogo al lector*. En Obras III, p. 114.

La Contrarreforma católica hubo de responder a los argumentos procedentes de la exégesis literal protestante, invocando también el sentido literal de la Escritura. El jesuita Maldonado (muerto en 1583) sacó a luz un importante comentario exegético. Sin embargo, una vez que pasó el peligro inmediato de la Reforma, volvió la exégesis espiritual”¹⁷.

Alonso de Orozco hace uso de este último modelo. Y se comprende, dada la finalidad de sus obras. Quiere, ante todo, promover en sus lectores una devoción intensa a María. Le interesa más mover los corazones que instruir las inteligencias. “Plegue a Nuestro Señor, que, con tal espíritu y deseo de aprovechar, leáis esta corona de Nuestra Señora, que merezcáis ser su imitador y en esta vida sirviéndola, para que en el cielo la merezcáis ver y gozar, sentada a la mano derecha de su precioso Hijo, nuestro Salvador Jesucristo”¹⁸.

Antes de entrar propiamente en la exposición, que hace en el Tratado de la corona de Nuestra Señora, Alonso de Orozco empieza recordando la doctrina de Agustín y otros Doctores de la iglesia sobre el significado de la frase del Apocalipsis que le va a servir de reflexión. No es otra que Apocalipsis 12,1-2. “Esta mujer es la santa iglesia romana, de la que el mismo san Juan dice: 'que la vio descender del cielo como esposa ataviada para su esposo' (Ap 21,2). Está bien dicho que del cielo descendió, porque allá tiene su fundamento, que es Cristo, el cual la sustenta, y la fabricó asimismo”¹⁹.

Al creer que María es la mejor pieza de la iglesia, después de Cristo, Alonso de Orozco acude a la imagen de la *garganta*, la parte más elevada del cuerpo, después de la cabeza, que, por supuesto, es Cristo. “El esposo en los Cánticos la comparó 'en su cuello a la torre de David, que estaba fuertemente edificada; en la cual estaban colgados mil escudos y toda la diferencia de armas de los animosos y fuertes' (Cant 4,4). El retrato es maravilloso, que nos da de su mano Jesucristo, su esposo. Contemplemos bien: así, en este cuerpo místico de Cristo, es la Virgen María la que hace ventajas a todos los santos, y aun a todos los celestiales espíritus. Por el cuello pasan los manjares, para sustentar la vida; por las manos y ruegos de la Virgen determinó Dios dar todas las mercedes al mundo. Vemos esto a la clara, pues el Padre eterno no dio su Hijo para humanarse y redimirnos, sin que esta Señora de los Ángeles diese el sí, para ser madre de Dios... Por aquí entendemos, que, pues, don tan infinito, como es humanarse Dios, queriendo hacer de esta

17. *Comentario bíblico San Jerónimo*, Tom. IV. *Estudios sistemáticos*. Ed. Cristiandad, Madrid 1972, n° 34-44, pp. 297-298.

18. ALONSO DE OROZCO. *Tratado de la corona de Nuestra Señora*. Obras III. Madrid 1736, p. 114.

19. ALONSO DE OROZCO, *Ib.*, 116.

soberana Señora, se nos dio por su mano, que todo lo demás determinó el Señor que por ella se nos diese”²⁰.

Alonso de Orozco habla aquí de uno de los títulos que ha tenido eco en la Mariología. Eco, por cierto, muy sobresaliente. *Mediadora de todas las gracias*. Sabemos por la Escritura que Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres. “Porque hay un solo Dios y uno solo es mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús” (1Tim 2,5). Esto es cierto. Y nunca hay que perderlo de vista. Ello no obsta para que participen de esta única mediación por gracia otras personas. Entre ellas ocupa lugar de excepción María. Y lo ocupa en razón de la misión que tuvo que llevar a cabo en el misterio de la Redención. El concilio Vaticano II escribe sobre el tema: “La bienaventurada Virgen María es invocada en la iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, *Mediadora*. Lo cual, sin embargo, se entiende de manera que nada quite, ni agregue a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador. Porque ninguna criatura puede compararse jamás con el Verbo encarnado nuestro Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras, tanto por los ministros como el pueblo fiel, y así como la única bondad de Dios se difunde en formas distintas en las creaturas, así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en sus creaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única.

La iglesia no duda en atribuir a María un tal oficio subordinado, lo experimenta continuamente y lo recomienda al corazón de los fieles para que, apoyados en esta protección material, se unan más íntimamente al mediador y Salvador”²¹.

El santo Concilio pone las cosas en su punto y sale al paso de un excesivo protagonismo concedido a María en el campo de la redención. Es la consecuencia normal de una buena teología, que hunde sus raíces, como lo tiene que hacer, en el mensaje de la Biblia. Esto por delante, tenemos que reconocer el acierto de Alonso de Orozco al dar a María el título de Medianera o Mediadora de todas las gracias. Con ello marca un camino seguido en multitud de ocasiones por el magisterio de la iglesia en la persona de los papas. Me parece oportuno en este momento recoger aquí algunos textos significativos papales sobre el tema. “Para curar, en efecto, las llagas sociales, no hay remedio más eficaz que la invocación de Aquella que, después de haber procurado la salvación del género humano por medio de su divino Hijo, mereció ser apellidada el poderosísimo *Socorro* de los cristianos”²².

20. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona...* Madrid 1736, 117.

21. LG a y b.

22. LEON XIII, *Ep. apost. L'Eclatant*, 10 de junio de 1903. En documentos Marianos, BAC, Madrid 1954, n. 480, p. 357.

“La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos de María y Jesús es que María 'mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido'. Y, por tanto, la *dispensadora de todos los tesoros* que Jesús conquistó con su muerte y con su sangre”²³.

“La benignísima Virgen Madre de Dios sonreía favorablemente a estos nuestros deseos y conatos, la cual, habiéndonos dado y criado a Jesús Redentor, y ofreciéndole junto a la cruz como hostia, fue también y es piadosamente llamada Redentora por la misteriosa unión con Cristo y por su gracia absolutamente singular. En cuya oración ante Cristo confiados nos, que aun siendo el único *Mediador de Dios y de los hombres* (1Tim 2,5), quiso asociarse su Madre como abogada de los pecadores y administradora y medianera de la gracia...”²⁴.

“Asociada, como Madre y ministra, al Rey de los mártires en la obra inefable de la humana redención, le queda para siempre asociada con su poder casi inmenso, en la distribución de las gracias, que se derivan de la redención”²⁵.

“La iglesia sabe y enseña con san Pablo que *uno solo es el mediador*: 'Hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos' (1Tim 2,5-6). La misión maternal de María para con los hombres no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien, sirve para demostrar su poder: es mediación en Cristo.

La iglesia sabe y enseña que 'todo influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres.... dimana de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de éste, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder’²⁶.

No se puede pedir ni mayor densidad de pensamiento, ni mayor coherencia. Todos los textos, aquí recogidos, encabezados por el mensaje del concilio Vaticano II, manifiestan a las claras que la doctrina de Alonso de Orozco, al hablar de María como medianera, es una doctrina netamente eclesial. Alonso de Orozco se hace en ello fiel intérprete de la tradición de la iglesia. Naturalmente que la magnitud de un don como éste no debe hacernos olvidar que lo bonito, lo hermoso de María, lo grandemente evocativo y válido, es su vida sencilla y escondida entre las paredes de un hogar humilde. La fidelidad a la voluntad de Dios hecha carne viva en el quehacer rutinario y cansino del cotidiano vivir es lo que constituye la mayor grandeza de

23. S. Pío X. Ep. Enc. “*Ad diem illum*” 2-II-1904. En ib. n. 488b, p. 371.

24. Pío XI. Ep. Enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8-V-1928. En Ib. n. 608, p. 450.

25. Pío XII. Radiomensaje: *Bendito seia o Senhor*, 13-V-1946. En Ib. n. 737b. p. 585.

26. JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, Ed. Paulinas, Madrid 1987, n. 38a y b., p. 64.

María. Así nos descubre un camino ancho y sereno por el que pueden caminar quienes lo deseen.

Al llegar aquí no me resisto a transcribir un texto, que considero admirable por el contenido y por el lenguaje. “Detengámonos unos momentos más en la figura de María, de esta doncella en la que Dios hizo grandes cosas, en la que acaba una edad del mundo y comienza otra. María, *la más clara imagen de la expectación de Israel*, se convierte en *prototipo* de la iglesia, que recibe a Jesús. *Ella no tiene la misión de predicar*, como la tuvieron Juan Bautista y los apóstoles. *María no es un heraldo oficial*. Así se explica que el Evangelio de Marcos, que trata solamente de la predicación pública de Jesús, le dedique poca atención. Pero Mateo, Lucas y Juan descubren progresivamente su misión. Ésta no consiste sólo en el parentesco de sangre con Jesús (cf. Lc 8,15-21); María está implicada con toda su persona en los acontecimientos. Ella guardó en su corazón las acciones salvadoras (cf. Lc 2,19-55). Ella creyó (cf. 1,45). Concibió antes en su espíritu que en su carne”²⁷.

III

Proclamada y reconocida la gracia de María como Mediadora, título no contemplado por Alonso de Orozco en la corona de las doce estrellas, pero perfectamente encajable en su doctrina, como así lo hace, sobre la figura de María, Alonso de Orozco comienza su exposición partiendo del texto ya citado de Apocalipsis 12,1-2. Lo hace usando el método exegético alegórico-edificante, muy propio de su tiempo. Con ello consigue la meta que se ha propuesto: cantar las gracias de María y promover su devoción entre sus lectores. Al fin y al cabo, él no escribe por escribir e instruir. Él escribe para poner al descubierto su amor a la Madre de Dios y, de este modo, llevar a otros el amor de María.

“Bendito sea el que, teniendo Padre en la eternidad, quiso tomar Madre temporal, para que, escogiendo él Madre para sí, nos enriqueciese a los hijos de Adán, dándonos tal Madre, tal Abogada y Señora tan bastante que pudiese sanar al enfermo, quitar los gemidos del género humano, medicinar y dar salud al hombre deshauciado y desconfiado de otro remedio alguno”²⁸.

Alonso de Orozco ve en la primera estrella de la corona una imagen de la Inmaculada Concepción de María. Es normal. La concepción es el inicio de la vida. Y María se vio libre de pecado desde el momento de su concep-

27. *Catecismo Holandés*, Herder, Barcelona 1969, p. 80.

28. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de las siete palabras de María santísima*, Rialp, Madrid, 1966, 62-63.

ción. Así vio este misterio y así lo perfiló en su célebre carta apostólica el papa Pío IX, fechada el 8-XII-1954 y que tiene el título siguiente: *Ineffabilis Deus*. “Para honra de la santa e individua Trinidad, para gloria y prez de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y aumento de la cristiana religión, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, con la de los santos apóstoles Pedro y Pablo, y con la nuestra, *declaramos, afirmamos y definimos que ha sido revelada por Dios y, de consiguiente, que debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles, la doctrina que sostiene que la Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original, en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano*”²⁹.

Alonso de Orozco comienza así su exposición “Queriendo ya comenzar a tratar de estas doce estrellas, o privilegios singulares, que a esta Señora del mundo se dieron, diremos que el primero fue ser concebida sin pecado original”³⁰. Alonso de Orozco se entretiene en mostrar que la Madre de Dios tenía que ser limpia de todo pecado, incluido el llamado pecado original. “No hay mayor bajeza que pecar mortalmente, menospreciando la Ley de Dios. Luego debemos loar a nuestra Señora, porque su alma santa, (este lenguaje es tributo a la cultura de su tiempo), siempre fue libre de pecado, amiga de Dios; y que ni por un punto le tocó nuestra triste herencia, que nos viene de Adán”³¹.

El argumento de fondo para toda esta doctrina, usado por Alonso de Orozco, es ciertamente precioso y de gran calidad teológica. Se trata de la relación íntima, única de María con Jesús, su Hijo y Señor. Sabemos por la Escritura que el Hijo de Dios, hecho hombre, se hizo semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (cf. Hb 4,15). Ello se debe a su propia condición divina. A ser Hijo de Dios-Padre, igual en todo al Padre. La Biblia siempre ha presentado a Dios como santo. El santo por esencia. Y, por tanto, alejado sustancialmente de todo lo que se opone a la santidad: *el pecado*. Afirmar, por ejemplo, que en Dios hay o puede haber pecado es algo que no entra en el mensaje de los libros inspirados. Por eso, al hablar del Hijo de Dios hecho hombre, asemejado en todo a sus hermanos, los hombres, tiene que hablar de una excepción. Menos en el pecado.

29. Pío XII, *Carta Apostólica Ineffabilis Deus*, 8-XII-1954. En *Documentos marianos*, BAC, Madrid 1954, n. 299. p. 190-191.

30. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*. en obras III, Madrid, 1736, p. 117.

31. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*. en obras III, Madrid,

Lo que a Jesús se le debe en razón de su condición divina se concede a María por gracia en razón de la misión que debía cumplir en el misterio de la Redención. María es la Madre de Jesús. En fuerza de esta realidad María tiene que estar *libre de todo pecado*. Llena de gracia la llama el mensajero de la Encarnación. Tan llena que en su espíritu no hay lugar para el pecado. María es así el primer fruto de la Redención de Jesús. Ella también es redimida. Pero redimida de forma distinta. Unos espléndidos versos en castellano expresan el misterio: “Ninguno del ser humano / como vos se pudo ver / que a otros los dejan caer / y después les dan la mano. Mas vos, Virgen, no caíste / como los otros cayeron / que siempre la mano os dieron / con que preservada fuiste”. No hubiera sido honroso para el Hijo de Dios, que no conoció pecado, haber tenido una madre sometida al pecado. Alonso de Orozco habla de este tema en la forma que sigue: “Es tan conforme a razón haber gozado la Madre de Dios de este privilegio tan nuevo y tan grande que dice Salomón 'que la honra del padre consiste en que el hijo sea sabio' (Prov 10,1). Siendo, pues, en eternidad elegida esta Señora para Madre del Criador del mundo, y el Hijo, que para este efecto la crió, Sabiduría infinita y Poder no limitado, por la propia honra del Hijo de Dios había de guardar que su gloriosa Madre no tuviese mácula de pecado original”³².

La argumentación que usa Alonso de Orozco, se encuentra en la más pura línea agustiniana. En efecto, Agustín, el doctor de la gracia, afirma categóricamente: “Exceptuada, pues, la Virgen María, de la que no quiero entablar disputa alguna, cuando se trata de pecado y *ello debido al honor del Señor...*, todos los demás son reos de pecado... 'Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros’”³³. Aunque no concuerdan los estudiosos de Agustín sobre si este su pensamiento acerca de la Madre de Dios se extiende hasta el pecado llamado de origen, hay que reconocer que los que están por la afirmación son más numerosos y tienen más y mayores razones a su favor. Las palabras de Agustín son absolutamente universales. No parecen poder dar ocasión a establecer una excepción.

El concilio de Trento, que definió la doctrina sobre el pecado original y que no consideró todavía oportuno definir el dogma de la Inmaculada Concepción, hace esta solemne declaración: “Declara, sin embargo, este mismo santo Concilio que no es intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios”³⁴.

32. ALONSO DE OROZCO, Ib., 118.

33. SAN AGUSTIN, *De nat. et grat.* 36,42; ML 44,267.

34. DEZINGER, E., *El magisterio de la iglesia*, N. 792b., p. 227.

Esta gracia queda reservada para el Papa Pío IX. En efecto, el 8 de diciembre de 1954 el Papa Pío IX declara dogma de fe la doctrina que defiende la preservación de María del pecado original. Su texto oficial ha quedado citado líneas adelante.

Es de agradecer a Alonso de Orozco su doctrina acerca de la Inmaculada Concepción. Misterio que él ve reflejado en la primera estrella de la corona. Doctrina que se halla ya presente en el ambiente en que él se mueve. No en vano España es la abanderada de este misterio ya en el concilio de Trento. Alonso de Orozco se recrea usando calificativos de distinto signo, cuando habla del misterio. "Si queremos considerar qué cosa es pecado original, entenderemos con cuánta razón Dios preservó a su santa Madre, que no cayese en él. Éste es un mal tan grande, que parece no acaban los teólogos de darle su nombre. Llámánle mácula, astilla o yesca del pecado actual, enemistad con Dios y *un desconcierto de casa*. Mancilla es y tan fea, que con ser el alma una representación del que la crió, y criada a su imagen, la desconoce; y lo que es más, la aborrece, privándola de gloria celestial, para cuyo fin fue criada... Pues si la traición contra el rey terreno así se castiga (cuenta aquí Alonso el castigo de unos caballeros que se rebelaron contra el rey), la que Adán cometió contra Dios, en quien se puso, como en cabeza, la justicia original para él, y para sus hijos, ¿por qué no se castigará, no sólo en él, sino también en nosotros sus hijos? Ya tenemos que este pecado es mácula, que afea al alma.

Llámase también yesca de pecado actual. ¡Oh miserables nosotros! de esta yesca tan seca resulta el encendernos con poca ocasión de ira, envidia en toda manera de pecado. Masa de culpa somos, antes que nacidos. Tomamos esta triste posesión, como herederos legítimos, de aquel pecador Adán. Esto quiso decir David, confesando que en pecados había sido concebido por su madre'. Llama pecados a la culpa original, porque, aunque es uno, es raíz y manantial de todos los pecados. Dais con un eslabón en un pedernal, saltan centellas, y poniendo yesca, encendéis lumbre. Ved si de esta culpa saltan centellas y como yesca prenden en el alma, quedando inclinada para obrar cualquier maldad.

Finalmente, la culpa original es un desconcierto de casa. ¡Oh Santo Dios, qué reloj tan concertado y qué casa tan ordenada era Adán, cuando Dios le crió con la justicia original, que en él puso! La carne estaba sujeta al espíritu y el espíritu a su Criador. ¡Oh mayorazgo preciosos! ¡Oh pérdida, qué poco la sentimos, porque nunca la poseímos! Perdió Adán la justicia original y quedó la casa desconcertada, siendo rebelde el cuerpo al espíritu, en pago que el espíritu, fue rebelde a su Criador. Esto lloraba con gran sentimiento san Pablo, escribiendo a los Gálatas: 'la carne desea contra el espíritu y el

espíritu, contra la carne: esos andan en continua guerra'.... (Gál 5,17). Así andan el cuerpo y el alma luchando sin tener paz. Pues decidme: si es la culpa original mancilla tan fea, ¿cómo la había de consentir el Hijo de Dios en su Madre, de quien se había de vestir tomando carne? Y si es yesca de pecado actual, ¿a qué propósito esta Señora de los ángeles la había de heredar? Finalmente, si es un desconcierto de casa, luego en la Virgen jamás lo hubo, pues había de ser casa de paces, como estaba profetizado: 'Grande será la gloria de esta casa y en ella daré paz' (Ag 2,10). ¡Oh Virgen gloriosísima, o casa de Dios pacífica, donde se hicieron las paces entre Dios y los hombres, naciendo de Vos el figurado Rey, pacífico Salomón, nuestro Redentor Jesucristo"³⁵. ¡Cruda descripción! ¡Incluso, inadecuada descripción en algunos aspectos del pecado original! Dios no puede odiar a nadie. Ni siquiera al pecador. "Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo hubieras creado" (Sab 12,24). Seguramente que Alonso de Orozco quiere poner muy de relieve las crudas consecuencias del pecado en general y del original en particular. Por ello se excede en las expresiones y así impresiona al lector.

Al revivir aquí el pensamiento teológico de Alonso de Orozco sobre el pecado original, resulta imposible evadir el compromiso de dedicar algunas reflexiones al tema. La problemática del pecado original es hoy especialmente virulenta. Lo es en sí misma y lo es, particularmente, por el revestimiento cultural con que se ha hecho. Es difícil para el hombre de hoy, que ha descubierto el valor de lo personal y con ello el de la responsabilidad personal, aceptar una supuesta responsabilidad de algo que no ha hecho. De algo que ha hecho un supuesto primer padre de la humanidad: *Adán*. La narración mitológica del Génesis (3), que tiene que ver más con una teología del pecado que con la trasgresión de un precepto impuesto por la Divinidad, ha sido el soporte primero y principal de la doctrina acerca del pecado original. Ahí se apoya Pablo para dar las líneas maestras del tema, haciendo de Adán el hombre carnal y de Cristo el hombre espiritual. Adán es *tipo* de Cristo que, como es natural, se constituye en *antitipo*. Adán es la imagen del hombre pecador. Cristo, la del hombre reconciliado. Si por Adán, a causa del pecado, murieron todos, en Cristo, por la obra de su redención, todos vuelven a la vida. Oigamos la frase modélica: "Pues si por un hombre vino la muerte, también por un hombre viene la resurrección. Al compartir la naturaleza de Adán, todos los hombres mueren; en cuanto injertados en Cristo, todos retornarán a la vida" (1Cor 15,21-22). Oigamos también el famoso texto de

35. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de Nuestra Señora*. en Obras III, Madrid 1736, 119-120.

Romanos, puesto que es aquí en donde se apoyan los concilios, en concreto el II de Orange y Tridentino, para formular su enseñanza sobre el pecado original: “Por tanto, como por un hombre *entró el pecado en el mundo* y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. (5,12). Este texto merece el siguiente comentario: “El pecado habita en el hombre, Rom 7,14-24; mas como la muerte, castigo del pecado, ha entrado en el mundo a consecuencia del pecado de Adán, Sb 2,24, Pablo deduce que el mismo pecado ha entrado en la humanidad por medio de esta falta inicial; es la doctrina del Pecado Original que interesa aquí al Apóstol 'por el paralelismo que le ofrece entre la obra nefasta del primer Adán y la reparación sobreabundante del último Adán', vv. 15-19; 1Cor 15,21s; 25s. Cristo salva a la humanidad, lo hace como nueva cabeza del linaje. Imagen según la cual restaura Dios su creación, Rom 8,29; 2Cor 5,17”³⁶. Al terminar de leer esta nota, se queda uno con un cierto mal sabor de boca. Parece una formulación excesivamente tradicional, siendo así que las investigaciones modernas autorizan para hablar del pecado original de otra forma.

Entrando ya de lleno en el tema del pecado original, es necesario recoger aquí el famoso texto del Concilio de Trento que consagra, por así decirlo, la doctrina de la iglesia acerca del tema. “Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió al género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es la muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol que dice: 'por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así *a todos los hombres* pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado' (Roma 5,12)”³⁷.

Algo hay en esta traducción, que ofrece Dezingher, de la doctrina del concilio de Trento sobre el pecado original, que llama la atención. Es su último inciso: “por cuanto todos pecaron”. El autor se presenta aquí más movido por los datos de la investigación moderna que por la fidelidad al pensamiento del Concilio. En efecto, el Concilio hace referencia al texto paulino tal y como se encuentra en la traducción latina. Traducción que debe responder al *'in quo'* y no al *'propter quod'*, como aquí acontece. Trento habla de Adán y de su pecado, transmitido al resto del género humano, porque todos pecaron *en él y con él*. Éste es el genuino pensamiento de Trento, recibido de Agustín y consagrado ya por concilios anteriores, entre otros el Concilio II

36. *Biblia de Jerusalén*, nota a 5,12 de Romanos.

37. Concilio de Trento. DEZINGER, E., n. 789, p. 225.

de Orange (39). La traducción, que responde al pensamiento de Trento es, por consiguiente, ésta: *en el que todos pecaron* y no *porque todos pecaron*.

Así piensa Agustín, principal expositor del pensamiento paulino en casi todo, pero particularmente en el tema del pecado original. He aquí un texto paradigmático. "Dice el Apóstol: 'por un hombre entró el pecado en el mundo, y con o por el pecado la muerte; y así pasó a todos los hombres, *en el que todos pecaron*'. Si yo dijere esto, se pondrían de uñas los pelagianos y clamarían que no estoy hablando correctamente, que no siento rectamente. No entenderían, por tanto, en estas palabras sentencia de cualquier hombre, a no ser ésta que no quieren entender en el Apóstol. Pero, porque son sus palabras, a cuya autoridad y doctrina sucumben, a mí me achacan rudeza en el entender, cuando las cosas que tan claramente están dichas, intentan deformarlas en no sé qué. 'Por un hombre, dice, el pecado entró en el mundo, y por el pecado, la muerte'. Esto es propio de la propagación y no de la imitación: si se tratara de la imitación, debería decir *por el diablo*. Lo que no se puede poner en tela de juicio que aquí se trata de este primer hombre quien es llamado Adán. Y así, dice, que pasó (la muerte y con ella el pecado) a todos los hombres"³⁸. Claro y contundente es Agustín en un texto en el que aborda directamente la doble expresión *in quo* y *propter quod* y se decanta abiertamente por la primera. "Tratáis de buscar (se refiere a los pelagianos) un otro sentido nuevo y torcido y os esforzáis en plasmar algo que se aparta de la verdad en las palabras del Apóstol 'por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte; y así pasó a todos los hombres, *en el que todos pecaron*'. Y esto lo hacéis no sólo con descaro llamativo, sino, incluso, con demencia, oponiéndoos así a una fe solidísima. Afir-máis que las palabras en 'el que todos pecaron' se pueden entender como 'porque todos pecaron'..., de forma que no se entiendan en su sentido original, que no es otro que *en un solo hombre todos pecaron*. Y, en consecuencia, el pecado es común por la unidad de la masa, es decir, porque pecó el primero de los hombres, de forma que tal pecado se contrae por propagación y no por imitación. Vuestra interpretación (habla siempre con los pelagianos) no responde al sentido de las palabras del Apóstol, al cambiar el '*en el que por porque todos*'"³⁹. Según los textos citados Agustín, si viviera hoy, no aceptaría la traducción que se ofrece del texto paulino. Para Agustín sólo responde al pensamiento paulino el '*en el que*' y no el '*porque todos*'. Lo más grave de esta cuestión es que Agustín canalizó toda la reflexión occidental sobre el tema del pecado original, hasta el extremo de que el mismo

38. SAN AGUSTÍN, *De pec. mer et rem.* I, 10,10, ML 44, 115.

39. SAN AGUSTÍN, *Cont. Jul.* VI, 24,75; ML 44, 888.

magisterio de la iglesia y, en concreto el concilio de Trento, lo entendió al modo agustiniano.

Todo esto nos indica lo complicado del problema que tenemos entre manos. El pecado original o, si se quiere mejor, la doctrina del pecado original es *hoy* insostenible tal y como está formulada tradicionalmente. Es preciso someterla a interpretación. Recojamos de entrada una exposición austera, aunque con matices todavía impropios de nuestro tiempo, del tema del Concilio Vaticano II: "Creado por Dios en la justicia, el hombre (ya no dice Adán), sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conociéron a Dios (pasa ahora del singular al plural), pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador. Lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia"⁴⁰.

Para poder encontrar un camino transitable y, de este modo, ofrecer una explicación, si no completa, sí al menos respetuosa con la investigación moderna acerca del origen del hombre, se necesita distinguir bien entre núcleo del mensaje y formulación del mismo. Éste es el camino que nos presenta el famoso Catecismo Holandés y cuyas líneas maestras voy a recordar aquí. Dicho Catecismo se fija en los dos textos bíblicos que han dado origen a la doctrina del pecado original. Son Génesis 3 y Romanos 5. En el primer caso amplía su punto de vista y se fija en los 11 primeros capítulos. Fácilmente se adivina que dichos capítulos son unos capítulos *muy especiales*. Se equivocaría de plano a plano quien intentara encontrar aquí una historia de la humanidad primitiva en el sentido técnico de la palabra. Su autor no tenía preparación para este cometido. Y la inspiración no sufre estas lagunas. Tales capítulos se entretajan de narraciones de carácter eminentemente popular sobre Adán, a quien se considera cabeza de la humanidad; sobre Caín y Abel, en cuyo recuerdo aparece una de las manifestaciones más violentas del pecado; sobre Noé, cuya descendencia se constituye en salvación de una humanidad arruinada por el diluvio y sobre la construcción de la torre de Babel, un ejemplo palpable de hasta dónde puede llegar la insolidaridad humana.

Para el tema del pecado original en concreto hay que fijarse en el capítulo 3, en donde se narra, en un estilo plástico y popular, la caída de la pareja humana y sus lamentables consecuencias para su posteridad. Ya aquí aparece una realidad que será compañera inseparable de la historia de la salvación. Me refiero al mensaje del v. 15. El autor pone en boca de Yahvé las

40. GS 13a.

siguientes palabras: “Pondré enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza, mientras acechas tú su calcañar” (Gen 3,15). En estas palabras han visto la mayoría de los Padres de la iglesia, y con ellos la iglesia misma, un anuncio de salvación, *un proto-evangelio*. Con lo que se indica bien a las claras cuáles son los designios de Dios sobre el hombre. A pesar de sus pecados y por encima de sus pecados Dios sigue su obra salvífica, ofreciendo al hombre la posibilidad de salvarse.

Después de recordar el relato de la caída del hombre, tal y como la presenta el capítulo 3 del Génesis y tras hacer algunas matizaciones del carácter de los 11 primeros capítulos del libro de “los orígenes”, podemos hacer una pregunta. Debemos, más bien, hacerla. “¿Qué valoración merece todo esto y *qué mensaje* se esconde en sus páginas?”. Sabemos que no se trata aquí de escribir hechos históricos aislados. La intención es más profunda. Mediante relatos simbólicos se describe el meollo de toda la historia de la humanidad, incluida la del porvenir. Adán es el hombre; Caín lo podemos ver en el periódico y tal vez vivo en nuestro propio corazón; Noé y los constructores de la torre de Babel somos nosotros mismos.

En los capítulos 1-11 describe el Génesis los elementos fundamentales de toda vida...

1. Dios crea y da el crecimiento, como lo proclaman el poema de la creación (Gen 1) y las grandiosas genealogías, que no deben tomarse al pie de la letra.

2. Muéstrase que el hombre está destinado a la amistad con Dios, como lo da a entender la historia del paraíso terrenal (Gén 2).

3. El tercer elemento es el pecado humano. Por amarga experiencia propia, hubo de conocer y re-conocer Israel esta constante de la historia humana. Por cuatro veces describe una caída la historia primitiva: la comida del fruto prohibido, el fratricidio, la corrupción de los acontecimientos de Noé y la construcción de la torre de Babel. Éstos son actos simbólicos de nuestros grandes pecados.

4. Pero Dios no deja al hombre solo. Ya en Israel se muestra incomprensiblemente misericordioso. Lo mismo dan a entender las historias primitivas. A cada caída sigue una manifestación de gracia...

La historia primitiva es un *mensaje eterno* sobre los más profundos elementos de nuestra vida en Dios: 1) La creación; 2) la elección; 3) el pecado; 4) la redención”⁴¹.

Si Génesis 1-11, especialmente Génesis 3, necesita de interpretación con el fin de captar más genuinamente su mensaje, otro tanto hay que decir de Romanos 5, en donde Pablo “pone los fundamentos más sólidos de la doctri-

41. *Catecismo Holandés*, Herder, Barcelona 1969, 252s.

na sobre el pecado original. Pablo está convencido de que la salvación es gracia. Es don de Dios. Que esa salvación le viene al hombre sólo por la obra de Jesucristo. Si hay algo que tenga una formulación clara en Pablo es “precisamente esto: que Cristo es el *Salvador de los hombres*”. Ningún otro puede salvarnos, dice Pedro en los Hechos, pues en la tierra no existe ninguna otra persona a quien Dios haya constituido autor de nuestra salvación” (4,12). Pablo participa plenamente de su mensaje. A la hora de articular este mensaje en su carta a los Romanos (5). Pablo se sirve de una tipología que, dados los conocimientos de su tiempo, le servía de forma admirable. La tipología se sustenta sobre Adán, padre y tipo de la humanidad vieja, y Cristo, padre y antitipo de la nueva humanidad. Adán, para Pablo persona de carne y hueso, ha traído con su pecado la muerte a todos los hombres. En él todos han pecado y todos han muerto. Cristo, con su obediencia hasta la muerte, trae la reconciliación, es decir, la superación del pecado y la vida a todos los hombres. Y ello con sobreabundancia. Cuanto más creció el pecado, tanto más abundante fue la gracia de Dios. Así como el pecado trajo el reinado de la muerte, así también será ahora la gracia la que reine por medio de Jesucristo, Señor nuestro, restableciéndonos en la amistad de Dios en orden a la vida eterna” (Rm 5,20b-21).

Lógicamente, el mensaje de Pablo sigue siendo válido para el hombre de fe. Pero la forma, en que él lo transmite, puede y debe ser objeto de re-interpretación. De este modo, la fe o el depósito de la fe va encontrando formulaciones que estén de acuerdo con las inquietudes de los tiempos. Por eso, podemos y debemos preguntarnos por el mensaje paulino. ¿Qué es lo que Pablo, ministro de la revelación, quiere transmitir al hombre como palabra de Dios? Articulamos la respuesta con palabras del ya citado Catecismo Holandés. “En el nuevo testamento se ve aún más claramente que el *mensaje de Dios* contiene estos elementos. (Se refiere a los elementos de que había hablado al interpretar Génesis 1-11). Pero es sobre todo Pablo, quien en el capítulo 5 de la carta a los Romanos, nos lo presenta en toda su profundidad. A primera vista parece como si este pasaje quisiera acentuar ante todo el hecho de que el pecado entró en el mundo por un solo hombre. Pero esta repetición constante, como de un eco, de la palabra *uno* en que Pablo partía de la imagen contemporánea del mundo, es mera forma literaria, no el mensaje en sí mismo. Lo que este trozo, de difícil interpretación, quiere expresar es hasta qué punto reina en la humanidad el pecado juntamente con la muerte y hasta qué punto ha sobreabundado la gracia, la reparación justamente con la vida eterna, al venir Jesús al mundo...

El pecado original es el pecado de la humanidad en conjunto (incluido yo mismo), en cuanto afecta a todo hombre. En todo pecado personal resuena como acorde fundamental el pecado original...

¿Cuál es, en suma, el mensaje de Dios contenido en este capítulo? Únicamente el mensaje bíblico: 1. El género humano fue creado por Dios. 2. Fue llamado a una íntima participación de su vida. 3. Culpable en su totalidad y solidariamente no corresponde a los designios de Dios. 4. Dios quiere liberarnos y sanarnos. Su salvación es restablecimiento, restauración.

Hemos expuesto este mensaje de acuerdo con nuestra actual visión del mundo: un mundo en crecimiento y evolución. Como el autor bíblico anunció el mensaje de acuerdo con su visión del mundo, así lo hacemos hoy nosotros de acuerdo con la nuestra. Lo cual es posible, pues en ambos casos se trata del mismo mensaje, de los mismos cuatro elementos, del mismo misterio divino, que nos ha sido revelado”⁴².

Ciertamente estamos ante un misterio. Se nos acaba de recordar. Y los intentos de explicación, aunque dignos de encomio y necesarios, se quedan en *intentos*. Se trata del esfuerzo legítimo de la mente humana por penetrar en el conocimiento de lo que cree. Por más que se arroje luz siempre quedará una gran zona de oscuridad. Con todo, hay que saludar con gozo que teólogos competentes se arriesguen a andar por caminos difíciles y no transitados. La teología no tiene por qué ser una ciencia sin más del pasado. No tiene por qué terminar siendo arqueología. Ciertamente que no puede perder de vista la Tradición y el magisterio de la iglesia. Esto supuesto, la teología debe intentar, con respeto y fidelidad, encontrar formas de lenguaje que respondan más y mejor a las inquietudes y avances científicos de una época determinada. Sólo así es algo vivo. Y sólo así puede ser *acogida* por el hombre.

Alonso de Orozco, presente en toda esta disertación, termina su interesante discurso sobre la Concepción Inmaculada de María, que él ve reflejada en la primera estrella de la corona, con una bella oración. He aquí parte de la misma: “Ea, Señora, Paloma sin hiel de ira, ni soberbia, Paloma única, y pura, más graciosa que aquella de Noé, que volvió con ramo de olivo, para declarar que ya el diluvio era acabado y la ira de Dios se había amansado: Vos nos trajisteis a la tierra la oliva fructífera, que es a Dios humanado, por cuya venida la justicia del Padre se amansó y de Dios de venganzas, fue hecho Padre de misericordias... Sin ser rogada en las bodas de Caná fuisteis intercesora para que la falta de vino milagrosamente se remediara. Esta falta

42. *Catecismo Holandés*, Herder, Barcelona 1969, p. 253ss. Tal vez alguien puede extrañarse de estas últimas citas del Catecismo Holandés, precisamente en un tema que fue objeto de matización por parte de una Comisión de Cardenales. Tengo ante los ojos el texto cardenalicio y puedo decir que reproduce las líneas de base del Catecismo. A ellas añade matizaciones de carácter eminentemente tradicional. Con ello el texto cardenalicio más que *interpretar* lo que hace es *repetir*. Aquí se trata de la reinterpretación de una doctrina que crea problemas a la mentalidad moderna. Ello lo hace de forma respetuosa con el dogma el Catecismo Holandés.

de amor a Dios y del prójimo hay en mí. Humildemente os suplico que pidáis a vuestro Hijo precioso, tenga por bien de darme lágrimas de contrición, deseos afectuosos para servirle, fortaleza para perseverar, perseverancia para siempre alabarle y dar gracias”⁴³.

La escasez de espacio impide seguir la exposición de Alonso de Orozco paso a paso. Es necesario hacer una selección, que tenga en cuenta la edificación del creyente. Se ha hablado de la Inmaculada Concepción de María, representada en la primera estrella. Ciertamente el mensaje de esta gracia extraordinaria es instructivo. Todo creyente tiene ante sí una tarea que debe realizar ayudado de la gracia de Dios: *luchar contra el pecado*. Se trata de una tarea permanente. El pecado es semejante a la mala hierba. Nace constantemente, aunque uno no sabe cómo. Es preciso arrancarla. Y hay que hacerlo, para así poder ser instrumentos dóciles en las manos de Dios. María, limpia por gracia de todo pecado, es un buen punto de referencia. Es verdad que ello puede engendrar en nosotros, sometidos al imperio del pecado, un cierto dejo de indiferencia. En concreto, María estaba de tal manera equipada que prácticamente no podía pecar. Lo que no acontece con nosotros, que más bien estamos sujetos al imperio del pecado, hasta el extremo que tenemos que reconocer como realidad de nuestra vida, so pena de hacer pasar por mentiroso a Dios. (Cf. 1 Jn 1,10). A pesar de todo, ver a María libre de todo pecado es un buen estímulo para que nosotros luchemos contra el pecado. El pecado no es tanto una falta moral, una rebeldía contra la voluntad amorosa de Dios. El pecado es, sobre todo, deshonra y rebajamiento del mismo ser humano. “Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación, tanto como por lo que toca a su persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como una lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al *príncipe de este mundo* (Jn 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado *merma al hombre*, impidiéndole lograr su propia plenitud.

43. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de Nuestra Señora*. En Obras III, Madrid 1736, 122-123.

A la luz de esta revelación, la sublime vocación y la miseria profunda, que el hombre experimenta, hallan simultáneamente su última explicación”⁴⁴.

IV

Paso ahora a la quinta estrella de la corona. Alonso de Orozco ve en ella el *don del Espíritu Santo*. Comienza el Beato su exposición de la forma siguiente: “El Espíritu Santo vendrá sobre Vos, Virgen santa’. Respuesta es que el Ángel san Gabriel dio a Nuestra Señora, la cual le preguntó la manera, que se había de tener, para ser madre, sin detrimento de su virginidad”⁴⁵.

Alonso de Orozco se recrea en diversas consideraciones sobre la conveniencia de que el Hijo de Dios naciera de una mujer. Dios ciertamente pudo haber hecho las cosas de otra manera. Pero quiso que su Hijo naciera de una mujer y, de este modo, se asemejara lo más posible a los hombres. Todos los hombres han tenido una madre. El Hijo de Dios no quiso seguir otro camino. Alonso de Orozco apoya esta opción en una frase del libro de la Sabiduría: “Dios toca de un fin hasta otro fin fuertemente y ordena todas las cosas suavemente” (8,1). Estas palabras le sugieren a Alonso de Orozco el siguiente comentario: “Es poderoso y todo lo puede. Y con todo eso toma medios dulces para hacer sus obras. ¡Oh lo que debemos a nuestro Dios, en disponer con tanta dulzura el negocio grande de nuestra redención! Lo ordinario es, y así lo quiso él, que los hombres nazcan de una mujer; y, por tanto, quiso, por su clemencia, elegir madre y nacer de mujer; mas como tenía Padre en eternidad, Dios como él, no quiso padre en la tierra, como todos lo tenemos, sino solo madre y ésta Virgen pura, como en el capítulo pasado dijimos”⁴⁶.

En relación con el tema, que estoy tratando, no se puede por menos de traer aquí uno de los pasajes más bellos de la Biblia. Bello, por la sobriedad y la profundidad teológica y el mensaje que contiene. Pablo, recordando la obra del Hijo de Dios, hecho hombre, escribe en su carta a los Gálatas: “Al llegar el momento cumbre de la historia, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer (¡maravilloso!), nacido bajo el régimen de la Ley, para liberarnos del yugo de la Ley y alcanzarnos la condición de hijos adoptivos.

Y prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado al Espíritu de su Hijo a vuestros corazones. Y el Espíritu clama: ¡Abba, Padre! Eres, pues, hijo y no esclavo” (4,4-7a). ¡Hermoso mensaje y bellas palabras! Ello y ellas me

44. GS 13a, b y c.

45. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de Nuestra Señora*, en Obras III, Madrid 1736, 137.

46. ALONSO DE OROZCO, *Ib.*, 138.

sugieren el siguiente comentario, que servirá para descubrir la presencia del Espíritu en la obra de la Encarnación. En efecto, la filiación, que Dios nos ha regalado en su Hijo, es proyección y reflejo de la filiación del Hijo de Dios. *¡Somos hijos en el hijo!* Pablo nos dice en Gálatas 4 que somos hijos y podemos llamar a Dios *¡Abba, Padre!* Y ello, porque Dios nos ha donado el Espíritu de su Hijo, que es Espíritu de filiación. Es decir, nuestra filiación es obra del Espíritu.

Ello nos hace entender que en la Encarnación del Hijo de Dios, raíz de nuestra filiación, sucede lo mismo. El Verbo de Dios toma carne en las entrañas de María y lo hace no por voluntad de varón, sino en fuerza de la acción el Espíritu Santo. Las palabras, que oye María de boca del ángel, 'El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso, el niño que ha de nacer será santo, será Hijo de Dios' (Lc 35b-36), adquieren nueva perspectiva a la luz del mensaje de Gálatas. La encarnación, por ser el misterio fontal de toda la obra salvífica, es también, al mismo tiempo, la obra más grande de amor. Por la encarnación Dios ha hecho por el hombre lo que éste ni siquiera podía imaginar. Entendemos, puestos en este punto de vista, que el evangelio de Juan tenga la audacia, se necesita ciertamente audacia para ello, de poner en boca de Jesús las siguientes palabras: "Tanto amó Dios al mundo, que no dudó en entregarle a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (3,16).

De ahí que la encarnación esté pidiendo a gritos la actuación del Espíritu Santo. Es ininteligible sin tal actuación. Y lo es en razón de su *ser-amor*. También, al ser la raíz primera de nuestra condición de hijos de Dios. Hay aquí una razón más profunda de lo que, a primera vista, pueda parecer y lo que la siempre concepción virginal exige. El Espíritu Santo tiene que estar presente en la encarnación y ser su causa primera, porque la toma de carne humana por el Hijo de Dios es el acto de amor divino más grande y la fuente de vida más abundosa. En la encarnación se inicia la nueva humanidad, la gran familia de los hijos de Dios. Al hacerse nuestro hermano, tomando la condición de hombre, nos hace hijos de Dios, *es decir, nos hace dioses*. Dios se hace hombre, para que el hombre se haga dios. Es una bonita expresión y un resumen estupendo de la obra de la encarnación y de la actuación del Espíritu Santo en ella. Somos hijos en el Hijo, pero por la obra del Espíritu de adopción.

Todo esto supera con mucho el mero marco o ámbito de lo biológico, en el que tal vez se ha insistido demasiado. El Hijo de Dios, hecho hombre, es un don tan fuera de las previsiones humanas, que no se puede explicar por ninguna ley natural. Sólo el Espíritu Santo puede ofrecer la clave para des-

cubrir la inmensidad del don divino dado en la encarnación del Hijo de Dios. “Porque el Espíritu Santo es amor del Padre y del Hijo, que por vía de amor, amándose, le inspiran, dice el ángel, que el Espíritu Santo vendrá sobre la Señora del mundo, y como hacerse Dios hombre *fue obra de tan maravilloso amor, está bien dicho que el Espíritu Santo será el que ha de sobrevenir*. ¡Oh soberana fe, que todas grandezas nos enseñas! Con razón la llamó el Apóstol 'don de Dios que no puede ser merecido por méritos humanos' (Ef 2,3)”⁴⁷.

Leyéndole, se nota que Alonso de Orozco siente verdadera fruición escribiendo sobre el misterio de la encarnación y la virginidad de María. Alonso de Orozco deja traslucir un verdadero gozo, al contemplar desde la fe que la obra de la encarnación es obra de amor. Y, como tal, debe ser obra realizada por la actuación del Espíritu Santo. No extraña, por tanto, que sea aquí en donde él recuerda el texto del evangelio de Juan antes citado. Extasiado en la contemplación del misterio, abre su corazón y deja salir sus profundos sentimientos. “Aquí se manifiesta ser obra de amor la Encarnación, pues el Padre, amando nuestro remedio, nos dio su mayorazgo Único Hijo, para que, hecho hombre, remediase todo el linaje humano. Muy bien dijo san Dionisio (=Pseudo-Dionisio): 'el amor saca de sí mismo al amante'. ¡Oh cuán lejos de sus condiciones hallaremos a Dios humanado! El eterno nace temporalmente y le van contando los días, y los años; el que sustenta al mundo, es alimentado de la leche virginal de su santa Madre. Finalmente, el inmortal padece trabajos y muerte. Bien lo entendió Isaías, cuando dijo: 'para hacer su obra, se hizo peregrino, y en su obra se manifestó extraño' (28,21). ¿Qué obra es la que hizo viniendo al mundo, sino reparar al hombre, que había criado a su imagen y semejanza, que estaba estragada (=corrompida)? ¿Qué obra extraña hizo para salir con tan gran demanda, sino que, siendo Señor, *se hizo siervo*. Y, siendo el que manda a las Jerarquías del cielo, se sujetó a la obediencia de su santa Madre, y de José, criaturas suyas?”⁴⁸.

Encendido en amor a María, Alonso de Orozco termina sus reflexiones sobre esta gracia concedida a María con una ardorosa invocación. “¡Oh templo vivo del Espíritu Santo, no de piedras muertas como aquél (el de Salomón)! ¡Oh cielo empíreo y paraíso fabricado de la mano del inmenso Dios! Los ángeles y santos os miran y admirándose dicen: 'no se ha hecho en el cielo, ni en la tierra tal obra, tan primorosa y tan admirable! ¡Oh vaso prodigioso! ¡Oh obra singular, que la sabiduría divina ha obrado por la gran abundancia de gracia y de virtudes, que el Señor en vos puso! Suplícocoos me

47. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*. En Obras III, Madrid 1736, p. 138.

48. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*. En Obras III, Madrid 1736, p. 138-139.

ganéis del Señor, que tanto os sublimó, que yo pecador alcance perdón de mis pecados y me dé su gracia, para que dignamente le sirva”⁴⁹.

Tales expresiones, escritas en un tono un tanto empalagoso y melifluido, pueden producir una cierta sensación de desagrado. No es correcta esta reacción. Alonso de Orozco está intensamente enamorado de María. Y, cuando se da una circunstancia como ésta, se usan los términos más extraños y desorbitados, a fin de intentar expresar lo mejor posible lo que late en el fondo del corazón.

V

Los cristianos hemos sido *elegidos y con-vocados para ser santos*. “Todos, en la iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: 'porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación' (1Tes 4,3; cf. Ef 1,4)”.

La santidad, a la que hemos sido con-vocados, no es posible sin el ejercicio intenso de las virtudes llamadas teologales: *fe, esperanza y caridad*. Son núcleo, porque en su ejercicio se encuentra la santidad cristiana. La fe nos abre el camino de Dios. “Sabemos que sin fe es imposible agradarle (a Dios). En efecto, para acercarse a Dios es preciso creer que existe y que no dejará sin recompensa a aquellos que le buscan” (Hb 11,6). La esperanza nos sitúa de tal manera en la cercanía de Dios, que éste llega a ser el supremo objeto de nuestras aspiraciones, hasta el extremo de brotar una nueva luz que da un nuevo y preciso retrato de las cosas. La esperanza, presente ya aquí, rompe el cerco del horizonte terreno y proyecta su luz al infinito. “Porque salvados ya lo estamos, aunque sólo en esperanza. Sólo que esperar lo que uno tiene ante los ojos no es propiamente esperanza, pues ¿cómo seguir esperando lo que ya se tiene ante los ojos? Pero si esperamos algo que no vemos, entonces ponemos en juego nuestra esperanza” (Rom 8,24-25). “Pablo, servidor de Dios y apóstol de Jesucristo para hacer que los elegidos de Dios lleguen a la fe y al conocimiento de la verdad manifestada en un culto viviente y apoyada en la esperanza de la vida eterna.

Dios, que no miente, prometió esa vida antes que el tiempo existiera; y ahora, en el tiempo prefijado, ha hecho público su mensaje mediante la predicación que a mí me ha sido confiada por mandato de Dios, nuestro Salvador” (Tit 1,1-3). La caridad, reina de las virtudes y esencia de la santidad,

49. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*. en Obras III. Madrid 1736, 141.

hace posible la unión Dios-Trino. Por ella le amamos. En cierta manera, salvando la identidad, nos identificamos con él. "Dios es amor" (1Jh 4,16). Por eso, la caridad nos hace dioses. Por ella se hace vivo aquello que dice el Génesis: el hombre está a imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1,26-27).

El cristiano debe "asegurar y mantener en su existencia la vitalidad teologal. ¿Qué entendemos por vitalidad teologal? Hacer que persista en nosotros, de una manera más o menos consciente, la fe en Dios y la visión sobrenatural del mundo y de las cosas, el ágape que nos constituye en Dios y en Él nos hace amar al prójimo, la esperanza y la espera del orden definitivo, en que estamos ya establecidos por la gracia, etc.; en suma, todo lo que se llama *vida teologal*⁵⁰.

En fuerza de todo esto, y además como consecuencia de la misión que María cumplió en *el misterio de Cristo*, la Virgen tuvo que alcanzar cotas insospechadas en la vivencia de las virtudes teologales. Alonso de Orozco, fiel a ver en cada una de las estrellas, que forman la corona misteriosa de la mujer del Apocalipsis, alguna de las gracias de María, contempla en la sexta estrella una imagen de la fe de María. La fe adorna a María. Y la adorna de forma muy suya, muy especial. Lo cual es todo un mensaje. "Ahora vemos *confusamente*, como por medio de un espejo" (1Cor 12,12). Ello indica que, si María fue mujer de fe, y así se deduce del testimonio de la revelación, tuvo que vivir la fe desde esta perspectiva: es decir, de forma confusa y como mirando a un espejo. Este estilo de fe, único posible, hace inaceptable una María que ya lo sabía todo desde el principio. Inaceptable y además antipática. María vivió sumergida en el claro-oscuro de la fe. Desde esta perspectiva, aunque tal vez el fondo de la cuestión es distinto, traigo aquí unas bellas palabras del Catecismo Holandés: "¿Se dio María cuenta exactamente de quién era el que ella daba a luz? Probablemente, no, pues sólo la resurrección comenzó a poner plenamente en claro quién era Jesús. A partir de entonces, pronto se podrían escribir palabras como estos himnos:

'Él es imagen del Dios invisible,
primogénito de toda criatura,
porque en él fueron creadas todas las cosas' (Col 1,14-16)

O este cántico:

'El cual, siendo de condición divina,
no hizo alarde de ser igual a Dios
sino que se despojó de sí mismo,
tomando la condición de esclavo,
hecho semejante a los hombres'.

50. THILS, G., *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1964, 513.

Estos textos del Nuevo Testamento fueron escritos antes de los evangelios. Y no son esos solos. También en pasajes posteriores se habla del origen divino de Jesús. Así en el prólogo de Juan:

'Al principio ya existía la Palabra
y la Palabra estaba junto a Dios
y –la Palabra Dios.

Él –la palabra– estaba al principio junto a Dios' (Jn 1,1-2)" 51.

María vive la fe de la única forma que se puede vivir: en oscuridad, en confianza y en permanente crecimiento. La fe de María, como la de cualquier creyente, se alimenta no tanto de la luz, cuanto del amor. Es, fundamentalmente, un abandono en el amor infinito de Dios, cuyos planes siempre misericordiosos, triunfan sobre los limitados planes de los hombres. Toda la vida de María queda envuelta en esa atmósfera filial. Habrá momentos difíciles. Incluso, momentos en que parece que se apaga la más tenue luz. Pero lo que nunca declina en su persona es que Yahvé sigue sus planes misericordiosos sobre el hombre. Ella, más que ninguno, tuvo la confianza a pleno rendimiento. Dios no puede fallar, aunque todo diga lo contrario. La confianza de María, la fe fiducial de María, alcanzó su cumbre en los momentos más difíciles de su Hijo. Particularmente, en el momento de la pasión. Los evangelios son parcos, al respecto. Mas el evangelio de Juan refiere una escena que lo ilumina todo. María está firme, junto a la cruz de su Hijo. Está allí firme en la fe como una roca. Y en *la hora de Jesús* va a recibir del Hijo moribundo una nueva misión. Una maternidad, que no puede quedar reducida a la persona del discípulo bien-amado. Una maternidad que alcanza a toda la comunidad de creyentes. De entonces y de siempre. María fue y es la Madre de Jesús y, desde este momento, va a ser la Madre de los discípulos de su Hijo. Aunque muy conocido, el pasaje es digno de recordarlo aquí: "Jesús al ver a su madre y, junto a ella, al discípulo a quien quería dijo a su madre:

–Mujer, ahí tienes a tu hijo.

Después, dijo al discípulo:

–Ahí tienes a tu madre.

Y desde aquel momento, el discípulo la acogió en su casa" (Jn 19,26-27).

Alonso de Orozco ve en la sexta estrella una imagen de su *ve viva*. Hablando de las excelencias de la fe, Alonso de Orozco se desgrana en multitud de sentimientos. Como si la grandeza de la virtud le invadiera de tal modo que todos los términos fueran pequeños para retratarla. "Es de tanta

51. *Catecismo Holandés*, Herder, Barcelona 1969, p. 81.

necesidad esta virtud teologal, 'que nadie sin ella puede agradar a Dios' (Heb 11,6). Y tiene razón, porque la fe nos dice quién es Dios y qué tratamiento y servicio le hemos de hacer, como a nuestro Creador y Redentor. Es *una escuela de buena crianza*, (subrayo estas palabras), somos enseñados a reverencia y alabar al Señor del mundo... Nosotros los cristianos siempre hemos de mirar a esta estrella celestial de la fe, obrando según la caridad que la acompaña y cumpliendo la Ley de Dios. Con razón la llamamos estrella del cielo, pues el Apóstol dijo 'ser don de Dios y no por mérito nuestro alcanzado' (Ef 2,8)" ⁵².

Alonso de Orozco tiene de la fe una visión netamente intelectual. "Acabada esta peregrinación, entraremos en el palacio real de Dios, que es el cielo empíreo, a ver con clara vista lo que aquí por fe creímos y con amor y caridad amamos. Nuestro Padre dice: 'que la fe es creer las cosas que no se ven'. Luego quien quisiere ver a Dios en el cielo, créale y ámele viviendo en la tierra" ⁵³.

Es de notar, y ello con satisfacción, que el carácter netamente intelectual, válido para todos los tiempos, pero insuficiente a la hora de entender la fe, queda iluminado y enriquecido con lo que dice acerca de la caridad. La fe entronca directamente con la caridad. Delante de Dios vale sólo la fe, que obra por la caridad (cf. Gál 5,6). María es en esto modelo extraordinario, aun dentro de la sencillez de su vida. Toda su vida está marcada por una fe viva. Una fe que culmina en un inflamado amor a Dios y a los hombres. Su consigna 'hágase en mí según tu palabra' (Lc 1,38c) es algo que marca la trayectoria de toda su vida. Se pone, de entrada, en las manos de Dios. Y ya nunca se alejará de esta postura inicial. Acoge la Palabra de Dios, primero en su mente, y, luego, en su vientre. En esto particularmente María brilla con singular resplandor. Alonso de Orozco ve en la fe de María una gracia que no tiene parangón. "Cuánto resplandeció esta virtud de nuestra Señora, entendámoslo: porque, acabada la plática del ángel, guardó su virginidad, pues había de ser la concepción del Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo: luego obedeció. No pidió seña para creer como Gedeón, ni como Zacarías, padre de san Juan, que, por dudar, enmudeció; *solamente creyó*, sin otro motivo, ni milagro, oyendo la promesa de Dios, intimada por el ángel. Oh qué maravillas fueron obradas en un instante... Mucha virtud tuvo aquel *Fiat* de Dios, cuando crió el mundo; mas este *Fiat* de la Virgen mayor eficacia tuvo. La razón es porque cuando Dios creó al mundo, Dios se quedó

52. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la Corona de Nuestra Señora*, en Obras, III, Madrid, 9736, p. 142.

53. ALONSO DE OROZCO, *Ib.*, 142.

Dios como antes y el mundo criatura. Mas con esta palabra de nuestra Señora 'hágase', *Dios fue hecho hombre y el hombre subió a la dignidad de Dios*, por unión con aquella divina persona; la cual fue la mayor obra que jamás se hizo, ni se hará”⁵⁴. En su oración encendida, ferviente, para pedir aumento de fe, Alonso de Orozco se muestra como un verdadero enamorado de María. Hagamos nuestra la parte que aquí se recoge de esta ardiente oración. “Suplícoos, Señora, que para que yo más sirva a su majestad, me alcancéis que de su mano se me dé perfecta fe, imitando la vuestra tan acabada y perfecta... En toda tentación esté firme mi alma, creyendo todo lo que Dios me ha revelado, y la santa iglesia determine, y ha determinado, porque diga con el santo Job: 'con el oído, Señor, os oí, y, por tanto, ahora mis ojos os ven'. Oiga yo, creyendo con toda firmeza, para que, después de esta vida mortal, vea a mi Criador y Redentor en la gloria”⁵⁵.

VI

La esperanza es una virtud que forma parte de la trilogía de las virtudes teologales. Ha sido, si se puede hablar así, la cenicienta, debido a un mal tratamiento de la misma. Quedaba como perdida entre la fe y la caridad. Se creía que era una virtud que miraba únicamente al más allá. Aquí no había que esperar nada, o casi nada. Ello hizo que no tuviera mayor influencia precisamente en aquel campo en que debía influir: *la transformación de la tierra*. A su defectuoso enfoque se debió en parte la apatía de los cristianos en la construcción de la ciudad terrestre. De una ciudad que respondiera a los designios de Dios y en la que habitara la justicia como su piedra angular. De ahí que no fue injustificada la crítica marxista, cuando hablaba de la religión como alienación del hombre. Y también, cuando la consideraba como opio, adormidera del pueblo. Oigamos al mismo Marx: “El hombre es quien hace la religión, no es la religión la que hace al hombre. La miseria religiosa, por una parte, es la expresión de la miseria real, y, por otra, la protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, como también es ella el espíritu de las condiciones sociales de donde se ha excluido al espíritu. Ella es, pues, el opio del pueblo”⁵⁶. Todo esto se debe, al menos, en parte, a un enfoque teológico deficiente de la esperanza.

54. ALONSO DE OROZCO, Ib., 142-143.

55. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en Obras III, Madrid, 1736, p. 145.

56. MARX, C., *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho*, (marzo 1844) (SLR, pp. 41-42).

Tal enfoque, y debemos saludarlo con gozo, ha cambiado últimamente. Gracias particularmente a la obra de Moltmann, alimentada por la filosofía del marxista E. Bloch, la esperanza ha recuperado su dinamismo intramundano, sin perder su proyección extramundana. “En la vida cristiana la fe posee el *prius* (el primer lugar), pero la esperanza tiene la primacía. Sin el conocimiento de la fe, fundado en Cristo, la esperanza se convierte en utopía que se pierde en el vacío. Pero sin la esperanza, la fe decae, se transforma en pusilanimidad y, por fin, en la fe muerta. Mediante la fe encuentra el hombre la senda de la verdadera vida, pero sólo la esperanza le mantiene en esa senda. Así, la fe en Cristo transforma la esperanza en confianza. Y la esperanza dilata la fe en Cristo y la introduce en la vida.

Crear significa rebasar, en una esperanza que se adelanta, las barreras que han sido derribadas por la resurrección. Si reflexionamos sobre esto, entonces esa fe *no puede tener nada con la huida del mundo*, con la resignación y los subterfugios. En esta esperanza el alma no se evade de este valle de lágrimas hacia un mundo imaginario de gentes bienaventuradas, ni tampoco se desliga de la tierra...

Esta esperanza transforma a la comunidad cristiana en una constante inquietud dentro de aquellas sociedades humanas que quisieran estabilizarse, convirtiéndose *en una ciudad permanente*. Transforma a la comunidad cristiana en fuente de impulsos siempre nuevos que incitan a realizar aquí el derecho, la libertad y la humanidad, a la luz del futuro anunciado que debe venir. Esta comunidad cristiana está obligada a la 'responsabilidad de la esperanza', que hay en ella (1 Pe 3,15). Es acusada 'a causa de la esperanza y de la resurrección de los muertos' (Hech 23,6). Siempre que esto ocurre, la cristiandad accede a su verdad y se convierte en testigo del futuro Cristo”⁵⁷.

Es normal, y fácilmente inteligible, que este enfoque de la esperanza no esté en las reflexiones que sobre ella hace Alonso de Orozco. Él quiere resaltar, usando la imagen de la mujer del Apocalipsis, las gracias de María. Contempla, pues, la esperanza desde la perspectiva de poner la confianza en el Señor y en las promesas que ha hecho. Esperanza de María, tal y como la presenta Alonso de Orozco, es un complemento de la fe. Ella se ha confiado al Señor y no duda, espera sin vacilación, que el Señor cumpla lo que le ha prometido. Causa gran delicia ver cómo Alonso de Orozco habla de la esperanza de María, uniéndola a la fe de María. “Estas dos virtudes, fe y esperanza, *son muy hermanas* y nada tan a un paso, que de la mayor fe, nace mayor firmeza en la esperanza. En María brilla la esperanza de forma singular... “Sierva soy del Señor, cúmplase en mí lo que Vos, ángel, de su parte me

57. MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 26-27-28.

habéis prometido' (Lc 1,38). No solamente de estas palabras entendemos la grandeza de la fe, que nuestra Señora tuvo, creyendo la promesa del ángel san Gabriel. Más aún, de aquí se saca haber tenido perfecta esperanza, que es otra virtud teológica, que acompaña a la fe. Estrella es que alumbra más que el sol en la Sagrada Virgen María; y, como en la fe tuvo el primado, según ahora vimos, también lo tuvo en esta virtud. Esperó con gran firmeza verse Madre del criador del mundo, y que en este privilegio había de gozar siempre del que ella tanto amaba, que es el de dignidad virginal”⁵⁸.

Alonso de Orozco se entretiene y goza en cantar las excelencias de esta virtud, que forma parte de la corona de María. Una virtud que brilla en María como estrella fulgidísima, hasta el extremo que constituye a María en *Madre de la esperanza*. Esperanza nuestra la llamamos en este himno mariano, siempre antiguo y siempre nuevo, de la *Salve*. Alonso de Orozco intenta hacer comprender a sus lectores que María es Madre de esperanza. Para ello se vale de un bello texto del Ben Sirá, el Eclesiástico tradicional. Un texto que Ben Sirá aplica a la Sabiduría y que Alonso de Orozco no tiene reparo en ponerlo a recaudo de María. “Fue tan maravillosa esta esperanza, que la Reina del cielo tuvo, que pudiera decir aquello del Eclesiástico: 'yo soy Madre de amor hermoso, de temor, de conocimiento y de santa esperanza' (24,24). Madre es del que es amor hermosísimo, Cristo Redentor nuestro, pues ella es su verdadera madre. Fue la que más temió con aquel temor filial, que anda hermanado con el amor de Dios. Fue la que entre las puras criaturas más bien conoció los secretos de su Hijo. Llámase Madre de esperanza santa, para que todos aprendamos de ella *a confiarnos de Dios* y para que la pongamos por intercesora, que nos alcance aumento de esta virtud. Con tal favor no solamente nuestra fe irá aumentándose cada día, más aún, todas las virtudes, mayormente la esperanza viva, que tenemos en nuestro Redentor, de la cual dice san Pablo 'que es sin mácula y que se conserva en los cielos'”⁵⁹.

Alonso de Orozco cierra sus reflexiones piadosas sobre la esperanza de María con una ardorosa oración a María, para pedir virtud tan grande. “Suplicad, dice a María, a vuestro Hijo sagrado, que merezca yo oír aquellas palabras suyas: 'porque esperó en mí lo libraré y lo defenderé, porque conoció mi nombre' (Psal 90,14). Espere yo en su misericordia. Sea él mi defensor, reconociendo yo siempre su gran poder y bondad, el cual sólo es poderoso de sacar de grandes peligros a los que de él se fían, librándolos de los

58. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en Obras III, Madrid 1736, pp. 145.

59. ALONSO DE OROZCO, *Ib.*, 147.

lazos del demonio y de la cárcel de este cuerpo; se les da a sí mismo en premio, dándoles la gloria”⁶⁰. Sin olvidar nada de su belleza, hay que reconocer que Alonso de Orozco se muestra aquí excesivamente deudor a la espiritualidad de su tiempo. Expresiones “como lazos del demonio” y “cárcel de este cuerpo” resultan extrañas a los oídos modernos. Pero, lo hemos dicho ya, nadie se escapa de su entorno cultural y juzgar con ojos de hoy expresiones del pasado no es correcto. Todo en la vida tiene su situación. Esto no hay que olvidarlo nunca.

VIII

Llegamos a la reina no sólo de las virtudes en general, sino también de las virtudes teologales. Es la virtud, y más que virtud, de la *caridad*. La caridad es la esencia de la vida cristiana. Es vínculo de la perfección cristiana. (Cf. col 3,14b). Nada se le puede comparar. Sólo el que ama, el que tiene caridad, pasa de la muerte a la vida; de las tinieblas, a la luz (cf. 1Jn 3,14; 2.10.11). La caridad es la gracia de las gracias; el don de los dones; el carisma de los carismas. De ahí que sea el fruto más sustancioso y sazonado de la presencia del Espíritu Santo (cf. Gál 5,22). “El amor de Dios, la caridad, ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado” (Rom 5,5). Nadie ha cantado las excelencias de la caridad o del amor como Pablo en su primera carta a los Corintios”. ¿De qué me sirve hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles? Si me falta el amor(=caridad), no soy más que una campana que repica o unos platillos que hacen ruido. ¿De qué me sirve comunicar mensajes en nombre de Dios, penetrar todos los secretos y poseer la más profunda ciencia? ¿De qué me vale tener toda la fe que se precisa para mover montañas? Si me falta el amor, no soy nada. ¿De qué me sirve entregar toda mi fortuna a los pobres, e incluso mi cuerpo a las llamas? Si me falta el amor, de nada me aprovecha” (13,1-3).

Jesús, el maestro incomparable, el hermano, el amigo del hombre, sintió y vivió como nadie la grandeza y las exigencias del amor. El amor, ahora se traduce así la palabra griega *agapé*, no es derivación o consecuencia de un impulso humano. Tiene, se recordó hace poco, su fuente en el Espíritu Santo. No es fruto, no puede ser, del esfuerzo humano. Esta doctrina o este mensaje son ofrecidos clara y bellamente por Alonso de Orozco. “Esta caridad, reina y vida de las virtudes, reparte el Espíritu Santo en nuestras almas *liberalmente*. A los Romanos el Apóstol dice así: 'la caridad de Dios es

60. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en Obras III, Madrid 1736, pp. 148.

derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado (Rom 5,5). Es decir, que es derramada por el Espíritu Santo da a entender la gran abundancia con que nos da Dios esta virtud, siendo la más excelente de todas. Y la que habilita nuestra alma sobrenaturalmente, para poseer la vida eterna. Esta es la tasa y medida por donde se nos da la gloria; y el que mayor caridad tiene, cuando muere, mayor gloria recibirá en el cielo”⁶¹.

Hay un dato en la exposición de Alonso de Orozco que puede ayudar mucho a la hora de llevar a la praxis las exigencias de la caridad. Habla el Beato de tres grados de caridad en el terreno práctico. Grados que miran a tres situaciones en las que el creyente puede encontrarse en el camino de la santidad. Se trata de los que están iniciando el camino, principiantes, de los que van adelante en él, progredientes y de los que se hallan muy cerca de la meta, perfectos. “Tres grados de caridad se hallan entre los cristianos: unos son principiantes, otros aprovechantes (sic), y otros perfectos. Nuestro Padre san Agustín dice así: 'la caridad, que ha nacido, va creciendo, y, crecida, fortalecese, y es perfecta'; el nacer conviene a los principiantes; el crecer, a los aprovechantes; ser fuertes, a los que ya son perfectos'. 'El grano de trigo sembrado en la tierra, dice Nuestro Salvador, nace, produce espiga y lleva fruto' (Mc 4,28). Aquí declara estos tres grados de caridad: nace, en los que comienzan a amar a Dios; crece en los que van aprovechando; da fruto sazonado en los que ya son perfectos”⁶².

Aunque no resulta fácil establecer grados en la caridad, para medir la caridad no hay termómetros, Alonso de Orozco ofrece aquí un camino que, si tiene principio, nunca alcanza la meta de forma definitiva, mientras se camina lejos del Señor. La caridad puede poseerse con mayor o menor intensidad. Y siempre podrá alcanzar metas más ambiciosas, hasta que llegue la hora de su consumación en la presencia de Dios. Es todo un buen estímulo para no hacer alto en la marcha de los caminos hacia Dios. Esto vale siempre y vale, por tanto, para el caso que nos ocupa. Estimula a no pararse en el camino.

No deja Alonso de Orozco de tratar en campo tan precioso, pero no exento de complicaciones, *el tema del orden en el amor*. Se nota el eco del gran Padre Agustín. “Nuestro Padre san Agustín dice que cuatro cosas se han de amar con amor cristiano: la primera es Dios; la segunda, nosotros mismos; la tercera, el prójimo; y la cuarta, la salvación del prójimo más que nuestro cuerpo. Amamos a Dios como a principio nuestro, que nos crió y

61. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en Obras III, Madrid 1736, p. 149.

62. ALONSO DE OROZCO, *Ib.*, 150.

como a fin, pues es nuestra bienaventuranza. Es de notar que, aun acá en este destierro, podemos cumplir en alguna manera aquel mandamiento: 'amarás a Dios con todo el corazón' (Mt 22,37). Amarse cada cristiano a sí mismo con amor santo, cuando, para conservar la vida, come y duerme, dando gracias a su Creador; no comiendo por comer, ni durmiendo por dormir, sino por cumplir la voluntad de Dios...

Hemos también de amar al prójimo según el orden de la caridad, porque es hecho a imagen de Dios y capaz de bienaventuranza como nosotros. La regla de este amor santo, dice el Señor, sea cada uno, de manera que todo lo que es bueno y quiere para sí, ha de querer para el prójimo; y lo que no quiere para sí, tampoco lo ha de querer para otro. ¡Oh cuán poco se usa esto en el mundo, siendo una Ley tan suave y tan acomodada a razón!

Finalmente, este orden de caridad demanda que amemos más la salvación del alma del prójimo que la vida temporal nuestra. Cuanto es más el alma del prójimo que nuestro cuerpo, *terron de tierra*, tanto merece ser amado más que el cuerpo propio. Esto es lo que dijo san Juan: 'Así como Jesucristo dio su vida por nosotros, así debemos nosotros dar nuestra vida por salvar muchos hermanos'. (1 Jn 3,6). Esto se entiende en caso de necesidad, porque solamente obliga entonces"⁶³.

Si María ha brillado por su fe, ha poseído una gran esperanza, no puede quedar rezagada en el tema de la caridad. Aquí ha llegado María a su cumbre más excelsa, después de su Hijo. Y se entiende con facilidad. La caridad, se dijo anteriormente, es el vínculo de la perfección, es decir, de la santidad. Cuanto más excelsa es la caridad, tanto más grande es la santidad. Y María no es sólo santa. Es Santísima. Así es y así la saluda el pueblo entero de Dios. Su nombre más frecuente, el nombre por antonomasia o la expresión con que se la distingue, es éste: *Virgen Santísima*. Alonso de Orozco comienza la exposición de la caridad, contemplada en la octava estrella de la corona, con estas palabras: "'Sierva soy del Señor: hágase en mí lo que habéis, ángel, prometido'. (Lc 1,38). Es tan rica mina esta respuesta de Nuestra Señora, que se acabará el tiempo y no se hallará el fin de los tesoros, y virtudes, que en ella están encerrados. No sólo gran fe, y esperanza, como ya se ha dicho, más aún la caridad, que es la reina de las virtudes teologales, dio aquí grandes resplandores en esta respuesta. Digo, que como no bastara otra menor caridad, que la de Cristo, para padecer tanto como padeció: tampoco bastará otra caridad menor que la de Nuestra Señora tuvo, para sufrir lo que sintió, compadeciéndose de las afrentas y dolores de su precioso Hijo. Para

63. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en Obras III, Madrid, 1736, pp. 153-154.

entender se ha de notar, que nuestro Dios, como es luz eterna, trata con sus siervos muy a la clara, y sin engaño... El Señor del mundo, Verdad suma, que ni puede ser engañado, ni engañar, cuando recibe a uno en su servicio, luego le da un memorial de lo que ha de padecer por su amor... Con su sagrada Madre lo hizo así, cuando la eligió para tal dignidad: y ella, con mayor voluntad que san Pablo, dio gracias por los trabajos, que había de padecer sesenta y tantos años, que en este destierro vivió. Había leído a Isaías, Jeremías y los otros profetas, que hablaban del Mesías, y de la pasión, que había de padecer por la salud del linaje humano: y entendiendo esto con gran caridad, cuyo oficio es amar a Dios, y al prójimo, según dice san Jerónimo, para honra de dios, y porque los hombres se salvaran, con alegría determinó aceptar la dignidad de Madre de Dios, sabiendo lo mucho que había de padecer”⁶⁴.

En estas palabras de Alonso de Orozco hay cosas dignas de admiración y hay cosas que producen extrañeza. Uno admira la raíz en donde él encuentra el motivo para hablar de la caridad subidísima de María. Está en su vinculación a Cristo y, por tanto, a todo su misterio salvífico, en el que entra con categoría de primer lugar la muerte en la cruz. Jesús mismo había dicho: “no hay mayor prueba de amor que dar la vida por los amigos” (Jn 15,13). Ante el misterio de la muerte de Jesús Pablo hace las siguientes atinadas reflexiones: “Incapaces como éramos de salvarnos, Cristo, en el momento oportuno, murió por los culpables. Difícil cosa es afrontar la muerte, aunque sea en favor de una persona buena; no obstante, por una persona buena de verdad, tal vez alguien estaría dispuesto a morir. Pues bien, Cristo murió por nosotros, que éramos pecadores: ¿puede haber mayor prueba del amor que Dios nos tiene?” (Rom 5,6-8). La prueba más grande del amor de Jesús a sus hermanos está en la muerte de Cruz. Y se puede decir que María participó de este misterio de dolor como nadie. Allí, en el monte del dolor, junto a la cruz de donde pende su Hijo querido, está firme, como una roca, solidaria como ninguna. Ella sufre en lo profundo de su corazón lo que su Hijo adorado sufre en su cuerpo. Bernardo de Claraval, el citarista incomparable de María, escribe a propósito de este episodio: “Él (Jesús) pudo morir en el cuerpo, y ¿no pudo María compartir su muerte en el corazón? Aquello lo realizó una caridad superior a toda otra caridad. Y esto lo realizó una caridad que después no ha sido igualada”⁶⁵.

64. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en *Obras III*, Madrid, 1736, pp. 148-149.

65. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermón en el domingo dentro de la octava de la Asunción*, 14-15.

Para nuestra sensibilidad moderna resultan extrañas algunas afirmaciones de Alonso de Orozco, que, lógicamente, hay que verlas desde la perspectiva de su tiempo. Extraña esa ciencia que María tenía de los acontecimientos que, poco a poco, sus ojos iban presenciando. Algo se dijo sobre el tema. María tuvo, era necesario, un crecimiento en el conocimiento tanto de la persona de su Hijo como de lo que Él era protagonista. Su conocimiento, al respecto, no fue perfecto desde el principio, es decir, desde el momento de la encarnación. A veces, y el evangelio de Lucas se hace eco de este hecho, las cosas desbordan su capacidad comprensiva. Entonces opta por acogerlas en su corazón, para meditarlas pausadamente y poder así penetrar más en el misterio (Cf. Lc 2,19; 2,51). Esto hace muy problemático lo que Alonso de Orozco dice acerca de que “María determinó aceptar la dignidad de Madre de Dios, sabiendo lo mucho que había de padecer”.

También resulta un tanto extraño la relación que Alonso de Orozco establece entre el dolor y la voluntad de Dios. El dolor, como tal, no entra en los planes de Dios. Más aún es una realidad negativa a superar en el nuevo cielo y la nueva tierra. Los padecimientos de Cristo son la consecuencia directa de la malicia humana. Jesús tenía que morir. Es el tributo de todo hombre. Pero el género de muerte depende absolutamente de los hombres. La idea de un Dios, que determina que su Hijo, hecho hombre, muera en la cruz para reparar la deuda del pecado humano se debe más al ámbito de lo cristiano interpretado desde la religión que desde la fe. “La muerte de Jesús fue en sí misma, en su escueta realidad histórica, un simple suplicio como otros tantos miles y miles que la violencia ha infligido, inflige y habrá de infligir a los hombres. El descubrir en él un alcance salvífico, más allá del mero dato, depende de la interpretación. La mayor parte del Nuevo Testamento no es otra cosa más que una amplísima tarea –en iglesia, bajo la inspiración del Espíritu y con la ayuda del Antiguo Testamento– de interpretación del acontecimiento-Jesús en orden a expresar su valor salvífico para la humanidad. Y es esta interpretación, realizada en un contexto de fe, la que nos proponemos descubrir en este libro.

Pero esa misma muerte de Jesús, ese mismo y simple acontecimiento, puede perfectamente deslizarse a otro contexto –el de la religión, por ejemplo– y ser víctima de una interpretación aberrante. No basta, pues, para estar en la verdad con repetir que 'la sangre de Jesús nos purifica de nuestros pecados'. Sobre todo en nuestros días, en que somos conscientes de la ambigüedad del lenguaje y nos gusta descubrir, tras las palabras, sus contenidos reales, porque son éstos los que hacen vivir, y no las palabras ni las fórmulas, por ortodoxas que sean”⁶⁶.

66. VARONE, F., *El dios 'sádico'. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Sal Terrae, Santander 1988, 18-19.

El entramado de esta visión religiosa de la redención está en dos presupuestos muy presentes en la reflexión teológica sobre el tema. Se trata, primero, de la universalidad de la caída humana, todos los hombres son pecadores, y segundo, en la injuria de valor infinito que se ha hecho a Dios. Ni hay un inocente que pueda suplir al culpable, ni un deudor que pueda saldar la cuenta. Colocados en esta situación, no queda otra alternativa de salvación que Dios-Padre determine que sea su propio Hijo, hecho hombre y con capacidad de sufrir, quien ofrezca esa salvación exigida por su justicia inexorable. Ya tenemos armado todo el tinglado. Por designio divino Jesús tiene que someterse a una muerte y a una muerte de cruz. Así ofrecerá a Dios una reparación más que suficiente en favor de quienes estaban incapacitados para ello. “No hay en toda la humanidad un solo inocente cuya muerte pudiera ser todavía un valor 'virgen', no hipotecado por el castigo. Además, aunque lo hubiera, ¿podría tener su muerte un valor infinito, capaz de compensar la infinita ofensa infligida al Dios infinito? La situación, pues, está doblemente complicada, y Dios podría perfectamente dejar en ella al hombre para siempre; a fin de cuentas, habría sido pura justicia.

Pero habría sido una justicia incompleta, porque, si bien es justo que el pecado sea castigado, también es propio de la justicia divina el que la ofensa sea reparada. Así pues, Dios enviará a su propio Hijo al corazón mismo de la humanidad: convertido en hombre inocente en medio de hombres pecadores, su muerte podrá ser totalmente 'satisfactoria'. Hijo de Dios hecho hombre, su muerte tendrá un valor infinito y podrá, por tanto, compensar perfectamente la ofensa infinita”⁶⁷. ¡Qué poco atrayente es la imagen de este *dios* (lo pongo en minúscula, porque es un dios falso) que pide la muerte de su Hijo, por supuesto amado, para salvar sus propios intereses, no al hombre! Sólo la interpretación de la redención desde la fe, no desde la religión como acontece aquí, puede evitar tan graves inconvenientes. La muerte de Jesús es redención *del* hombre y *para* el hombre porque ha sido la consecuencia de una fidelidad inquebrantable a la misión recibida. Por eso revela *un Dios diferente*. Es el Dios de la misericordia, no del sacrificio”. A ese Dios que se resiste a las falaces construcciones del poderío humano, a ese Dios 'suave brisa', Elías sólo pudo reconocerlo al final de un largo drama; pero así se fundaba la gran tradición profética que une a Dios, el rechazo del poderío y la solicitud por el oprimido en una verdad inseparable. Una tradición que tiene su broche de oro en Jesús.

Pero que no se deje engañar el lector por esta reflexión acerca del poder y acerca de la praxis concreta de Jesús: Jesús no se diluye en lo social; pero tampoco se diluye en Dios. Jesús realiza perfectamente la síntesis profética,

67. VARONE, F., *Ib.*, 19-20.

que quiere que la pasión por Dios sea inseparable de la pasión por el hombre (concreto), porque el profeta se encuentra habitado por la pasión de Dios, y ese Dios busca una alianza viva con el hombre; y en una alianza viva, la verdad o la mentira de una parte repercute inmediatamente en la otra. En su búsqueda de la verdad, el profeta se encuentra tanto con quienes detentan el poder falaz (a los que hay que liberar). Y en ambas cosas, lo que está en juego es la misma verdad de Dios...

Digamos... "que Jesús no va a morir en virtud de un sistema penal de compensación y reparación formal por los pecados; Jesús va a morir *por haber insistido hasta el final en revelar a Dios como diferente* y por haberlo hecho con una praxis diferente de la del poder religioso, haciéndose cercano y liberador del hombre concreto y, al mismo tiempo, desenmascarando al poder religioso como una instancia de dominación, ajena a Dios y enemiga del hombre" ⁶⁸.

Tras estas matizaciones sobre un tema siempre difícil como es el problema del dolor, quiero acabar el artículo recordando aquí algunos pensamientos de la encendida oración que hace Alonso de Orozco para pedir la virtud de la caridad: "¡Oh Reina del cielo!, si de la Magdalena dijo el Señor que 'había amado mucho' (Lc 7,47), habiendo sido tan pecadora, ¿qué diremos de Vos, inocentísima y gran amadora de vuestro Criador y Señor? Por este inflamado amor, que siempre, Señora, tuvisteis a Dios, os suplico que seáis mi Abogada, para que yo ame al que es bondad infinita, hermosura de todo lo creado, 'flor del campo, y azucena olorosa de los valles' (Cant 2,1), que son los humildes. ¿A quién tengo de amar, sino al que me crió a su imagen y semejanza?... Con humildad os suplico me seáis intercesora, para que de aquí adelante no ame sino a mi Dios y Salvador, de manera que ninguna cosa creada se enseñoree de mi corazón" ⁶⁹.

Benito DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ

68. VARONE, F., *el Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 82-83.

69. ALONSO DE OROZCO, *Tratado de la corona de nuestra Señora*, en *Obras III*, Madrid, 1736, 154.

La oración en el Beato Alfonso de Orozco*

CUADRO SINÓPTICO DE LA ORACIÓN EN EL BTO. ALFONSO DE OROZCO

I. LA ORACIÓN

Oración = $\left\{ \begin{array}{l} \text{obsecración} \\ \text{postulación} \\ \text{oración} \\ \text{acción de gracias} \end{array} \right. \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{vocal} \\ \text{mental-vocal} \\ \text{mental} \end{array} \right.$

II LA CONTEMPLACIÓN

Camino o purificación = $\left\{ \begin{array}{l} \text{inocencia de manos} \\ \text{pureza de corazón} \\ \text{no ser ociosos} \\ \text{amor del prójimo} \end{array} \right.$

Tres puertas que hay que pasar = $\left\{ \begin{array}{l} \text{lección} \\ \text{Meditación continua} \\ \text{oración fervorosa} \end{array} \right.$

—Aquí se da el paso de la vida activa a la contemplativa

FORMAS O MANERAS DE CONTEMPLACIÓN:

1. Dilatación de corazón
2. Consideración —elevada el alma— de cosas grandes de Dios y sus criaturas
3. Rapto

GRADOS DE CONTEMPLACIÓN:

1. Contemplación de Dios en el hombre (en sí mismo)
2. Contemplación de Dios en las criaturas (en otras fuera del hombre)
3. Contemplación de Dios en la Pasión de Cristo
4. Contemplación de Dios en Sí mismo (en su esencia)

GRADOS EN LA CONTEMPLACIÓN:

1. Unidad de espíritu del alma con Dios
2. Inseparabilidad del alma con Dios
3. Herida de amor
4. Enfermedad de amor
5. Muerte de amor (enajenación total de los sentidos)

* En 1955-56 asistí en el Ateneo Pontificio Angelicum de Roma al Curso de Espiritualidad que allí se impartía. Yo estudiaba el primer curso de Teología en el Colegio Internacional de

I. LA ORACIÓN EN GENERAL

Definición

Es un vuelo del alma para su Dios al cual se llega con afecto amoroso por unidad de caridad (VO I, 1, 24; cfr. VO I, 2, 30; I, 1,21 y 23; II, 15,196; Suma, VO 3,281-2; Suavidad, 18, 504,2; 17,504,1).

Necesidad

- a. Porque somos obligados (VO, II, 14, 186).
 - b. Porque esta vida es lucha (VO, I, 4,52).
 - c. Para no ser vencidos (ib., VO, II, 7,93).
 - d. Para encontrar el corazón y que no divague por diversos sitios (VO, II, 14,187).
 - e. Porque si no oras tú mismo te pones en manos de la tentación (VO, II, 8,113).
- Etc. Cfr. Prólogo (VO, pág. 10; MAS XIV, 264).

Excelencia

La excelencia se deduce por sus frutos (cfr. VO, III).

- a. No hay oficio más acepto ni más honesto (VO, I, 4,59; II, 14,186).
 - b. Vale más una hora de oración que todo un día dedicado totalmente a la lección (VO, I, 3,44).
 - c. Mayor es una oración, aunque breve, que hacer un viaje hasta Jerusalén (VO, I, 1,31).
 - d. La oración todo lo puede (VO, III, 18,228-9).
 - e. Es fundamento de la vida cristiana (VO, I, 11).
- Etc. Casi en cada página hay un elogio a la oración.

Santa Mónica y me faltaban aún tres años para la ordenación sacerdotal. Asistí, por afición y querencia a estos temas y aprovechando una oportunidad favorable.

Dirigido por el P. Benoit Lavaud, O.P., me animé a presentar y a defender en público una Ejercitación con este título: *Conspectus generalis doctrinae Bti. Alphonsi ab Orozco OSA, circa orationem*. Aquel trabajo en un balbuciente latín lo transcribí a mi lengua materna. Desde entonces ha estado empolvándose hasta este momento en que alguien me ha animado a publicarlo con motivo del Centenario del Beato Orozco. Sin ese empujón de otros, hubiese terminado cualquier día en una papelera.

Para abreviar y agilizar las citas lo haré de la siguiente manera:

VO=Vergel de Oración. Uso la edición de Salamanca de 1895.

MC=Monte de Contemplación. Uso la edición de Salamanca de 1895.

MAS=Memorial de Amor Santo. Uso la edición de Salamanca de 1896.

Para otras obras citadas he usado la edición de sus obras completas (Madrid, 1736): Opera Latina en 4 vols. y Obras en Castellano en 3 vols.

Dificultad

La oración es difícil:

- a. En la subida (VO, I, 2, 30-31 y 36).
- b. En la perseverancia (VO, I, 2,34).

Frutos

- a. Humildad (VO, I, 3,40-42).
 - b. Sabiduría (VO, I, 2,34).
 - c. Desprecio de las cosas mundanas (VO, I, 3,41).
 - d. Fortaleza (VO, I, 3,46-8).
 - e. Confirma y fortifica las virtudes morales (VO, III, 18,230-1) y Oper. Hisp. 8ª epist. ad viduam, I, 146, 1, Ed. Madrid 1736).
 - f. En la oración encontramos las virtudes morales (VO, I, 3,48; II, 8,114).
 - g. Renueva todas las obras de vida (VO, III, 18, 230-1).
- Etc. Cfr. II, 8,114 y MAS 14,228.

Cómo se ejercitan las virtudes en la oración

- a. La verdadera oración es la negación de la voluntad (VO, II, 10, 142).
 - b. Sin la obediencia la oración para nada sirve sino para pecado y pena (VO, II, 11, 162).
 - c. La fe lleva, la caridad invita, la esperanza nos da paciencia para esperar respuesta (Suma VO, 6, 301-2). La esperanza ata los sentidos y las potencias, la fe es el cuchillo con que sometemos a Dios nuestro entendimiento, la caridad son las brasas, todo esto lo hacemos en la oración (Suma VO, I5,294-5; Suavidad, XVII, 503-2).
- Etc. Cfr. II, 5,73 y 6,83.

Es ciencia y arte

- a. La oración es ciencia experimental (VO, II, 16, 205-6).
- b. Es arte sobre todo (VO II, 5,66; II, 16, 209-10; MC 8,528; MAS 6,81-82; 7,89 y 93; 9,120; 28,502).

Cómo orar

A.- SIETE "DOCUMENTOS" QUE FAVORECEN MUCHO A LA ORACIÓN.

N.B. No son de esencia de la oración, pero ciertamente la favorecen mucho (VO, II, 6,85; Suma VO, 1,264). Todo debe regularse por la prudencia y la discreción (VO, II, 7,106-7).

1. *Lugar*

- a. Solitario y quieto (VO, II, 5,66; MAS II, 4,203). Que el lugar sea solitario es importante, porque somos débiles y enfermos (VO, II, 6,88-89) y porque conviene dejar a los hombres para hablar con Dios (VO, II, 6,79-80).
- b. El mejor es la Iglesia (VO, II, 6,86 y 89) principalmente para el oficio divino (VO, II, 6,89; Op. Hisp. epist. 10ª a un predicador, I, 2,171).
- c. Pero todo lugar es apto (VO, II, 6,89).
- d. El corazón (ib. 88 y Suma VO, I, 2,64).
- e. El espíritu (VO, II, 6,85)

Tienta a Dios quien orando, turbado por ser lugar inquieto, no se aparta a orar (ib. 90).

2. *Tiempo*

- a. Todo tiempo es apto (VO, I, 1,20; II, 7,89).
- b. Debemos hacer oración muchas veces, aunque brevemente (VO, I, 1,35-6).
- c. El mejor es la noche (VO, II, 7,99).

3. *Postura*

- a. De pie (VO, II, 7,101).
- b. De rodillas (VO, II, 99 y 101).
- c. Si entonces estás cansado póstrate en tierra (VO, II, 7,101).

Si a los reyes se les da honor en la compostura del cuerpo con mayor razón a Dios (VO, II, 7,101-4).

4. *Gemir*

- a. Es una oración grande y breve (VO, II, 7,104).
- b. Gemir por los pecados y el destierro en que estamos (ib.).

5. *Llorar*

- a. Las lágrimas encienden el fuego de la caridad (VO, II, 7,105).
- b. Llorar por nuestros pecados (ib.).
- c. Llorar por los pecados ajenos (ib.).
- d. Pero más perfecto es ni acordarse de llorar nuestros pecados ni los ajenos a causa del gran amor de Dios (ib.).

6. *Levantar las manos en alto* (VO, II, 7,105).

- a. Al cielo (ib.).
- b. Al Crucifijo o a otra imagen (ib.).
- c. Porque las cosas sensibles no son impedimento (Suma VO, I, 266-7).

7. *Herirse el pecho*

Como el publicano en el templo (VO, II, 7,105).

B. CÓMO ACTUAR

1.- *En la preparación a la oración*

- a. Buscar y conocer con qué urbanidad y palabras y modo de hablar (VO, II, 7,103; II, 8,110).
- b. Preparar el corazón (VO, II, 6,83; II, 16,204).
- c. Dejar los negocios (VO, II, 5,72; II, 16,204).
- d. Llorar los pecados (VO, II, 5,75).

2. *Dentro de la oración*

Es una perfecta imitación de la oración hecha por Cristo en el Huerto de Getsemaní.

- a. Para que la oración sea perfecta:
 - Urbanidad (cortesía) (VO, II, 9,125 y 133). Y para esto: Humillación, acción de gracias y reconocimiento de Dios como Padre.
 - Pedir cosas grandes, dignas de Dios, no pequeñas (VO, II, 9,127 y 133), como son: la vida eterna (ib.), la gracia de Dios (ib.), virtudes y gracias de Dios (VO, II, 14,133), la devoción con el deseo, pero "sub ratione et fide" (VO, II, 14,189), cosas temporales pero ordenadas al bien espiritual (VO, II, 9,129-30).
 - Sujeción de nuestra voluntad (VO, II, 9,131-133) a la voluntad de Dios (ib. 133) y negación de nuestra voluntad (VO, II, 10,135-136 y 137 y 139; II, 11, 156-7).
- b. para que la oración sea acepta:
 - Orar por sí mismo, porque tal vez el otro por quien se pide no se dispone bien a recibir la gracia (VO, II, 13,177-9), aunque pedir por otros es de gran mérito y nace de caridad, porque el Pater Noster es para todos (ib.).
 - Pero es obligatorio pedir por los demás: Nadie debe pedir sólo por sí mismo (Illucidatio orationis Domin. Oper. Latin. 535,2 y 545,1). Una cosa es lo que respecta a la aceptación y otra a la obligación. Además es más dulce ante Dios orar por otro que por sí mismo (ib. 546).
 - Pedir lo necesario a la salvación (VO, II, 13,179-80).

CUALIDADES QUE EL BTO. ALFONSO DE OROZCO TRATA
CON INSISTENCIA ESPECIAL AL HABLAR
DE LA ORACIÓN EN GENERAL

A. Relación de la oración con la Sagrada Escritura

La oración tenga su fundamento en la Sagrada Escritura para su seguridad (VO, II, 9,132; 15,199; Suma VO, 3, 283; MAS II, 21,415-416; Oper. Hisp. epist. 10ª a un predicador I, 170-1).

B. Atención

- a. Nadie es tan perfecto, a excepción de Cristo y María, que no padezca distracciones (VO, II, 16,204)
- b. La oración suba con deseos recogidos en Dios como el cedro (VO, I, 4,53).
- c. Si después de la oración ni recuerdas los pensamientos entre los que quisiste pensar es señal de que eran del demonio aunque te parezcan buenos (ib.).
- d. Remedios contra las distracciones:
 - representar a Cristo postrado en el Huerto (VO, II, 16,210-11)
 - Representar a Cristo puesto en la cruz (esto es útil para los principiantes) (ib.).
 - Imaginarnos que entramos en el palacio real del cielo (esto para los más perfectos) (ib.).

Pero al fin no basta arte porque sólo Dios nos puede conceder esto (VO, II, 16,210).

C. Perseverancia

- a. Vale mucho tener un querer determinado a hacer oración contra todas las dificultades (VO, I, 2,32).
- b. Porque la oración al principio es muy dificultosa (VO, I, 2,30 y 31 y 36; cfr. MAS I, 8,108).
- c. Quien no espera respuesta pierde grandes bienes (VO, I, 2,37; II, 17,224-5).
- d. Remedios: —fomentar el interés
 - fomentar los deseos (VO, I, 2,36).
- e. Pero la perseverancia es *Don de Dios* (VO, I, 2,34).

CLASES DE ORACIÓN

1. *Obsecración*, esto es, pedir a Dios perdón de nuestros pecados, según dice S. Bernardo (VO, II, 15,195 y 197).
2. *Postulación*, pedir perdón de las culpas ajenas (VO, II, 15,196-7).
3. *Oración*: llegar el alma a Dios prometiéndole alguna cosa y cumpliéndola (ib.).
4. *Acción de gracias*: conocimiento de los bienes recibidos (ib.).

FORMAS DE EJERCITAR ESTAS CUATRO CLASES DE ORACIÓN

Estas cuatro clases de oración podemos actuarlas:

1. *Vocalmente* (VO, II, 15,198-9).
2. *Mentalmente* (ib. 200-201; Suma VO, 3,281-283; MC 7,517 y 519 y 520).
3. *Vocal-mental* (VO, II, 15,199-201; Suma VO, 3,281-283).

II

LA CONTEMPLACIÓN

ASPECTOS GENERALES

1. Dificultades:
 - a. No son suficientes nuestras fuerzas (MC 1,412; 2,419-421) para subir a la contemplación.
 - b. Ni son suficientes para permanecer en ella (MC 2,424-5).
2. Es necesaria la purificación de todo lo apetecible a los sentidos (MC 1,413).
3. Se requieren los dones del Espíritu Santo ("alas de paloma") (MC 2,421-2).

CAMINO HACIA LA CONTEMPLACIÓN

Hay camino a la contemplación porque en todo es buena el arte (MC 4,429). Hay cuatro jornadas –que son una perfecta purificación del alma– con las que se hace hábil a la contemplación. Estas cuatro jornadas se fundamentan en el texto: "Quis ascendet in montem Domini...?".

1ª Jornada: Inocencia de manos (Innocens manibus...).

—Esto significa pureza de obras (MC 3,429; 5,475-6).

—Remedios contra la impureza de obras:

- a) Positivo: comunión (preserva) (MC 3,429-33).
- b) Purificativo: confesión (MC 3,436ss.).

2ª Jornada: Pureza de corazón (et mundo corde...).

- Es puro de corazón y goza de unión con Dios quien de todo corazón odia lo que Dios odia: el pecado (MC 4,447).
 - Corazón significa, a veces, deseo y pensamiento, luego se requiere:
 - a) Purificación de los deseos e intenciones (MC 4,448-50).
 - b) Purificación de los pensamientos (MC 4,451-61).
 - El porqué de los malos pensamientos:
 - a) Por envidia del demonio (MC 4,451).
 - b) Por amor vano de nosotros mismos, esto es, por amor de la carne y deseo de riquezas (MC 4,452).
 - c) De nuestra voluntad enferma y proclive al mal desde el pecado original (ib.).
 - Remedios contra la impureza de corazón:
 - a) Memoria de la Pasión de Cristo (MC 4,455).
 - b) Vigilar las puertas de los sentidos (ib. 458).
 - c) Huir las ocasiones (ib. 461).
 - d) Contemplar las cosas eternas porque de este modo no estamos en la tierra sino en el cielo por conversación con Dios (ib.).
- N.B. El alma que ha llegado aquí ha andado la principal y más difícil parte del camino.

3ª Jornada: No recibir la vida en vano (qui non accipit in vano animam suam).

- Para comprar el cielo, se requiere, no ser ociosos sino diligentes (MC 5,478).
- El cielo se compra con la donación total de sí mismos (MC 5,478-9) y "vendiendo" todas las cosas del mundo (ib. 478).
- Los ociosos pueden ser:
 - a) Por omisión: no obrando el bien (MC 5,481).
 - b) Por comisión: empleando mal la vida, en avaricias, etc. (ib. 482-3).
- Remedios para emplear bien la vida:
 - a) Cumplir los mandamientos (MC 5,485).
 - b) Cumplir los consejos evangélicos (ib. 486-7).

4ª Jornada: Amor del prójimo (nec juravit dolo proximo suo...)

- Es muy difícil la perfección en este amor (MC 6,496).

- Es el camino que más inmediatamente nos une a Dios (ib. 497).
- El orden en el amor es: Dios, yo, el prójimo (Sto. Tomás).
- El verdadero testimonio de santidad no son las obras admirables y des-
pampanantes, sino el amor fraterno (MC 6,501).

PASO A LA CONTEMPLACIÓN

Advertencias: Es rocío celestial o don de Dios (MC 7,512).

Fundamento del todo esencial: la humildad (ib. 513).

En esta vida no es perfecta (ib.).

Hay que pasar tres puertas para ingresar a la contemplación:

1ª Puerta: Lectura (cf. Scala Paradisi de S. J. Clímaco).

- El fin de la lectura es buscar el tesoro (MC 7,514).
- Conviene leer a los doctores sabios (ib. 515).

—Método en la lectura:

- Que el libro sea útil a la inteligencia, pero sobre todo debe ayudar al corazón (ib. 516).
- Con tranquilidad (ib.).
- Con atención (ib.).
- No leer varios libros a la vez ni comenzar por el fin (ib.).
- Retener siempre alguna sentencia en la memoria (ib.).
- La hora de la lectura debe ser fija (ib.).

2ª Puerta: Meditación "continua".

—Por la meditación se mastica el manjar en la boca y se digiere (MC 7,517).

—El que más ama mayor fruto obtiene, porque principalmente está en el amor (ib. 519).

—Es para todos, si somos humildes (ib.).

—Puede ser sobre todas las obras de Dios (ib.).

3ª Puerta; oración "afervorada"

—Pidiendo lo que nos conviene (ib. 520).

—Se requiere humildad (ib. 521).

—Manifiesta grandes secretos (ib.).

—Conduce los deseos y las obras (ib.).

—Es puerta que nos lleva a la contemplación porque está muy cercana a ella (ib.).

N.B. Aquí se verifica el paso de la vida activa a la contemplativa.

FORMAS O MANERAS DE CONTEMPLACIÓN

Me remito a lo que diré más adelante en este mismo trabajo. Allí citaré Declaración del Pater Noster, sol. 8º, pet. 7ª, y tres citas más del Memorial de Amor Santo cap. IX, XXII y XXVII.

GRADOS DE CONTEMPLACIÓN

Esta graduación se debe, sin duda, al punto de donde se arranca para la contemplación de Dios.

1º *Contemplación de Dios en sí mismo (en el hombre mismo)*. Consiste en:

- a. Reconocerse como obra de Dios (MC 8,536).
- b. Contemplar todas las miserias propias como herencia del pecado (ib.).
De aquí brota la humildad, que es necesaria (ib. 537).

Orden que se ha de seguir: Contemplar la hermosura del alma en:

- la memoria
- el entendimiento
- la voluntad (ib. 530).

Antes de considerar esta hermosura del alma discurre por la armonía de los sentidos (ib. 530).

2. *Contemplación en las criaturas*

Es difícil buscar a Dios en las criaturas sin detenerse en ellas o sin hacerlo por curiosidad (MC 9,541). Se ha de considerar:

- a. La potestad del Creador: de aquí brota el temor (ib. 542).
- b. La bondad de Dios en la creación (ib. 543): de aquí brota la alabanza de la liberalidad de Dios (ib. 544).
- c. La sabiduría en el orden de la creación (ib.).
—En el infierno se considera la justicia (ib. 545).
—En el cielo la bondad (ib. 548-51).

3º *Contemplación de Dios en la Pasión de su Unigénito*

Cuatro cosas a considerar:

- a. Quién padece (MC 10,557-9).
- b. Cuánto padeció (ib. 559-62).
- c. El amor con que fue a la cruz (ib. 557 y 563-66).
- d. Por quiénes y por qué padeció (ib. 557 y 566-8).

Frutos:

- a. Verdadero conocimiento de nuestras culpas (ib. 568).
- b. Fe viva (ib.).
- c. Esperanza grande (ib. 569).

- d. Fortaleza (ib.).
- e. Compasión tiernísima hacia Cristo (ib. 569-70).
- f. "Firma" del perdón de nuestros pecados (ib. 569).
- g. Grandes consolaciones (ib. 569-70).

4º *Contemplación de Dios en sí mismo, en su SER*

Dos vuelos tiene que dar el alma:

- a. Subir sobre los grados anteriores (MC 11,574-75).
- b. Ascensión del alma sobre sí misma, abandonando toda razón natural (ib.).

Requisitos:

- a. Lucha previa contra sí mismo y ser perfecto en la vida activa (ib. 575).
- b. Ejercitarse en los grados anteriores (ib.).
- c. Ser "hábiles" para la vida contemplativa. Mejor es que te salves en la vida activa que perder el mérito de una y otra por presunción (cfr. S. Gregorio, Lib. VI Mor., cap. 25) (ib.); pero esto sólo se ha de temer por los soberbios (ib. 576).

Dios ha de ser contemplado:

- a. Uno en esencia, de la que todas las cosas participan y por las que son (ib. 578); potestad infinita de la que todas las cosas reciben virtud finita (ib.); bondad de la que participa todo lo que es bueno y estimable (ib.).
- b. Trino en personas (ib. 580-1).

Manifestaciones:

- a. Admiración, que es lo excelente en la contemplación (MC 11,583).
- b. Un como "agotamiento" del espíritu (parece que el espíritu "se agota") (ib.).
- c. Languidecimiento del sentimiento del mundo y sensualidad (ib.).
- d. El alma está como desmayada y sin espíritu (ib.).
- e. Nacimiento de una gran alegría (ib.).
- f. Un gran deleite completamente distinto a la alegría de este mundo (ib. 584).
- g. El entendimiento, como en su último fin, descansa y se aquieta contemplando aquella Suma Verdad (ib.).
- h. La voluntad reposa, con admirable dulzura, en su propio objeto (ib.).
- i. el alma se admira y cae como desmayada en un sueño de paz. (MC 12,594). En este sueño el alma puede subir tan alta que vea la esencia de Dios. Es el raptó (ib. 594-5). Esta visión, en esta vida, es breve y como de paso (suavidad 9,509; MC 12, 602).

GRADOS EN LA CONTEMPLACIÓN

1. Unidad del espíritu del alma con Dios (MC 12,595) (cfr. MAS 16,334ss).
2. Inseparabilidad del alma con Dios (ib.).
3. Herida de amor (ib. 596).
4. Enfermedad de amor (ib.).
5. Muerte de amor (ib. 598-7).

Estos grados están marcados, sin duda, por los efectos de unión, por amor, con Dios, que se dan en la contemplación.

ESTUDIO DEL BTO. ALFONSO DE OROZCO EN LA FASE MÍSTICA

PRIMERA PARTE: LA ORACIÓN

I. INTRODUCCIÓN

El Beato Alfonso de Orozco es, a todas luces uno de los mejores representantes de nuestro Siglo de Oro español como autor ascético y místico.

Sin embargo, el estudio de su doctrina, en cuanto a la contemplación se refiere, presenta bastantes dificultades que algunos ya se han planteado y que no han resuelto.

En este breve trabajo me propongo –en cuanto sea posible a mi mano inexperta– entre otras cosas, solucionar algunos de estos puntos, dar a conocer otros y enmarcar a nuestro agustino junto a la colosal figura de santa Teresa de Jesús, que es, sin duda, insuperable. Confieso llanamente la diferencia que experimenté cuando después de leer las obras de la abulense comencé a leer las del Bto. Orozco.

En aquella se percibe el gracioso esfuerzo por describir lo que su alma tan íntimamente siente y vive: experimenta. Es un permanente desdoblar los repliegues del interior, afanosa por dar una explicación verbal de lo insensible a los sentidos, llegando, a veces, a sentirse satisfecha porque sin saber cómo ha dado con la comparación adecuada. Otras veces nos hace sonreír al concluir: yo no sé cómo es esto... yo no sé explicarme de otra manera...

El Beato, a su vez, como el común de los escritores de su tiempo, es más sistemático. No es tan "anímico" como la santa; es más racional. Es teólogo. En varias partes nos dice que escribe para principiantes. Yo atribuyo a esto que cuando comienza a remontar el vuelo, corta súbitamente, dejándonos un tanto desconcertados y apenados. Nos muestra un destello de lo más alto de la mística para dejarnos con las ganas de saciarnos. Tan sólo al final del Monte de Contemplación y en algunos otros pasajes nos descubre algo más a fondo su interior y en esos momentos puede codearse con santa Teresa de Ávila. Ella describe, narra. El sobre todo expone, enseña; conoce de antemano qué es oración, qué es meditación, qué es contemplación, tiene más "cultura" espiritual, ha leído más. Santa Teresa no conocía los grados de oración o, al menos, le importó nada de ellos. Ella los fue enunciando a medida que avanzaba en su análisis introspectivo. Por eso es personalísima, sin negar que –como repite con frecuencia– leyó libros de autores de peso. Con todo, en la práctica, en cuanto a la formulación de sus grados y explicaciones, es persona-

lísima. Ser original no quiere decir ser del todo distinta a los demás. El Bto. Orozco se acomoda con frecuencia a divisiones y formulaciones ya conocidas, aunque, en ocasiones, prescindiera de ellas, y ciertamente en lo más importante.

Hay un libro, "L'amour divin", publicado en 1923 por Gaston Etchegoyen, en el que, según referencias, trata entre otras cosas de demostrar que el Bto. Orozco está entre los que más influyeron en santa Teresa ¹. He ido señalando los posibles puntos de contacto y, a mi juicio, no son tan determinantes. Y precisamente en la contemplación –aunque en la sustancia coincidan, como es natural– los dos se muestran independientes el uno del otro. Lo que el P. F. Lange OSA, ha hecho en el Dictionaire du Ascetique et Mystique es hacer hablar al Beato Orozco con términos teresianos. Es una equivocación. Si queremos exponer la doctrina del Beato digamos lo que dijo él y no lo que han dicho otros. ¿Por qué buscar una absoluta identidad entre estos dos autores?

No vayamos a pensar que santa Teresa lo extrajo todo de su pensamiento de modo infuso. No. Santa Teresa leyó muchos autores: san Gregorio, Francisco de Osuna y otros ². Yo me pregunto si no se encuentra nuestro Beato Orozco entre esos innominados autores de que habla la santa. Los editores de las obras de la abulense no le citan. El P. Vicente Varrón, O.P. que tan positivamente influyó en santa Teresa ³ fue quien firmó la aprobación del "Exercitatio-

1. Con motivo de la publicación de este trabajo he intentado de nuevo dar con el libro de Gastón Etchegoyen. Lo que no logré en Roma lo he conseguido ahora gracias al tesón de Doña. Isabel Casín que pudo localizarlo en Francia y proporcionarme una fotocopia. La referencia bibliográfica es: "L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse" Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques. Fascicule IV, Bordeaux, 1923.

Ya en el prólogo Etchegoyen afirma la preponderancia del influjo franciscano y así lo da a entender a lo largo de toda su obra.

Respecto a Alfonso de Orozco sabemos que nunca aparece citado en las obras de santa Teresa. Etchegoyen, en las pp. 19-20 cita las obras del Beato como las de uno de los más importantes autores anterior y contemporáneo de la santa. Las afirmaciones de más peso de Gastón Etchegoyen son las siguientes haciendo referencia al influjo en la santa abulense: "en el presente libro se encontrarán abundantes referencias a las obras del P. Alonso de Orozco, agustino. Este eminente predicador ha conocido todas las fuentes de la teología mística y las ha expresado bajo un rico simbolismo. Entre los tratados principales, cuya edición completa apareció en 1555, las que más analogía presentan con la expresión de la doctrina teresiana son Vergel de Oración, el Memorial de Amor santo y el Matrimonio Espiritual. Estas analogías desde el punto de vista literario y doctrinal no determinan que santa Teresa se haya inspirado directamente en Alonso de Orozco" (p. 44). "Hemos visto que Alonso de Orozco ha encontrado en el *Pater* las siete figuras de Cristo contemplado como juez, médico, sacerdote, pastor, rey, esposo, padre. Al final del *Vergel de Oración* el místico agustino expone el más rico comentario alegórico del *Pater* que ha podido leer santa Teresa" (p. 295). Y finalmente, en p. 321, Etchegoyen afirma: "Aunque santa Teresa no menciona entre sus lecturas las obras de Alonso de Orozco, es posible que ella haya leído Vergel de Oración dado que la primera edición es muchos años anterior a la redacción del Libro de la Vida".

2. *Libro de la Vida*, 9,7.

3. *Libro de la Vida*, 7,16.

rio espiritual" fechada en N. Sra. de Atocha a 15 de mayo de 1564⁴. ¿Es extraño que por este dominico ella llegase a conocer las obras de Alonso de Orozco? Además se sabe de la gran acogida que tuvieron las obras de éste.

También el Beato, como buen estudioso de las ciencias sagradas, estuvo influenciado por otros. Cita la *Scala Paradisi* de Juan Clímaco –aunque crea que es de san Agustín–. Innumerables veces trae textos de san Agustín y de santo Tomás; también se aprovecha de san Bernardo y de otros. He sentido no encontrar la obra "Siete grados de oración" de David de Augsburg, quien, a mediados del s. XIII habla en términos muy parecidos a los que empleará el B. Orozco. Tampoco le era desconocido Ricardo de San Víctor.

¿Quitará esto mérito al beato Orozco? De ningún modo. ¿Quien, entre meros hombres, ha sido totalmente original? Muchas veces la originalidad la limitamos a la forma, a un nuevo pequeño aspecto que hasta el presente pasaba desapercibido, a una más o menos notable aportación que aumenta el caudal de consecuencias deducidas de lo ya poseído. Y Alonso de Orozco ha sabido aportar su grano, y no pequeño, de originalidad, mostrándonos nuevas perspectivas en el maravilloso panorama de la contemplación sobrenatural, dentro de un lenguaje sencillo y transparente, remontándose repetidamente a cumbres muy altas.

II. ASPECTOS DE LA ORACIÓN

Juzgo convenientísimo dar –aunque sea muy brevemente– algunos aspectos de la oración en el beato, aunque no sea el punto central de este pequeño trabajo.

El beato Orozco ha escrito sólo cuanto ha juzgado suficiente, y nada más, para enseñar, a los sencillos y simples, que el camino de la oración está abierto a todos y cómo se puede andar por él.

Él parte del principio de que la espiritualidad, en cuanto nos enseña a llegar a la perfección, es una ciencia espiritual por antonomasia (parte pasiva) y, más aún, es un arte (parte activa). Esta parte activa no quita, no niega, la gracia de Dios, que es absolutamente necesaria desde el principio hasta el final. Pero que, en cuanto arte, es como otra cualquiera. El alma ha de usar de este arte hasta en la contemplación, porque “una de las cosas de que el varón justo es alabado, según el profeta David (sal 83), es porque favorecido de la gracia divina, estando en este valle de lágrimas, pone grados como quien hace escala en su corazón, para ordenadamente subir a lo más alto de la contemplación”⁵. ¿Qué son los métodos de oración –pongo por ejemplo– sino la transcripción

4. Cfr. VELA, Gregorio de Santiago, "Ensayo", vol. VI, Madrid 1922, p. 125.

5. MC, 8,525.

práctica de un arte? Ignacio de Loyola, como escritor de los Ejercicios y como capitán de Loyola usa un mismo arte de estrategia para vencer al enemigo. Pero sepamos, que en la oración Dios ha de intervenir de un modo especial, como nos dice el beato Orozco hablando de las distracciones: "...porque el fin no basta arte (aunque bien aprovecha algunas veces) si el Señor no manda a los vientos y al mar que reposen" ⁶.

Resulta un poco extraño que quien tan audaz se mostró en sus hechos contra los alumbrados, que en el s. XVI estuvieron en boga en España, no escribiese contra ellos al hablar de la oración. Muy pocas veces deja traslucir alusiones a ellos; pero, de hecho, casi todos sus escritos son una continua lucha contra la sarta ininterrumpida de errores de estos pseudomísticos. Probablemente de esta lucha deduce la necesidad de fundamentar la oración en la Escritura santa y en la doctrina y costumbres de la Iglesia: "Dios oró mirando siempre que la oración que hiciesen sea tomada de la Sagrada Escritura o de la Iglesia porque tenga mayor fundamento y seguridad. Por esto los Padres del yermo cantaban salmos e himnos en las alabanzas del Señor" ⁷. "Tanto más perfecto es el ejercicio espiritual, cuanto más bien fundado está en las Sagradas Escrituras. Por lo cual, así como por regla divina es justo que midas y niveles tus deseos, palabras y obras, pues tal nivel nos dio nuestro Señor y tan perfecto que en nada puede faltar. De aquí es que aunque haya muchos ejercicios buenos, carecen de sospecha cuando llevan por cimiento esta piedra fortísima, la Sagrada Escritura, a quien no pudieron los herejes minar" ⁸. "Itaque -nos dice en su Exposición a la Regla- non sunt a nobis orationes componendae sed eis tantum utendum, quae ab Ecclesia Spiritu Sancti ductu concinantur, Domino modulantes orationibus et canticis ab Ipso praescriptis, et quibus Ipse vult laudari" ⁹.

La prudencia es la tónica del equilibrio humano. Y no se trata de la prudencia "a lo humano", sino de la reina de las virtudes morales. La prudencia es la báscula de nuestras fuerzas y tan necesaria como ellas. Si no medimos las fuerzas y el peso de la carga corremos riesgo de reventar al "borrico". La prudencia sirve, además, para justificar las cosas frente a nosotros mismos y frente a los demás. Hay que tener muy en cuenta que muchas de las cosas que se nos dicen en los métodos de oración no son de necesidad sino accidentales, y, por lo tanto, hemos de usar de ellas "tanto cuanto", usando términos ignacianos. Si ves que te aprovechan, ¡de enhorabuena!, si no, déjalas tranquilamente: "escoge (repite reiteradamente el B. Orozco) la que más te ayudare y se aco-

6. VO, II, 16,210.

7. VO, II, 9,132.

8. MAS, 21,415.

9. Op. Lat. IV, p. 12, col. 2.

mode a tu gusto". Y las mismas cosas que te ayudan cambian de aspecto si estás en compañía de otros haciendo oración, porque has de moderarte y acomodarte a la comunidad, no siguiendo singularidad, y sin molestar a nadie. Si te es ayuda orar postrado completamente en el suelo a imitación de Jesús en el huerto de los Olivos, o darte golpes de pecho, aguántate y no lo hagas no sea que todos tengan que estar aguantándote a ti.

El Beato da una lección de prudencia o de discreción prudente. "Es la sal que debe condimentar todas nuestras acciones". Y es tan importante que de su falta proviene frecuentemente la imperseverancia llegando al extremo contrario como "el perro escarmentado".

No estarán de más unas palabras sobre la oración en general, el camino que va a través de toda la etapa ascética y desemboca en la mística o etapa contemplativa. Lo creo necesario para facilitar la comprensión de la terminología del escritor agustino.

En muchísimas ocasiones habla de ella, principalmente en el "Vergel de Oración". La encontramos junto a la lección y meditación formando las tres puertas que se han de pasar antes de llegar a la contemplación. Esta misma división está en la Scala Paradisi.

El Beato se ha aprovechado de esta división, pero la ha dado en sentido importante. Hemos de confesar que habla rarísimas veces de la meditación, como nos habla pocas veces de la lección. Y es que, con relación a la oración, tanto la lección como la mediación se hallan en un mismo plano. El B. Orozco distingue muy bien entre meditación y oración mental. La meditación no es oración, es un discurso o discurrir de la mente, nada más. Nada quita que la meditación sea un modo estupendo para llegar a orar bien, pero es método, camino, como lo es también la lectura espiritual, como lo puede ser la lección de Teología, y nadie dice que la lectura espiritual es oración. La meditación no entra, por lo tanto, en el esquema inicial de la oración. La meditación es un medio excelente, eso sí, para llevarnos rápidamente a una profunda vida de oración. Es necesaria, nos dice el Beato, para entrar en la contemplación.

La oración tiene varias fases: vocal, vocal-mental (mixta), mental. La vocal es la que se tiene pronunciando con los labios sin atención alguna a cosa espiritual; claro que en ésta se requiere la atención inicial y no distraerse voluntariamente. La vocal-mental en la lengua tiene la palabra y en el corazón la siente y contempla. Mentalmente ora el que no discurre por orden de palabras sino en algún misterio ocupado detiene su deseo y afición en Cristo¹⁰.

10. VO, II, 15,200-201.

La altura a que llega este tercer grado de oración es rayana en la contemplación, aunque haya el gran vacío de lo activo a lo pasivo. Ésta es la oración afervorada de que nos habla en el “Monte de contemplación” y uno de los puntos más bellamente trazados por nuestro autor. Las dos cualidades de esta oración son: amor y deseos. El alma no discurre, no medita. Es un simple presentarse ante Dios con actitud de paloma que no sabe otra cosa sino gemir por ver a quien tanto ama y desea ¹¹. Es un mirar nuestra alma a Dios y Dios mirarla a ella ¹². Esto es lo que dice el salmista (Sal 37): “Todo mi deseo está delante de Vos y mi gemido Vos lo entendéis”. La oración mental se puede usar más que la vocal, siquiera como un gemido interior..., la paloma no tiene otro cantar sino gemir ¹³. A esto suele llamar el Beato: “Deseo de inflamado amor”.

Digamos unas breves palabras sobre el método de oración. ¿Podemos hablar de método de oración? Si por método de oración entendemos “método de meditación” estamos seguros que el beato Orozco no tiene. Si entendemos, por el contrario, el método de hacer las diversas clases de oración, podríamos sintetizar un método amplio y, a su vez, sencillo. Amplio porque al correr de sus ideas y experiencias va indicando con innumerables consejos lo que ayuda o estorba. Y digo sencillo porque deja libertad de espíritu para escoger lo que a cada uno le parezca provechoso. No es ni un discípulo de la escuela flamenca que presenta toda una colección de métodos, algunos verdaderamente complicadísimos, ni es tan restringido ni aferrado como san Ignacio para esperar el fruto del orden implacable de actos predispositivos.

Si alguno quiere dar a conocer lo que “sería” el método de oración del beato Orozco, corre el riesgo de escoger uno complicadísimo fuera de la intención del autor que escribía para gente de buena voluntad y sencilla que en muchos casos se lo pedían. Sólo se salvaría de esta dificultad si al fin se añadiese: “Cada uno escoja lo que creyere conveniente que le ayude”.

El Memorial de Amor Santo es la única obra en que se encuentran métodos para adquirir la presencia amorosa de Dios al estilo de otros autores, aunque bien podemos decir que toda esta obra es un método practícísimo, sin dejar las características de amplitud y sencillez.

11. SUMA VO, doc. III, 281

12. *Escala de Perfección*, Oper. Hisp., Grado Segundo, p. 433.

13. *Liber de Suavitate Dei*, Op. Lat. IV, 17, p. 223, col. 2.

PARTE SEGUNDA:
LA CONTEMPLACIÓN

I. INTRODUCCIÓN

No pensemos que el término “contemplación” es empleado por el Beato siempre en el mismo sentido. Para él significa, unas veces, consideración; otras, presencia amorosa de Dios; meditación, o discursiva o imaginativa, que no se puede apreciar bien en los términos generales en que habla. Finalmente lo emplea en el auténtico sentido católico de contemplación u oración mística. Las dificultades, ya se supone, no son pequeñas.

Sólo en el “Monte de Contemplación” se ha propuesto el Beato hacer un tratado completo de esta materia. Sin embargo en otros muchos lugares nos habla de la contemplación casi siempre repitiendo la misma doctrina.

Para hacer un estudio de la contemplación en el beato Alfonso de Orozco, lo primero de todo, se han de buscar los grados de contemplación. En este trabajo es lo que concretamente me propongo. De la preparación a la contemplación y puntos anejos sólo diré unas palabras.

Como purificación que se requiere señala cuatro *Jornadas* basándose en el sagrado texto “Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens in manibus et mundo corde qui non accepit in vano animam suam nec juravit in dolo proximo suo”. Son, pues,

1ª La inocencia de manos: purificación de las obras externas;

2ª Pureza de corazón: purificación interna de la voluntad, memoria y entendimiento;

3ª No ser ociosos: abnegación total del “yo” negándose a todo el mundo con una diligente servidumbre a Dios;

4ª Amor del prójimo: es la mejor muestra de que nos hemos negado a nosotros mismo y amamos a Dios.

Todas estas cuatro *Jornadas* constituyen la purificación práctica que corresponde a la vida activa.

El alma, además, debe ejercitarse por un tiempo más o menos largo, en la “lección”, meditación continua y oración afervorada antes de entrar en la contemplación. Éstas son las tres puertas que en orden sucesivo dan acceso a la meta mística.

De la oración afervorada o mental a la contemplación no hay más que un paso. No está bien claro en el Beato si la oración afervorada se distingue algo

de la mental; la primera parece más tener características de “oración afectiva”, y la segunda de “recogimiento adquirido”.

II. MODOS O MANERAS DE CONTEMPLACIÓN

Son varios los lugares donde el beato Orozco enumera diversas maneras de contemplación.

1. *En la Declaración del Pater Noster*, soliloquio 8º, petición 7ª: “Verdad es, hermano Orosio, que muchas personas muy espirituales no sienten estos excesos y arrobamientos, contemplando estos misterios, así como Adán cuando puso nombre a las criaturas, contemplaba, salvo que allí usaba de los sentidos, porque hay *tres maneras* de contemplación diversas, según veréis en el “Monte de Contemplación” luego con el favor de Dios”. Esta división parece que es según el grado de pérdida de los sentidos. Pero luego no enumera más que dos: contemplación usando los sentidos y éxtasis o arrobamiento con pérdida de sentidos.

Después en el “Monte de Contemplación” para nada nos habla de tres maneras de contemplación sino de cuatro grados. Tengamos en cuenta que la segunda de estas maneras aunque sea con uso de los sentidos no deja de ser infusa atendiendo a la semejanza que pone con Adán. El tercer grado explicado en líneas anteriores del párrafo citado, es de oración infusa, con unión de potencias y sentidos. La primera queda sin explicar...

2) *En el “Memorial de Amor Santo”,* cap. IX, nos habla, comentando un texto de san Dionisio, de *dos maneras*: a) (escala común) contemplación de Dios pasando de las criaturas a Él. b) (escala más sutil) negación de las criaturas, esto es, dejando todo lo criado... contemplar a Dios en sí mismo.

La primera es de oración infusa, pues dice que se halla “en lo alto de la contemplación”, aunque comenzó por la contemplación de las criaturas (recordemos el éxtasis de san Agustín y santa Mónica); la segunda manera, no cabe duda, que es el éxtasis o rapto con las cualidades que ya dijimos.

3. *En el “Memorial de amor Santo”,* cap. XXIII, expone *tres maneras* de contemplación.

a) El alma siente una ligereza y anchura de corazón en todas las obras de Dios y vida activa... bien parece ser –añade más abajo– obra de la mano de Dios esta dilatación y no obra nuestra; y queriendo declarar que este acto de vida contemplativa andaba junto a la activa, dijo que corría por el camino de los mandamientos de Dios. b) ...Es una subida del alma a consideración de cosas grandes de Dios y de sus criaturas. Aquí el alma bien se ve a sí, porque no sube entonces de sí misma, aunque bien conoce ser elevada por manera divina y ser ilustrada de rayos suavísimos de aquella luz soberana, dando que

siempre se está en uso de los sentidos que antes tenía. En este homenaje estaba el profeta David cuando decía: “Yo afirmé en mi exceso que todo hombre es mentiroso” (Sal 115). Llamó exceso a la subida en tan alto vuelo, porque como el águila mira al sol en su rueda, su alma contemplaba aquella Verdad suma, que es Dios; y volviendo los ojos a las criaturas, ofreciósele la mejor de ellas que es el hombre, el cual entendió ser como cosa fingida en respecto a su criador... Salomón conforme a este secreto dice: “Vi todas las cosas que son debajo del sol y todo es vanidad y aflicción de espíritu (Eccl. 3). c) (Es más perfecta forma de contemplación) Rapto o arrobamiento de sentidos. En esta manera se puede ver la esencia divina.

La división que el beato Orozco hace aquí es más sutil, sin duda alguna. La primera forma es muy semejante a la devoción tal como la definió santo Tomás y como la trata largamente el mismo Orozco. Los dos son una prontitud y agilidad en las cosas de Dios. Las dos son dadas de la mano de Dios, infusas, de ningún modo las podemos adquirir por nuestras fuerzas. Pero parece imposible que quien en capítulos anteriores nos habló tanto de la devoción sin decirnos nada de su calidad de contemplación nos venga a decir ahora que la devoción entra en esta primera forma de contemplación. El contemplativo queda en el uso de los sentidos y puede actuar en la vida activa. En la segunda forma, que es infusa, el entendimiento queda cautivo y es ilustrado de modo excelente por Dios; sin embargo los sentidos aún no quedan cautivos. La tercera forma o rapto es igual que en las divisiones anteriores. Ni la segunda ni la tercera se pueden conjugar con la vida activa.

4) En el *"Memorial de Amor Santo"*, cap. XXVII, enumera dos: a) ...es una dulzura de Dios a donde el alma levantándose sobre sí misma, se goza conociendo las cosas temporales ser insuficientes y de ninguna estima. b)... es un arrobamiento por el cual sale de sus sentidos, solamente gusta a Dios en sí mismo, sin discurrir por cosa criada, transformándose el alma por amor en aquel fuego de caridad infinita, nuestro Dios.

Ambas, como se ve, son oración infusa; el alma es levantada sobre sí misma más de lo que por sí sola puede, pero la primera es grado inferior. Parece indicar, y resulta evidente por los anteriores textos citados, que en este primer grado contemplativo se sigue en el uso de sus sentidos y que se sube por las criaturas dándose el mismo efecto de conocimiento de la vacuidad de la criatura como en la de los tres anteriores.

He dejado de transcribir los cuatro modos de contemplación que cita de san Bernardo en la *"Historia de la reina de Sabá"*. No hace más que citar y son unos grados bien ajenos al modo de expresarse en sus escritos, además de contener una profunda confusión entre contemplación y simple consideración.

Ahora se plantea la cuestión: ¿Qué división aceptamos como típica y completa? Por el orden en que hemos citado los textos nos dice el Beato, son: primero, tres; segundo, dos; tercero, tres; cuarto, dos. Aquí vale decir aquello de que donde hay dos, hay uno. Quiero decir que prevalece una división mayor contra la menor, pues cuando habla de esta última puede ser sencillamente por simplificar o porque en aquel momento no tenía interés en dar la división completa. Nos quedan dos de dos y dos de tres. Pero en uno de los primeros, como ya dije, no hace sino acomodarse a la división de san Dionisio, por lo que no tiene valor en lo referente al número de maneras o formas. Evidentemente prevalece la división de tres maneras o formas sobre la de dos.

Sin temor podemos afirmar que, según la doctrina del beato Orozco, hay tres maneras o formas de contemplación.

La más completa de todas estas divisiones es la que hemos citado en tercer lugar, pues en la séptima petición del Pater Noster no explica más que dos y una de ésta muy lacónicamente.

El resultado coordinativo de todas estas formas de contemplación, sin hacer mucho equilibrio, resulta así:

1ª anchura de corazón (la primera manera de la séptima petición probablemente entraría en este lugar, pero ya indicamos que el beato no la explica).

2ª Subida del alma a consideración de cosas grandes.... (Sería una unión con Dios (iluminación) pero quedando los sentidos en su uso. La segunda de la séptima petición del Pater Noster entra aquí. Por los efectos también corresponde a éste la primera de las citadas en el cap. XXVII del "Memorial de amor Santo", y probablemente la primera de las del cap. IX del mismo libro).

3ª Enajenación total de sentidos o raptó. En esta forma concuerdan todas las restantes.

Otra cosa que de señalarse en la división completa y que hay que tener muy en cuenta, es que la primera forma puede tenerse juntamente con la vida activa. Las otras dos, no.

III. GRADOS DE CONTEMPLACIÓN

Aunque después relacionemos las formas de contemplación con los grados no queda más remedio que tratarlos por separado. Pues además de separarlos el beato Orozco, por no ser lo mismo, de esta suerte encontraremos resueltas varias dificultades gravosas sobre el sentido en que trata la contemplación en estos grados y si es verdadera contemplación mística o no.

En las formas de contemplación atiende paralelamente a la enajenación o arrobamiento, o permanencia en "su ser" de las facultades y sentidos atendiendo conjuntamente su actitud con relación a la vida activa.

Los cuatro grados de contemplación que por varios capítulos trata y expone en el “Monte de Contemplación”, son considerados bajo un aspecto muy diverso. Aquí no se fija para nada –en la división de los grados– en la actitud de facultades y sentidos ante la sacudida de la presencia de Dios. El primer grado es *contemplar a Dios en sí mismo* (en el hombre) que consiste principalmente en dos cosas: reconocerse hechura de Dios y llorar todas las propias miserias como herencia que son del pecado. El orden a seguir es considerar la armonía de los sentidos y de todo el cuerpo y posteriormente la belleza del alma, memoria, entendimiento y voluntad ¹⁴.

El segundo es *contemplar a Dios en las criaturas*. Toda la creación no es sino un pregonero y un espejo de las grandezas de Dios, de sus infinitas perfecciones. Y somos tan romos para llegar a Dios que necesitamos al principio de estas mañanas para lograrlo, como el pequeño de cuerpo se vale de una escalera para subir a una tapia ¹⁵.

El tercer grado es la *contemplación de Dios en la pasión de su Unigénito*: se ha de considerar quién padece, cuánto padeció. Para este grado se necesita “especial vocación de Dios”. Los frutos que recibimos aquí por mano de Dios son excelentes, pues unas veces da al alma contempladora de la pasión suya, humildad, declarándole sus defectos; otras, fortaleza, asegurándole la conciencia con una confianza y paz que todos los sentidos excede. Otras, una compasión tan tierna que parece hallarse presente en aquellos misterios que contempla ¹⁶.

Y el cuarto grado es la *contemplación de Dios en sí mismo* (en su esencia): las consideraciones versan sobre la Trinidad, su Unidad, sus tres Personas, sus infinitas perfecciones, etc. De contemplar el alma a su Creador tan grande y de tan excelente majestad le nace una admiración que es lo excelente de la contemplación a donde parece que *se agota el espíritu y sentimiento del mundo y sensualidad*, según leemos en figura de aquella Reina de Sabá, cuando presentada delante del Rey Salomón y vista el orden de la casa real y manjares de su mesa y sabiduría de Salomón, quedó *como desmayada y como sin espíritu*. Nace también una *alegría* al alma cuando contempla la unidad de su Dios y ve cuán suave es de vivir siendo uno, cuánta diligencia se requiere para su servicio pues está presente por esencia en todo lugar... Finalmente, de la contemplación de nuestro Dios y sus perfecciones infinitas resulta *un tan grande deleite* en el alma que no hay en esta vida cosa que semejante sea, porque no sólo el entendimiento así como en último fin descansa y se aquieta contemplando

14. MC, 8,530-533.

15. MC, 9,540.

16. MC, 10, 570.

aquella suma verdad, más aún, *la voluntad* reposa con admirable dulzura en su propio objeto que es aquella bondad infinita¹⁷.

Cualquiera que lea estos cuatro grados de contemplación se dará cuenta de que el término “contemplación” no está empleado siempre en el mismo sentido de contemplación mística. Él llama ya contemplación a la “consideración” que especifica cada uno de los grados. La división se acomoda a la materia con que comenzamos nuestra reflexión antes de la propia contemplación. Según estos cuatro grados la contemplación va siempre precedida de meditación (consideración) y el sujeto o tema de esta meditación es el que especifica la posterior contemplación. Así se distinguen los grados según sea la consideración sobre la perfección del hombre, su alma y su cuerpo; sobre la perfección de las demás criaturas; sobre la pasión de Cristo o sobre el misterio de la Trinidad. Éste es, sin duda, el punto de partida de las grandes dificultades sobre si la contemplación puede ser adquirida. Ante textos clarísimos en los que afirma la incapacidad del hombre, se encuentran otros oscuros de no fácil interpretación. El beato Orozco admite una verdadera contemplación “adquirida” pero extiende este término a lo que propiamente no lo es, a lo más una oración de simplicidad, de recogimiento activo. La simple consideración de las perfecciones de las criaturas, de la pasión de Cristo y del misterio de la Santísima Trinidad no es contemplación. Él dice que sí, como también la continua presencia de Dios que guardaba durante el día. Muchos textos que nos hablan como poder “adquirir” la verdadera contemplación, tal como la entendemos hoy, se explican en cuanto que en nuestra mano está el ponernos a considerar estos misterios y verdades, a meditarlos profundamente, pero es a Dios a quien le toca llevarnos a la contemplación.

El beato Orozco nos resulta –a pesar de todos sus valores– bastante oscuro en este punto y muy parco en el decir. Le falta la precisión de santa Teresa de Jesús que marca muy nítidamente el límite de la ascética y la mística y la precisión en el uso de la palabra “contemplación”. No por esto deja de ser delicioso el correr de su pluma cuando, por ejemplo, nos compara, en los últimos capítulos, la contemplación con el desmayo de las reinas Ester y Saba. Párrafos delicadísimos y de arrastradora fascinación.

Aunque las formas o maneras de contemplación están consideradas bajo un punto de vista algo diverso de los grados, no cabe duda que se corresponden. A primera vista salta la semejanza entre el cuarto grado y la última forma de contemplación de cada uno de los cuatro textos aducidos, esto es, el arrobamiento, raptó o éxtasis.

17. MC, 11-12.

En el cap. IX del “Memorial de Amor Santo” la primera manera, la “común”, que así la llama él, es pasar por las criaturas a Dios, que encontramos en el segundo grado del “Monte de Contemplación”. Ahora bien, a esta segunda manera del cap. IX hay que unir la segunda del cap. XXIII y primera del XXVII, pues nos habla del levantamiento del alma al conocimiento excelente de grandeza de Dios y sus criaturas, que es lo que perfectamente se realiza en el segundo grado, e igualmente los afectos de su conocimiento grande de la vanidad de las criaturas. A estas maneras de contemplación se puede unir la segunda de las que enumera en el 7ª petición de la “Explicación del Pater Noster”, aunque solamente nos advierte de lo del “uso de los sentidos” a pesar de estar en contemplación, cosa que clarísimamente se da en la segunda forma del cap. XXIII del “Memorial de amor Santo”.

Queda por aclarar lo referente al primero y tercer grado.

Apenas se ve la razón de por qué en el primer grado puso al hombre y en el segundo a las criaturas. La razón que da se ve un poco menguada, pues de seguir un orden de excelencia –que hubiese parecido más lógico– hubiese cambiado los puestos. Dice en el cap. XXIII del “Memorial”: “...llamo exceso a la subida en tan alto vuelo, porque como el águila mira al sol en su rueda, su alma contempla aquella verdad suma, que es Dios; y volviendo los ojos a las criaturas ofreciéndosele *la mejor de ellas, que es el hombre*, el cual entendió ser como cosa fingida en respecto de su Criador...”. Este mismo párrafo nos da pie para ver cómo en esta manera de contemplación mezcla al hombre y a las criaturas. Se podrán unir, pues, los dos grados primeros, en este sentido. Ciertamente parecen dos aspectos de un mismo grado, según se eleve a Dios desde la consideración de sí mismo, criatura de Dios, o desde la consideración de las demás criaturas. Esta es la única diferencia, a mi modo de ver, que no es tan transcendental. Señalar otros aspectos no es posible, pues Orozco es bastante reservado en aportar nuevos detalles que pudieran dar pie para catalogarlos. Si se quiere, podrían ser las diversas planificaciones dentro de una misma manera de contemplación. Y esto se ve posible.

En el cap. X del “Monte de Contemplación” ha explicado de los tres primeros grados: “...la esposa para hablar a questo Rey de gloria dice que se levantó y anduvo por las plazas y barrios y preguntando a los veladores de la ciudad por su amado, pasó un poquito adelante y luego halló a su Esposo (Cant. III)... Las plazas y barrios significan las potencias del alma y santidad del cuerpo. Plaza bien ancha y espaciosa es el entendimiento, pues que es hábil para contemplar a su Criador. La memoria y voluntad plazas son por donde el alma gusta a Dios por amor infatigable. De aquí pasa adelante rodeando los barrios, esto es, los cinco sentidos para que por todos los medios posibles halle al Señor del mundo. Veis aquí el *primer grado de contemplación*

que dijimos (a Dios en nosotros). Luego dice que preguntó a los veladores de la ciudad que le dijiesen de su amado Esposo algunas nuevas, para dar a entender que el *segundo grado de contemplación* ha de ser buscar al Criador en sus criaturas, las cuales son como veladores que luego desde la puerta y homenaje de la ciudad se presentan a los sentidos y la respuesta que es lo que dice el santo David: El Señor nos hizo, que nosotros no nos hicimos (Sal 20). Como si dijiesen: No os detengáis con nosotros como gente engañada y ciega de pasión, que nosotras criaturas somos... Síguese luego en la autoridad: como pasase un poquito adelante hallé luego al que ama mi alma. Veis aquí, alma, el *tercer grado de contemplación* (Pasión de Cristo)". ¿Dentro de qué manera de contemplación está este tercer grado? Sin tener más luz es difícil afirmarlo, aunque el beato separa bien este grado del cuarto en que cesan las operaciones que, al menos en alguna medida, tenía el entendimiento antes ¹⁸.

IV. CINCO GRADOS EN LA CONTEMPLACIÓN

Cuando Alfonso de Orozco nos ha hablado de los arrobamientos, concluye: de donde son cinco grados *en* la contemplación además de otros muchos. Hay muchos, pero él se detiene especialmente en cinco. De éstos nos ocuparemos ahora.

1º *Hacerse el alma un espíritu con Dios*, del cual dijo san Juan: Quien está en caridad mora en Dios y Dios en él. A estos les conviene decir aquello de los Cánticos: Mi amado Jesucristo a mí y yo a él ¹⁹.

2º *Inseparabilidad*, de suerte que ni tribulaciones, ni persecuciones, ni enfermedades, ni muerte pueden apartar el alma de la contemplación y amor de su Dios. Tal era san Pablo cuando decía: Bien sé que ni la muerte, ni la vida, ni la adversidad etc. me pueden apartar de la caridad de Cristo ²⁰.

3º *Herida de amor divino*. Es cuando el alma sale de la contemplación herida de amor divino, como acaeció a la Esposa cuando dijo: Del amor de mi Dios soy llagada. Esta herida de vida y no de muerte porque con ella mueren nuestras pasiones, mas sabe mal el mundo, nos cae en gran desgracia nuestra sensualidad y nos es desabrida ²¹.

4º *Enfermedad de amor*. Este grado es cuando el alma del todo queda enferma, a donde dos remedios pide porque no hay otros en esta vida. Cercadme de flores y también de manzanas que estoy enferma del amor de mi Dios. El mayor tormento que el enfermo puede tener es gran sed; y así el alma dice

18. Declaración del Pater Noster, 7ª Petición, 404.

19. MC, 12,595.

20. MC, 12,595-596.

21. MC, 12,595-596.

con David estando de esta enfermedad santa enferma: “gran sed tengo de beber de aquella fuente de agua viva, que es mi Dios; ¡Oh, cuándo vendré o cuando me presentaré por visión beatífica delante de mi Criador! (Sal 11). Gemido de enfermo era aquel de san Pablo: “¡Oh mísero hombre! ¿Quién me librá de este cuerpo mortal?” (Rom 7,24). Y en Flp 1,23 decía: Deseo ser desatado y descansar con Jesucristo”²².

5º *Muerte de amor*. Es cuando del todo es enajenada de sí misma a causa del gran amor de su amado Jesucristo, a donde luego con san Pablo dice: Vivo yo, mas no yo, vive en mí mi salvador Jesucristo (Gal 2,20). Esta es una muerte santa muy suave, a quien precedieron la herida y enfermedad que dijimos; nace de una palabra, que dice Jeremías, que el Señor “habla al corazón abrasadora como fuego”; de manera que las fuerzas corporales en ninguna manera lo pueden llevar²³.

Es marcada la diferencia entre estos cinco grados y los cuatro grados de contemplación y las tres formas. En estos cinco grados “que se dan *en* la contemplación” –lo que no es decir que sean grados de contemplación– se consideran los efectos místicos, mientras que en las formas era la actitud de las potencias o sentidos en cuanto al éxtasis o no éxtasis y su actitud con relación a la vida activa, y en los grados de contemplación se tiene en cuenta la meditación o discurso en que el alma trabaja hasta ser elevada por Dios a la contemplación.

¿Dónde se verifican todos y cada uno de estos grados? ¿En qué etapa de la contemplación? El beato Orozco no lo aclara, como tampoco nos habla de esos otros muchos grados –además de estos cinco– que afirma se dan en la contemplación. Ciertamente parece claro que la muerte de amor se daría en el cuarto grado y tercera manera de contemplación, pues es donde él afirma que se da el arrobamiento o enajenación de sentidos y donde se puede llegar a ver la esencia de Dios.

V. EL B. OROZCO Y SANTA TERESA DE JESÚS

Hemos visto que los cuatro grados de contemplación de que habla el B. Alfonso de Orozco comienzan en una verdadera meditación o consideración discursiva. Esto nada impide para que todos ellos sean contemplación infusa. Nada más claro que las continuas afirmaciones de santa Teresa declarando que del recogimiento sobrenatural en adelante son grados de oración infusa. Y sin embargo atendamos a lo que dice al hablar de la quietud: “no se ha de

22. MC 12,596. Cfr. Libro de la Vida, 18,9.

23. MC 12,596-597.

dejar del todo la oración mental ni algunas palabras, aun vocales”²⁴. Y hablando del “levantamiento de espíritu” (unión): “esta agua del cielo viene muchas veces cuando más descuidado está el hortelano. Verdad es que a los principios casi siempre es después de larga oración mental; que de un grado en otro viene el Señor a tomar esta avecita y ponerla en el nido para que descansa”²⁵. Aún quiero transcribir algunas frases más de la santa. Ha dicho cómo el alma que ha sido elevada a contemplación suele ser cada vez menos hábil para meditar y querrían emplear sólo la voluntad para tornarle a buscar. Y añade: “...Y también me parece que como la voluntad esté también encendida no quiera esta potencia generosa aprovecharse de estotra si pudiese; y no hace mal, *mas será imposible*, en especial hasta que llegue a estas postreras moradas, y perderá tiempo porque *muchas veces ha menester ser ayudada del entendimiento* para encender la voluntad”... porque aunque la voluntad no esté muerta, está mortecino el fuego que la suele hacer quemar y es menester quien la sople para échar calor de sí. ¿Sería bueno que se estuviese el alma con esta sequedad esperando fuego del cielo que queme este sacrificio que está haciendo de sí a Dios, como hizo nuestro Padre Elías? No por cierto, ni es bien esperar milagros... quiere su Majestad... que nos ayudemos en todo lo que pudiéramos. Y tengo para mí que hasta que muramos, por subida oración que haya, es menester esto. Verdad es que a quien mete el Señor en la séptima morada es muy pocas veces, o casi nunca, las que ha menester hacer esta diligencia... Así que cuando no haya encendido el fuego que queda dicho en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos; que esto quiere su Majestad como lo hacía la Esposa en los Cantares, y que preguntemos a las criaturas quién las hizo, como dice san Agustín... y no nos quedemos bobos por esperar lo que una vez se nos dio”²⁶. La cita ha sido larga pero creo que provechosa por la luz que arroja para entender mejor la doctrina del beato Orozco. Hasta trae la misma cita del Cantar de los Cantares.

Por eso no encuentro dificultad en admitir que los cuatro grados de contemplación de Orozco sean de contemplación infusa. Hace falta interpretarle y saber condescender con su no total claridad.

Santa Teresa admite que se dé sin perfección cuando más descuidado se está. Y esto mismo admite el beato Orozco²⁷. La contemplación es un don de Dios que quiere premiar superabundantemente nuestros esfuerzos y deseos de buscarle²⁸.

Voy a detenerme brevemente en distintos puntos de la contemplación.

24. *Libro de la Vida*, 15,9.

25. *Libro de la Vida*, 18,9; *Moradas Sextas*, 7,7.

26. *Moradas Sextas*, 7,7; *Libro de la Vida*, 18,9; *Camino de Perfección*, 25 y 30.

27. *Libro de la Vida*, 18,9; MAS, 23,443-444.

28. *Declaración del Pater Noster*, 7ª Petición, 403; VO, II, 7,106; *Libro de la Vida*, 18,9.

ORACIÓN AFERVORADA

Aunque no es contemplación me detengo en ella porque es la que para el Beato marca el paso de la vida activa a la contemplativa. La oración afervorada es “oración mental”. La oración aquí se simplifica hasta un deseo sencillo, pero fervoroso, ferviente. La oración es un deseo, un acto simplicísimo en que el alma, sin palabras, gime con un gemido interior, plácido y profundo, robusto y agudo, un deseo presentado ante Dios, un vehemente ímpetu amoroso, fortísimo, de hacerse un espíritu con Dios, de poseerlo, pero con un cierto acento de soledad.

Este grado, que participa de afectividad y simplicidad, es el “recogimiento activo” u “oración de simplicidad” de que habla santa Teresa en la Vida cap. XI-XIII. Otros la llaman oración de simple mirada –“es un mirar a Dios y Dios mirarla a ella”, ha dicho el beato Orozco–, de simple presencia de Dios, de simple donación a Dios, o de simple visión de fe ²⁹.

LIGEREZA Y ANCHURA DE CORAZÓN

Santa Teresa habla del ensachamiento de corazón en las Moradas cuartas, II, 5-6 y III, 9. Lo cataloga en la quietud y bien sabemos que en esta oración el alma “no osa bullirse”. Se distingue, precisamente, por su afán de inactividad exterior para que el gusto que comienza a sentir por la presencia de Dios no se le escape de las manos ³⁰. Según esto no podemos decir que la anchura de corazón del Beato sea oración de quietud.

Son tres etapas de unión las que la santa abulense señala en la Vida dentro del tercer grado de oración que se extiende por los cap. 16 y 17. Más bien dos de ellos son un medio entre la oración de quietud y la de unión (sueño de las potencias ³¹–. Y la más cercana a la quietud es compatible con la vida activa: “...Y en nuestra quietud está sola la voluntad, y está por otra parte el entendimiento y memoria tan libres que pueden tratar de negocios y entender en obras de caridad... En esta oración puede también ser Marta; así que está obrando casi juntamente en vida activa y contemplativa” ³². Este grado de unión creo que es idéntico a una gracia especial que da Dios en la quietud: “cuando es grande en tiempo e intensidad... acaece andar un día o dos que nos vamos con esta satisfacción y no nos entendemos..., les falta lo mejor, que es la voluntad, que a mi parecer está unida con Dios y deja las otras potencias libres

29. Cfr. TANQUERAY, "Compendio de Teología Ascética y Mística", 6ª Ed., 1930, III, 1, 869.

30. Cfr. *Libro de la Vida*, 14,2-3 y 5.

31. *Libro de la Vida*, 116 y 17.

32. *Libro de la Vida*, 17,4.

para que atiendan en cosas de su servicio... Es gran merced ésta a quien el Señor la hace porque vida activa y contemplación es junta..., la voluntad estése en su obra sin saber cómo obra y en su contemplación; las otras dos potencias sirven en la de Marta; así que ella y María andan juntas”³³. Grande es la semejanza de los dos autores y muy bien pudieran parecer los mismos grados. Al P. Fariña³⁴ le ha parecido que es el recogimiento activo. Personalmente yo no encuentro identificación entre la ligereza y anchura de coazón y el recogimiento activo que explica santa Teresa en los cap. XI-XIII de su Vida y en Camino de Perfección cap. 28,29. Es muy semejante a la devoción tal como la definió santo Tomás y como la trata largamente Orozco en el memorial de Amor Santo. Las dos son una prontitud y agilidad en las cosas de Dios. Las dos nos son dadas de la mano de Dios, infusas, de ningún modo las podemos adquirir por nuestras fuerzas. Sin embargo parecería raro que quien en capítulos anteriores explicó por extenso la devoción, nos diga ahora que la devoción es contemplación. No olvidemos, no obstante, que el término contemplación no siempre tiene para él el significado de contemplación propiamente dicha.

CONTEMPLACIÓN DE DIOS EN EL HOMBRE Y EN LAS CRIATURAS

Ya he dicho por qué razón uno estos dos grados y añadido la segunda manera de contemplación. Lo he explicado más arriba. En estos grados el alma es elevada al conocimiento de cosas grandes y excelentes de Dios y sus criaturas. El efecto principal que causan en el alma es el despegue de las criaturas, pues conoce la vanidad de ellas. Aquí se dan las “ilustraciones divinas” por aquella luz soberana de rayos suavísimos. Claramente dice que es infusa. No se da juntamente con la vida activa. Parecidos fenómenos a estas “ilustraciones” explica santa Teresa en la 6ª Morada, cap. 2 y 3. El alma saca este efecto de despegue de las criaturas principalmente en la 4ª Morada, cap. 3,9; pero lo repite en tantos otros pasajes, como también el beato Orozco, que no es causa suficiente para encontrar semejanza entre ambos autores.

CONTEMPLACIÓN DE DIOS EN LA PASIÓN DE CRISTO³⁵

Ya he dicho que me es imposible determinar este grado dentro de las formas de contemplación. Que es contemplación infusa no hay duda, tanto que “se requiere la vocación especial de Dios” a aquellos que con todas sus fuerzas trabajan por llegar al rostro de Jacob, Cristo.

33. *Libro de la Vida*, 17,4.

34. “Doctrina de Oración del beato Alfonso de Orozco”, Logroño, 1927, p. 137.

35. MC 10,556 y ss.

Sólo quiero señalar uno de los efectos que el Beato dice que da Dios al alma a sentir: “la firma del perdón de sus pecados”³⁶ que tiene mucho parecido a la “seguración de salvación y de tornar a caer” que dice santa Teresa en la 7ª Morada, cap. 3,9 y en otros varios pasajes.

RAPTO, ARROBAMIENTO, ÉXTASIS³⁷

Son tres palabras empleadas con el mismo significado. Y los textos son tan clarísimos que no necesitan explicación ni comentario. A los textos ya citados añadiré otro bellísimo que contiene una idea muy completa del raptó o enajenación de los sentidos... “Es como el sueño que envió Dios a Adán para declararle más excelentes misterios. Es una admiración que sacó de sentido a la Reina de Sabá en presencia de la majestad del verdadero Salomón, el pacífico Cristo, y también es maná que solamente sabe suave a quien lo recibe; y además es la buena noche que David llama luz “in deliciis meis” porque allí no sólo cesan los sentidos sino el discurso del entendimiento y conceptos de las criaturas, que antes tenía, y como en la nube santa en la cual penetró Moisés para hablar con Dios, el entendimiento humano se oscurece obrando Dios en el alma aquella paz que excede todas las fuerzas naturales”³⁸. “...Es un arrobamiento en el que el alma sale de sus sentidos, solamente buscando a Dios, en Sí mismo, sin discurso por cosa criada, con transformación del alma por amor en el fuego de caridad infinita, nuestro Dios”³⁹.

Este grado es equivalente a los raptos en santa Teresa de que nos habla en su cuarto grado de oración⁴⁰ y en la 6ª Morada⁴¹, aunque en el cap. 20,3 y 7 de su Vida habla casi exactamente como el beato Orozco en su segunda manera de contemplación.

El Beato no habla de raptó doloroso. Las causas principales de la contemplación enumeradas por san Francisco de Sales⁴², setenta años después, las dice el beato Orozco, esto es, admiración y amor. Para el Beato siempre se pierde el sentido; santa Teresa dice que unas veces sí y otras no⁴³.

Que el raptó según el Beato, se dan grados, parece claro porque⁴⁴ “el alma –nos dice– tan alta puede subir que vea a Dios en su esencia”, “puede” luego no siempre sube a esta altura, que es la máxima cúspide. Para no enten-

36. MC, 10, 569-570.

37. Declaración del Pater Noster, 7ª Petición, 403-404; MC 11 y 12.

38. Declaración del Pater Noster, 7ª Petición, 403-404; MC 11 y 12.

39. MAS, 27, 487-488.

40. *Libro de la Vida*, 20 y 21.

41. Moradas Sextas, 2,2.

42. “Amor Dei”, 7, c. 4-6.

43. Cfr. *Libro de la Vida*, 20,18.

44. MC, 12, 594-595.

der más esta “visión” de la esencia de Dios oigamos al beato Alfonso: “Verdad es que un alma viviendo en carne mortal puede ver la esencia divina *como de paso*, estando tan robada en Dios que no use de los sentidos: Y así afirma san Agustín que vio a Dios, Moisés y san Pablo. Lo que dijo Jacob, que había visto el rostro de Dios, no fue ver la esencia divina sino una similitud de Dios en la imaginación, que el Señor le dio de su mano, la cual es más perfecta que la que hemos dicho causarse en el espejo, que es el mundo y el hombre”⁴⁵. Y es cosa grande que el alma subida en contemplación, y aun estando en carne mortal, pueda ser robada hasta ver a Dios en su esencia, no usando de los sentidos como de sí mismo lo afirma san Pablo. Y éste es un *medio estado* entre los que son bienaventurados en el cielo y los que vivimos acá en la tierra según dice santo Tomás”⁴⁶.

No puedo detenerme en este breve trabajo a considerar todos los puntos de contacto de los dos autores en este grado de contemplación.

Como el Beato no dice a qué altura del camino de la contemplación se dan a gustar las experiencias místicas de que hablaré a continuación, las considera aparte por no tener datos suficientes para introducirlas dentro del marco de las formas y grados de contemplación.

No olvidemos que el Beato señala sólo estas cinco, pero que afirma la existencia de “otras muchas”.

UNIDAD DE ESPÍRITU CON DIOS

Aquí no nos habla de la transformación de que habla santa Teresa en la 5ª morada: “La transformación de gusano en mariposa”. Ésta es una *mutación* del alma en sí misma dentro de sus límites, dentro de sí misma, pero no es la transformación en Dios, donde el alma debe sufrir una especie de aniquilación para identificarse, en sentido católico, y recibir las propiedades de Dios. En la primera transformación es una elevación de sí misma sin trascender estos límites. En la segunda, Dios es como si lo ocupase todo porque el alma se une de tal modo que más que unión se puede decir unidad por amor. El beato Orozco, pues, habla del matrimonio espiritual de santa Teresa⁴⁷. Ambos usan, para dar una explicación, el texto de san Pablo, 1 Cor 6.

45. Liber de Sauvitae Dei, Op. Lat. IV, 19, p. 229, col. 1 y 2; MC, 12,602.

46. *Historia de la Reina Sabá*, XXII, 350.

47. *Moradas Séptimas*, 2,4.

INSEPARABILIDAD

Santa Teresa al hablar del matrimonio espiritual dice que por ser tal se da *indisolubilidad*. El Beato dice, en este segundo grado, que se da *inseparabilidad*, términos, como se ve, equivalentes. Pero Teresa de Jesús habla en sentido de duración de fruición ⁴⁸, *mientras que Orozco en sentido de duración de amor*.

HERIDA DE AMOR

El efecto de este grado es de odio a las cosas del mundo. Santa Teresa escribe de herida de amor en su vida, cap. 29, 11-12 y Morada 6ª, 2,2; pero la santa entiende esta herida en el sentido de la “enfermedad de amor” del Beato.

ENFERMEDAD DE AMOR

Así se explica la santa: “Siéntese herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió. Quéjase con palabras de amor... porque entiende de que está presente (el Esposo) mas ni se quiere manifestar de manera que deje gozarse. Y es harta pena aunque sabrosa y dulce” ⁴⁹. En el cap. 29, 11 de la Vida, habla de un deseo de unirse de una vez con el Amado y de una pena y odio contra el cuerpo por impedir esta unión.

Los *deseos* de santa Teresa no son sino la *sed* del beato Alfonso de Orozco: “Quemadmodum desiderat cervus... Quando veniam et apparebo ante faciem Dei?”. El odio contra el cuerpo y la pena es el *gemido* del Beato que cita a san Pablo “Quis me liberabit de corpore mortis huius? Desiderium habeo solvi et esse cum Christo” ⁵⁰.

ENAJENACION TOTAL DE LOS SENTIDOS O MUERTE DE AMOR

Ya he dicho en qué consiste el grado cuarto de contemplación en que se encuentra este quinto de la muerte de amor. En algún modo discrepan los dos autores, porque el Beato no separa el raptó de los más altos estados de contemplación; mientras que santa Teresa afirma la ausencia casi total de los raptos en esos estados. En el Beato esta muerte proviene de una palabra que dice Dios al corazón. No explica en qué consiste esta locución, pero es admirable ya que produce la muerte de amor: abrasadora como fuego.

* * *

48. Moradas Séptimas, 1,7 y 2,2.

49. Moradas Sextas, 2,2.

50. MC, 11,596; Moradas Sextas, 11,1; *Libro de la Vida*, 16,5.

Aunque haya resultado este trabajo más extenso de lo que esperaba, no deja de ser brevísimo, dados los puntos que quedan por aclarar plenamente. Además hemos dejado por tratar la oración, la presencia de Dios y otros muchos detalles que verdaderamente merecen la pena. Solamente el “Memorial de Amor Santo” se merece un estudio particular como la oración mental.

Agustín CRESPO ZUMEL

Agustinos en el proceso de beatificación del Bto. Alonso de Orozco

I PARTE

EL PROCESO DE MADRID

El proceso de beatificación del Bto. Alonso de Orozco se revela como una fuente importante de historia de la provincia agustiniana de Castilla durante el siglo XVI, especialmente de la segunda parte. Queremos pasar revista a dicho proceso para poner al servicio de los estudiosos de la historia de los agustinos españoles datos que no se leen en ninguna otra fuente o bien completan otros ya conocidos. Utilizamos como fuente la transcripción del proceso de beatificación del beato hecha recientemente por el P. Luciano Rubio, que ha tenido la bondad de depositar una copia fotostática de su transcripción en el archivo de la provincia agustiniana de Filipinas en Valladolid. Las páginas que se citan a continuación son de esa transcripción a máquina.

Recogemos en este primer ensayo los datos contenidos en la primera parte del proceso, es decir, los del proceso de Madrid, que es el principal, por haber muerto allí el beato, dejando para otra ocasión los de los procesos rogatoriales instruidos en Salamanca, Valladolid, Talavera, Toledo, Granada y Casarrubios.

1. *La traslación de los restos del beato en 1603*¹

Los agustinos de la provincia de Castilla, que habían enterrado al beato en la angosta capilla del colegio de Doña María de Aragón, donde murió en 1591, pudieron inaugurar una nueva iglesia más amplia en 1603. Con ese

1. Copia mecanografiada del proceso, pp. 38-61.

motivo y dados los milagros que hacía y la veneración que muchos le tenían, quisieron trasladar sus restos a la nueva iglesia. Un mes después del traslado el P. Hernando de Rojas ², rector del colegio de la Encarnación –que éste era el nombre oficial del colegio de Doña María Aragón– se presentó en Toledo el 1 de febrero de 1603 y ante el notario Benito Martínez presentó un memorial, por el que pedía que se diera comisión al vicario en Madrid de la diócesis de Toledo para que oyera ante notario a algunos médicos de la corte que habían tenido ocasión de examinar el estado de los restos del beato con ocasión del traslado a que acabamos de referirnos.

Vista esta petición por los miembros del consejo del cardenal de Toledo dieron dicha comisión al vicario de Madrid, D. Gutierre de Cetina ³, por ministerio del notario Juan Gutiérrez. Este documento lleva la fecha del 15 de marzo de 1603. Las sesiones para oír a los médicos comenzaron en Madrid el 20 de marzo y en ellas fueron oídos sucesivamente el Dr. Nicolás Bocangelino ⁴, médico de Cámara de la infanta Doña Margarita, el licenciado Lázaro de Soto ⁵, médico de Cámara de la emperatriz María, hermana de Felipe II y viuda del emperador Rodolfo II (el cual dijo haber conocido al beato durante 30 años antes de su muerte), el Dr. Bernardino Suárez, médico de Cámara de la misma emperatriz (que había conocido al beato 26 ó 27 años antes de su muerte), el Dr. Francisco González de Sepúlveda, médico de la Inquisición (que le había conocido 15 años antes de que muriese), el Dr. Orozco, médico de la emperatriz (que le había conocido 4 años antes de morir), el cirujano Antonio Gómez (que le conoció 4 años antes de su muerte), y el Dr. Miguel Hermoso, médico de Madrid (que le había conocido durante 12 años).

2. Profesó como agustino en Salamanca en 1577, tuvo fama de ser de un varón muy espiritual, por lo que el beato Orozco lo escogió como su confesor y le pidió para el colegio de Doña María de Aragón cuando se fundó. Por haber escrito su “Vida de nuestro Padre” - de la que se hace mención más tarde - ha encontrado un lugar en el repertorio de los agustinos escritores de España y Portugal: Gregorio de SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, vol. VI, Madrid 1922, p. 654.

3. Algunos escritos de este eclesiástico, doctor y vicario de Madrid, en su mayoría aprobaciones para la edición de diversas obras de carácter eclesiástico, las señala José SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la literatura hispánica*, tom. VIII, Madrid 1970, pp. 485-487.

4. Nicolás de Bocángel, oriundo de Génova, de donde eran sus padres, pero nacido en Madrid, fue “uno de los mejores médicos de su tiempo” y lo fue de Felipe III, de la emperatriz María y de la infanta Margarita. Datos biográficos de él pueden verse en: Josef Antonio ÁLVAREZ Y BAENA, *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*, vol. III, Madrid 1791, pp. 132-133.

5. Este médico fue el padre del P. Juan de Soto, como lo dice expresamente este religioso en su declaración, de la que nos ocuparemos más tarde.

Todos ellos admitieron que su cuerpo, a la distancia de doce años después de la muerte, estaba incorrupto y que no se explicaba esto dada la humedad del sitio y el hecho de haber estado cerrado a cal y canto durante tanto tiempo. Estas sesiones se fueron sucediendo periódicamente y la última tuvo lugar el 26 de mayo de dicho año 1603. De todo lo cual el vicario de Madrid Dr. Cetina levantó el acta correspondiente con fecha 12 de junio de 1603, firmada por el notario Juan Gutiérrez.

El P. Juan de Corquerat ⁶, en nombre del colegio de Doña María de Aragón, pidió un transumpto de este documento, con las formalidades del caso, que le fue dado en 13 hojas y que estaba fechado en Toledo el 18 de julio de 1603.

Este documento contiene ya no pocos detalles históricos, que ilustran, además de los detalles relativos al traslado y reconocimiento del cuerpo, las biografías de los PP. Hernando de Rojas, confesor del beato Orozco, y P. Juan de Corquerat, este último no mencionado en los repertorios generales de la Orden.

2. La declaración del P. Juan de Herrera, postulator de la causa ⁷.

Otra aportación del proceso está constituida por las declaraciones autobiográficas del P. Juan de Herrera ⁸, nombrado postulator de esta causa tanto por el provincial de Castilla, P. Juan de San Agustín, como por la comunidad del Colegio de Doña María de Aragón.

Fue él quien pidió al juez del proceso que se incluyera en las actas la información que acabamos de examinar, con idea de que sirviera para verificar mejor el artículo n. 53 del interrogatorio, sobre el que habían de ser examinados los testigos.

Presentado por el P. Baltasar de Ajofrín ⁹, prior en 1618 del colegio de Doña María de Aragón, para que declarara en el proceso ante los jueces ya

6. Este religioso fue probablemente maestro de novicios en S. Felipe de Madrid entre el 8.XII.1584 y el 9.IV.1586, pues firma profesiones junto al P. Gabriel Pinelo, que era vicario-prior. Cfr. Tomás GONZÁLEZ CUELLAS, "Libro I de profesiones del convento de S. Felipe el Real de Madrid", en: *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 47-83; sobre el P. Corquerat véanse las pp. 65-66.

7. *Proceso*, pp. 62-72.

8. Sobre la profesión de este religioso, natural de Madrid, hecha en el convento de S. Felipe el 6 de junio de 1587, véase: T. GONZÁLEZ CUELLAS, "Libro I de profesiones del convento de San Felipe el Real de Madrid", en: *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 47-83; la de este religioso en la p. 67. Muchas otras noticias en la vida anónima del beato Orozco, que se publica en el mismo número de dicha revista: pp. 325-402.

9. En calidad de prior de S. Felipe firma actas de profesión entre el 21.IX.1591 (¡el beato Orozco había muerto dos días antes!) y el 11.V.1594 y de nuevo por los años 1606-1607. Cfr. Tomás GONZÁLEZ CUELLAS, "Libro I de profesiones...", en: *Archivo Agustiniiano* 70

constituidos, el P. Juan de Herrera fue el que abrió la serie de los testigos, ofreciendo una declaración no sujeta al orden de los artículos, que resulta no sólo de gran importancia para la vida del beato sino también de notable interés autobiográfico.

He aquí los datos salientes de su declaración: él era en 1618 conventual de S. Felipe el Real, donde había sido tres veces maestro de novicios y seis años sacristán, además de haber sido prior de los conventos de Fontiveros (Avila) y Casarrubios del Monte (Toledo) “cinco años arreo”. El P. Juan de Herrera dice haber conocido al beato desde la edad de cuatro años, pues sus padres eran muy conocidos de él y le enviaban a su celda con limosnas para que las distribuyera a los pobres. En ocasiones diferentes curó a sus padres de sus enfermedades, y en cuanto al padre, el beato consiguió de Dios que viviera tres años y medio más, para que su esposa pudiera criar a los hijos.

El P. Herrera dice haber acompañado al beato –un año antes de tomar el hábito como agustino– en un viaje a Talavera, adonde se dirigía para asistir a la elección de priora en el monasterio de las agustinas que él había fundado. Siendo novicio, ayudó al beato a trasladar su camastro de una habitación a otra, con ocasión de lo cual pudo comprobar la pobreza en que vivía.

Otro detalle del P. Herrera es la curación hecha por el beato del P. Antonio de Velasco, prior del convento de S. Felipe ¹⁰, y cómo durante una conversación del beato y del P. Herrera con dicho prior se descubrió que el beato ni cenaba ni desayunaba, sino que hacía una sola comida al día.

Innumerables son los detalles de la vida del beato que pudo observar este testigo en su condición de compañero del mismo: por ejemplo, cómo desaparecieron misteriosamente unas tijeras que se cayeron al suelo, cosa que el beato atribuyó al demonio; o bien cómo ocultó unas disciplinas llenas de sangre que el P. Herrera hubiera querido coger para conservarlas como reliquia. Dígase lo mismo de la distribución a un pobre de la mitad de la poca

(1986) pp. 71-72 y 81. Algunas apreciaciones sobre el gobierno de este religioso en cuanto vicario provincial con ocasión de las repetidas elecciones del P. Agustín Antolínez y la intervención del nuncio, véanse en: Juan QUIJANO, “Memorias para la historia de la provincia de Castilla”, en: *Archivo Agustiniiano*, vol. 56 (1962) y 57 (1963) en diversas entregas. Nosotros citamos el extracto con numeración seguida; para este contexto véanse las pp. 62-63.

10. El P. Herrera cita a este religioso entre los hijos del convento de Salamanca ilustres por nobleza, y dice que profesó allí el 18 de marzo de 1544 y que fue prior de aquel convento y que en 1570 era definidor de la provincia. Cfr. T. de HERRERA, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid 1646, p. 288. El P. Velasco firma profesiones como prior de S. Felipe desde el 8.IX.1586 hasta el 7.VIII.1588. Cfr. T. GONZÁLEZ CUELLAS, “Libro I de profesiones...”, en: *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) pp. 66-68.

comida que aceptaba una vez cada 24 horas, entrega a los pobres de los regalos que le daban las personas principales, de cómo dormía solo tres horas, etc. etc.

Interesa no poco el detalle que refiere de cómo fue el P. Francisco Cebera, sub-prior de S. Felipe de Madrid, quien le mandó escribir las mercedes que Dios le había hecho y cómo se hizo constar al principio de sus “Confesiones” que las había escrito por obediencia. Más conocidas son, en cambio, las noticias que ofrece sobre las fundaciones de conventos de monjas, el de Talavera, y los dos de Madrid: el de la Magdalena y el de la Visitación, que se llamó después de Sta. Isabel, del cual tuvo su origen el de la Encarnación.

Interesante es también la alusión a los libros escritos por el beato, de los cuales dice que le eran conocidos 22 como impresos por el beato, pero que sabía eran muchos más, por lo cual “será –dijo él– muy conveniente a la Iglesia Católica y al Romano Pontífice se busquen todos con mucha diligencia y se manden imprimir”, pues el beato lo hizo en virtud de dos apariciones que tuvo de la Virgen.

El P. Herrera confiesa saber que el beato había recibido de Dios muchas gracias y que había hecho muchos milagros, de los cuales cuenta en particular uno en el que volvió a dejar como estaban dos vinajeras que por descuido había quebrado un niño que le estaba ayudando a Misa, después de lo cual el beato prosiguió imperturbado su celebración. Contado ese mismo día lo que había sucedido por el P. Herrera al P. Gabriel Pinelo –“una de las personas mas graves y más estimadas del rey nuestro señor Felipe II y de toda la Religión”– refiere el P. Herrera que el P. Pinelo le aseguró que casos como éstos se podían escribir muchos del beato Orozco “si hubiera un poco de cuidado”.

Como se ve, el P. Herrera dejó una declaración preciosa por la cantidad de detalles narrados y por las referencias a agustinos, unos conocidos y otros desconocidos, que ilustraron la provincia de Castilla por aquellos decenios.

3. *El testimonio del P. Pedro de Rivadeneira* ¹¹.

Este religioso fue elegido en 1621 provincial de la provincia de Castilla y en 1630, siendo prior de S. Felipe, fue elegido asistente general de la Orden en Roma, cargo para el cual fue reelegido en 1636 y murió en S. Felipe de Madrid en 1643, habiendo gozado de bastante prestigio ante la corte de

11. *Proceso*, pp. 106-110.

España ¹². En el momento de hacer su declaración ante el juez ¹³ del proceso (1619) tenía sólo 42 años y declara no haber conocido ni al beato Orozco ni a sus padres. De todos modos fue presentado como testigo pues tenía algo que declarar acerca de algunos artículos del interrogatorio.

Al octavo, por ejemplo, que trataba de la estima que tuvieron del beato las personas reales y altos dignatarios de la corte, narró cómo Felipe II tenía como hoja de señal en un breviario, por el que rezaba, un billete con autógrafa del beato Orozco, y que cuando el beato iba a palacio, el rey mandaba que fuera a bendecir a los príncipes, por la gran estima que tenía de él como de persona santa. La sustancia de esta declaración la veremos expuesta con mayor detalle por religiosos que fueron testigos de escenas como las que indicaba el P. Rivadeneira. Nada especial añade a otras preguntas, como aquellas en las que se trataba de la aspereza de su celda y parquedad en los alimentos, o su caridad con los pobres, pero sí añade haber visto y leído muchos de sus libros, “de los cuales se colige el grande espíritu y doctrina sólida y grave con que los escribió...”.

A propósito de sus milagros sabía cómo había hecho muchos, especialmente en ocasión de partos, a propósito de lo cual refiere uno que le había referido un tal Felipe Sierra, conocido suyo, ocurrido a una hermana de dicho Felipe. Alude también a la sepultura del beato, enterrado primero bajo el altar mayor de la iglesia antigua del colegio con permiso del Card. Quiroga, arzobispo de Toledo, que tenía un alto concepto de la santidad del beato. El Card. Quiroga, que dio el permiso para la primera sepultura, no pudo darlo en 1603 para el traslado a la nueva iglesia del colegio, pues murió en 1594.

4. Dos “servidores” del beato Orozco: los PP. Francisco Maldonado y Pedro de la Torre

Más interesante que la anterior es la declaración del P. Francisco Maldonado ¹⁴, que llegaría a ser entre 1626 y 1632, en que murió, obispo titular de Siria y auxiliar del Card. Infante, arzobispo de Toledo.

12. Estos datos pueden leerse en: T. de HERRERA, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, p. 200 y 419. Sobre el P. Rivadeneira véase también: Gregorio de SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, vol. VI, Madrid 1922, pp. 568-569.

13. Aunque el cabildo de Toledo en sede vacante nombró a dos jueces que se ocuparan del proceso, en realidad estuvo todo él a cargo del juez nombrado por el nuncio Francesco Cennini a petición de los agustinos, como se explica al principio del proceso mismo.

14. *Proceso*, pp.187-197. Cfr. T. de HERRERA, *Historia...*, p. 297.

Por las fechas de su declaración (1619), dice ser de 54 años de edad y maestro en S. Teología. Conoció al beato Orozco a partir de 1580, pues se aconsejó con él para tomar el hábito de agustino y, una vez ya profeso, fue su “servidor” (es decir, el encargado de prestarle algunos pequeños servicios de la vida diaria) por encargo del prior de S. Felipe. En calidad de tal tuvo ocasión de ser testigo de numerosos detalles, de los cuales habla en su declaración. Acerca del artículo octavo confirma la estima en que le tenían las personas reales, cómo leía los evangelios a las mismas en ocasión de achaques, bendecía a los príncipes y les daba a besar la mano. Habiendo parecido mal esto último a algunos y habiéndoselo hecho notar, respondió que les venía bien a los príncipes “para que gozasen de los perdones”.

Confirmó el artículo noveno, en que se trataba de cómo pidió permiso a Felipe II para retirarse al convento del Risco, deseoso de abandonar la corte, cosa que el rey le negó decididamente. El P. Maldonado precisa que, como una de las razones aducidas por el beato era la de que estaba endeudado, el rey mandó averiguar cuánto debía y se supo que no debía más de 200 o 300 reales, cosa que cayó en gracia al monarca. Más adelante veremos narrar este mismo episodio a quien fue testigo de la escena.

Numerosos son los detalles que aduce en prueba de su austeridad en la celda –que el beato no le permitió barrer nunca– y austeridad en las comidas y en el sueño. En torno a lo cual refiere cómo sabía que el beato se acostaba “metido en un saco o costal desde los pies hasta debajo de los brazos, para no dar lugar a que entre sus sueños pudiesen llegar las manos a partes vergonzantes”, etc.

Después de confirmar la fama de hombre de oración que siempre tuvo y cómo era especialmente aficionado a la calenda y lectura en público de la vida de los santos, ofrece otros detalles acerca de cómo era fama que le había hablado un crucifijo que estaba en el coro de S. Felipe, cómo practicó a veces una mansedumbre heroica con una persona que le ofendió con una bofetada y cómo hizo lo mismo con quienes tuvieron intentos de calumniarle; alude también brevemente a la fama que corría de su perpetua virginidad. El mismo había oído personalmente de boca del beato cómo hasta sus ochenta años lo había sido, confiando en la bondad de Dios en que así sería en el futuro; esto lo oyó el P. Maldonado poco antes de dejarle para ir a hacer sus estudios.

Curiosos los detalles que ofrece sobre las relaciones del beato con el falso profeta Pietro Pirola, cuyos embustes conoció por inspiración divina y proclamó siempre el beato, a quien como retorsión trató de calumniar el falso profeta, anunciando que había de tener un mal fin. Llegada la cosa a

conocimiento del beato, en nada se inmutó, y ni siquiera quiso hablar mal de quien hablaba tan poco bien de él.

También fue “servidor” de nuestro beato el P. Pedro de la Torre ¹⁵, a quien el proceso presenta como “predicador mayor perpetuo del convento de San Agustín de la ciudad de Burgos y prior que ha sido del convento de San Agustín de Mansilla y procurador general de la religión de la Orden del Señor San Agustín y prior del convento de San Agustín de Burgos, residente al presente en esta corte en S. Felipe”.

Dice haber conocido al beato desde el 18 de diciembre –fiesta de la expectación– de 1584 - en que el provincial de entonces, P. Juan de Guevara, le mandó a dicho convento “en el ínterim que se ponía algún curso de artes para estudiar”, hasta “la víspera de la festividad del Santísimo Sacramento, que fue a estudiar”, es decir le conoció por espacio de unos seis meses. Por su parte dice ser de 50 años de edad.

Confiesa haberle acompañado a visitas fuera de casa, la mayor parte de ellas a predicar en diversos conventos, entre ellos el de la Magdalena “y el noviciado que estaba conjunto a él”. Pone de relieve su modestia, la veneración de la gente hacia él, las reprensiones a los que oía jurar, sus visitas a los enfermos, etc. Repite los detalles acerca de su frugalidad, austeridad de su celda, reparto de su comida con los pobres, respeto que le tenía el rey Felipe II y los demás de la corte, etc. etc. Como cosa original narra el caso de un niño o niña sobre quien pasó encima un carró cargado y a quien el beato curó milagrosamente.

5. Testimonio de los PP. Alonso Verdugo y Juan de S. Agustín

Inmediatamente después del P. Pedro de la Torre fueron oídos estos dos religiosos, de los cuales el segundo era el provincial en cuyo tiempo se hizo el proceso.

El P. Verdugo ¹⁶ dijo ser entonces de 60 años de edad y el notario le define como “predicador y conventual del convento de S. Felipe de esta villa de Madrid”. Se trata de una declaración bastante genérica, donde hay pocas novedades. Una de ellas es decir que en toda la corte se le llamaba “el santo de S. Felipe”, su disposición a tañer el órgano en las Misas aún cuando había en el coro otros que hubieran debido hacerlo –detalle que repiten muchos

15. *Ibid.*, pp. 197-201. De un religioso de este mismo nombre pero sin duda diverso de él refiere Herrera que murió en Salamanca en 1597 después de haber sido muchos años portera de aquella casa y que, abierto su sepulcro en 1612 para colocar en él a otro religioso, hallaron su cuerpo intacto. Cfr. T. de HERRERA, *Historia...*, p. 200.

16. *Proceso*, pp. 201-206.

otros testigos— y cómo el célebre agustino P. Maestro Francisco de Castroverde¹⁷, predicador de Felipe II, no obstante que tenía tanta fama, siempre que tenía ocasión de oír al P. Orozco lo hacía “y decía que salía de sus sermones muy edificado y enseñado”. Después de aludir al tratado sobre el “Cantar de los Cantares” escrito por el beato, narra el caso de un parto ocurrido felizmente gracias a la correa del beato, que este testigo mandó traer del colegio. No faltan en su declaración el recuerdo del falso profeta Pirola y el ningún crédito que el beato dio a la llamada “monja de Portugal”¹⁸, de la que dijo que “era el caso encomendarla a Dios, que era mujer”. No falta tampoco la alusión a los monasterios fundados por el beato tanto en Talavera como en Madrid, pero sin detalles especiales.

El testimonio del provincial P. Juan de S. Agustín¹⁹, de quien se dice aquí que era calificador del Consejo de la Inquisición y que era de 46 años, es sumamente breve y se limita a decir que no conoció ni a los padres del beato ni a él mismo, pero que había oído decir muchas cosas de su santidad. Da la impresión de que fue invitado a declarar por mera cortesía y para que abonara con su participación en las declaraciones el interés que tenía toda la provincia en la feliz conclusión de este proceso para la exaltación de uno de los hijos más esclarecidos de la misma.

6. *El obispo de Plasencia, Fr. Enrique Enriquez, OSA*²⁰

A razones de prestigio —aparte interés personal del testigo— se debió sin duda el haber sido llamado a declarar al obispo de Plasencia, Fr. Enrique Enríquez, provincial que había sido de la provincia de Castilla antes de su

17. Algunas indicaciones sobre este célebre predicador pueden verse en: Gregorio de SANTIAGO VELA, *Ensayo*, vol. I, Madrid 1913, pp. 680-681.

18. La “monja de Portugal” o “monja de Lisboa” era Sor María de la Visitación, a quien defendió y cuya vida escribió Fr. Luis de Granada. El argumento de su “sebastianismo” lo explica Alvaro Huerga en el “Estudio preliminar” a la biografía de esta monja: FR. LUIS DE GRANADA, *Vida de Sor María de la Visitación*, Barcelona 1962, pp. 1-112.

19. *Proceso*, pp. 206-207. Para una biografía completa aunque breve de este ilustre agustino que, además de profesor en Salamanca, fue después gran consejero y acompañante del Card. Fernando de Austria, administrador perpetuo del arzobispado de Toledo, muriendo en el colegio de Doña María de Aragón en 1646, véase: T. de HERRERA, *Historia*, p. 398. Más amplia la nota bio-bibliográfica que ofrece G. de SANTIAGO VELA, *Ensayo*, vol. VII, El Escorial 1925, pp. 118-124. Ofrece un cuadro negativo - le trata de “político” y manejador, aparte otros defectos - Juan QUIJANO, *Memorias*, pp. 218-220.

20. *Proceso*, pp. 230-233. También sobre este ilustre hijo de la provincia de Castilla, de noble linaje (marqueses de Alcañices y de Aguilar), obispo de Osma, electo de Cuenca y arzobispo de Granada, y obispo de Badajoz, ofrece los datos fundamentales T. de HERRERA, *Historia*, pp. 179, 181, 287 y 405. Véase también: G. de SANTIAGO VELA, *Ensayo*, vol. II, Madrid 1915, pp. 320-322. Expresa un juicio positivo sobre su gobierno el P. Juan QUIJANO, *Memorias*, pp. 57-58 del extracto.

elevación al episcopado. Este prelado agustino comenzó por decir que tenía 64 años de edad y que no había convivido nunca en un mismo convento con el beato. De todos modos le conocía porque, en sus viajes de Alcalá –donde él era Rector de aquel colegio– a Madrid se hospedaba en S. Felipe y tuvo ocasión de verle.

Por todo esto sabía que el beato era muy limosnero y que estaba siempre ocupado con sus “pobrecitos” –así les llamaba– para los cuales le pidió alguna vez limosna estando en Alcalá y él se la mandó. Dice dudar de que hubiera persona más santa en su tiempo y a esta santidad se debía el aprecio que de él tenían en la corte, etc. Tenía noticia también de las manifestaciones de veneración hacia él que tuvieron lugar en Madrid con ocasión de su muerte y cómo la gente quería a toda costa hacerse con trozos de su hábito.

7. *Tres agustinos en abono del hermano Francisco de Mondéjar*²¹ y otros tres en abono del P. Luis de Valdivieso.

Habiendo sido escuchado como testigo en el proceso un señor llamado Juan de Hita, de 60 años de edad y vecino de Madrid, el cual narró cosas muy curiosas acerca de las mortificaciones del beato y sobre otros detalles por haber sido testigo de ellas con ocasión de haber sido invitado a observar de escondido al beato por un tío suyo fraile, llamado Fr. Francisco de Mondéjar, ya difunto, el comisario del proceso, Licenciado Gonzalo de los Ríos, ordenó al notario con auto firmado el 6 de junio de 1619, que hiciera averiguaciones sobre la credibilidad y cualidades morales de dicho hermano lego.

Para ello fueron presentados como testigos en abono del hermano los PP. Juan Becerra²², Alejo de Olmos²³ y Alonso de Soto²⁴, los tres agustinos. De los dos primeros se dice que eran “predicador y conventual” de S. Felipe, y al tercero se le llama sólo conventual. Todos ellos dicen haber conocido durante varios años al hermano y dan testimonio no sólo de que fue durante un largo período compañero del beato, sino también hombre de vida inculpable. Este testimonio daba mayor fuerza a las declaraciones de Juan de

21. Probablemente se alude aquí al hermano “Francisco, portero”, de quien escribe Herrera brevemente que fue portero de S. Felipe y que murió por los años 1611, “tenido por sus virtudes en gran veneración”: T. de HERRERA, *Historia*, p. 296. Es sin duda el mismo del que hace un singular elogio el P. Juan Quijano en sus *Memorias*, p. 110 del extracto.

22. *Proceso*, pp. 334-335.

23. *Proceso*, pp. 335-336. También este religioso profesó en S. Felipe de Madrid el 24 de agosto de 1596. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 74.

24. *Proceso*, pp. 336-337. Un Fr. Alonso de Soto, originario de Chinchón, profesó en S. Felipe de Madrid el 1 de mayo de 1573. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 56.

Hita, pero nada dijeron en esta ocasión los declarantes acerca del beato, porque dos ellos (los PP. Becerra y Soto) serían llamados más tarde a declarar sobre los artículos del interrogatorio.

Caso parecido sucedió con la declaración de la monja Sor Francisca de los Angeles, religiosa del convento de la Concepción Jerónima de Madrid, la cual, habiendo dicho que había oído contar en su convento a la M. Concepción Jerónima cómo el agustino P. Luis de Valdivieso ²⁵ había dicho que el beato Orozco había visto, durante la celebración de una Misa en domingo, subir al cielo el alma de su sobrina Sor Catalina de Nazaret, religiosa en dicho convento, el juez del proceso ordenó nuevamente al notario Juan de Alegría, con auto firmado en Madrid el 17 de junio de 1619, que averiguase las cualidades morales del P. Luis de Valdivieso con el fin de compulsar la credibilidad de las declaraciones de la M. Francisca de los Angeles. Así se hizo y para ello fueron presentados los agustinos PP. Luis de los Ríos, Bartolomé Arias ²⁶ y Nicolás Botello.

El primero de estos religiosos, que era maestro en teología y definidor mayor de la provincia de Castilla, sería llamado más tarde a prestar declaración sobre el beato y dio un testimonio de casi 40 folios, uno de los más completos y bellos de todo el proceso. En esta ocasión se limitó a abonar al P. Valdivieso, al cual dice haber conocido por espacio de más de 16 años, del cual dice que era predicador y que fue un “varón justo y fraile de mucha verdad y muy anciano”.

Cosa parecida dijeron los otros dos, los PP. Bartolomé Arias y Nicolás Botello, de los cuales se escribe que eran predicadores y conventuales de S. Felipe de Madrid. El primero dice haber conocido más de seis años al P. Valdivieso, que era “predicador de la Orden de San Agustín y rector del colegio de Alcalá”; y el segundo dice haberle conocido por espacio de cuatro años, tanto en Madrid como en Salamanca, abonando ambos sus cualidades religiosas y morales.

8. *El testimonio del P. Sebastián de Avellaneda* ²⁷

El 18 de junio de 1619 fue llamado a declarar el P. Sebastián de Avellaneda, un religioso de 52 años, predicador y conventual de S. Felipe en

25. Este religioso parece que fue maestro de novicios en el convento de Toledo en 1557, a juzgar por las tres profesiones que firma en dicho año, junto con el prior de la casa. Cfr. Ignacio ARAMBURU, “Las profesiones religiosas del convento de Toledo. Libro I (1595-1566)”, en: *Archivo Agustiniiano* 67 (1983) 355-381; sobre el P. Valdivieso en la p. 377.

26. El P. Bartolomé Arias profesó en S. Felipe de Madrid el 21 de octubre de 1588. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) p. 68.

27. *Proceso*, pp. 420-428.

Madrid, el cual dice que conoció al beato Orozco por espacio de año y medio antes de su muerte, tiempo durante el cual le acompañó en muchos menesteres.

Declara sobre la veneración de la gente, que a veces “muchos señores de títulos y otras personas que iban en coches o caballos, viendo al dicho santo, todos se salían de los coches y se apeaban de los caballos y delante del dicho santo Orozco se arrodillaban y le pedían la mano para la besar y que les echase su bendición”. Confirma los conceptos que ya sabemos acerca de su vida penitente, asistencia a los pobres, pero señala también cómo no podía caminar bien por tener callos en los pies, y cómo su confesor, el P. Damián de la Serna ²⁸, daba testimonio de su inocencia de vida, y cómo el beato no quería que se le llamase Maestro, diciendo que no lo era. Otros detalles se refieren a su cuidado a los enfermos en los hospitales, o a su celo en la predicación en hospitales y conventos de monjas, tareas en las que el P. Avelaneda le acompañaba.

Seguidamente cuenta la curación de un alcalde de corte llamado Claudio de Cos y con mayor detalle la de D. Hernando de Vega ²⁹, presidente del Consejo de Indias y la Misa de inauguración del monasterio de la Encarnación en la calle del príncipe, ceremonia en la que él ayudó al beato.

9. *El testigo más importante: P. Luis de los Ríos* ³⁰

No es fácil encontrar datos sobre este religioso en los repertorios agustinianos ³¹, pero jugó un papel importantísimo en la provincia de Castilla durante los últimos decenios del siglo XVI y primeros del XVII. Fue oído por el juez de esta causa el 18 de julio de 1619 y se le presenta como “definidor mayor” de la provincia. Este testigo dijo haber conocido al beato desde hacía 44 años en que tomó el hábito en S. Felipe ³², y que tenía 60 años de edad por la época del proceso.

28. El P. Damián de la Serna aparece como testigo en la registración de la profesión de Fr. Juan Montalvo, el 4 de junio de 1583, el cual había profesado el 9 de marzo de 1580 y no se había escrito en el libro de profesiones. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) p. 62.

29. Fernando o Hernando de Vega y Fonseca, de quien se habla después con nuevos detalles, fue preconizado obispo de Córdoba el 20 de marzo de 1591 y murió el 3 de septiembre del mismo año, 16 días antes que el beato Orozco. Véase G. van GULIK - C. EUBEL, *OFMConv, Hierarchia catholica*, vol. III, Münster 1923, p. 178.

30. *Proceso*, pp. 429-470.

31. Nosotros hemos ofrecido no pocos de verdadero interés en dos estudios publicados respectivamente en: *Augustinianum* 9 (1969) 5-29 y *Archivo Agustiniiano* 61 (1977) 159-215.

32. No obstante lo que él afirma, no hemos visto su nombre en la lista de profesiones de S. Felipe, citada numerosas veces en este artículo y editada en: *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 47-83.

Dice estar informado de la nobleza de los padres del beato por un deudo suyo que era del Consejo de Castilla y se confesaba con el beato. Del bautismo del beato y de su devoción a la Virgen por habersele aparecido a su madre antes de que él naciera dice estar informado por su maestro de novicios, el cual lo había sabido a su vez del propio maestro, que había sido el P. Diego López ³³, uno de los Padres más autorizados de la provincia. A la misma fuente se remontaban sus conocimientos de la vida piadosa del beato durante su adolescencia, con su servicio en la iglesia de Talavera y en la catedral de Toledo.

Sobre su profesión en el convento de Salamanca en manos de S. Tomás de Villanueva estaba informado porque “estando allí estudiando (*el P. de los Ríos*), lo vio en el libro antiguo escrito”. Que el beato se había mantenido así toda la vida desde su mocedad, no cediendo en su observancia cuando fue prior en algunos conventos, lo sabía por los “religiosos y prelados antiguos de esta provincia que alcanzaron el tiempo de la mocedad del santo Orozco”.

El artículo octavo trataba de la veneración que reservaban los nobles de la corte y los reyes de España al beato. El P. Luis de los Ríos dice saber muchas cosas por haberle acompañado, después que fue profeso, por espacio de dos años. A su piedad se debía que Felipe II le hubiera hecho su predicador, para tenerle siempre en la corte, como se lo oyó decir él muchas veces a D. Jerónimo Manrique ³⁴, capellán mayor de S. Majestad. Y así, “todas las veces que S. M. estaba enfermo y fatigado de la gota le mandaba a llamar para que le dijese los evangelios y le pusiese las manos encima y le mandaba que le encomendase a Dios y dijese Misa por él”. Lo mismo hacía cuando enfermaban los príncipes. A este propósito narra un hermoso episodio relacionado con una enfermedad del príncipe –futuro Felipe III– en el que el P. de los Ríos estuvo presente y vio toda la escena. Bellísimo también el otro lance con la reina Ana cuando dio a luz al príncipe –futuro Felipe II– en que no quiso devolver al beato su correa hasta que no se sintió del todo buena. Episodio narrado con tal lujo de detalles, que parece como si estuviera uno

33. Acerca de este religioso, que profesó en 1506, que vivía todavía, muy venerado por sus virtudes, en 1569 y del cual no se dice el año de su muerte, se leen algunas noticias interesantes en: T. de HERRERA, *Historia*, p. 235.

34. D. Jerónimo Manrique de Lara era licenciado en derecho y fue presentado por Felipe II para dos obispados: fue nombrado obispo de Cartagena el 19 de enero de 1583 y trasladado al de Avila el 5 de abril de de 1591. Murió el 1 de septiembre de 1595. Cfr. G. van GULIK - C. EUBEL. OFMConv, *Hierarchia catholica*, vol. III, Münster 1925, pp. 154 y 92 respectivamente. Este episodio de la vida del beato Orozco debe ser anterior al nombramiento episcopal y por tanto anterior al 1583.

asistiendo a los diversos lances del mismo, que terminó con la recuperada salud de la reina.

Relacionado con la veneración de Felipe II al beato está también otro episodio, que el P. de los Ríos vivió en persona, pues, yendo en cierta ocasión al Escorial, donde se había corrido la noticia de la muerte del beato Orozco, el P. de los Ríos les desengañó, causando gran contento al monarca y a toda la corte. Este episodio lo narra también otro testigo (el P. Chaves), pero el P. de los Ríos dice haber presenciado, durante este viaje al Escorial, cómo Felipe II cortaba con las tijeras en cinco partes un billete de Doña María de Aragón al beato y la respuesta de éste, quedándose con aquélla en la que estaba la firma, que puso en su breviario, dando las demás a sus hijos y a Doña María de Aragón. El mismo P. de los Ríos pudo comprobar más tarde, con ocasión de otra visita al Escorial, cómo Felipe II tenía todavía en su breviario, como señal, el autógrafo del beato Orozco.

El mismo testigo acompañó varias veces a palacio al beato y en dos ocasiones en particular le vio hablando al rey e insistiendo para que le dejara retirarse al convento del Risco; cosa que él le negó repetidamente. Unido a este episodio está la oferta de dinero al beato por parte del rey para “pagar sus deudas”, es decir, para satisfacer el deseo que tenía de “sacar unos pobrecitos que estaban en la cárcel porque los hallaron cazando”. La cosa terminó en que poco después venía D. Jerónimo Manrique con dos lacayos “que cada uno traía un talegón grande lleno de monedas de plata” de parte de S. Majestad.

Respondiendo a la pregunta n. 10 del interrogatorio, el P. Luis de los Ríos asegura haber entrado en los agustinos edificado de ver al beato en casa de un deudo suyo con “gran compostura, mortificación y modestia”. De sus ásperas penitencias en el convento fue ya testigo de vista por espacio de más de dos años. Y por haber entrado una vez en su celda, hurtándole el cuerpo, y ser sorprendido curioseando en ella, le costó al P. de los Ríos el castigo de cuatro disciplinas que le impuso su maestro, “que no se pudo acabar con él dicho P. Orozco que le perdonaran una”.

Infinitos son los detalles que ofrece sobre su vida diaria, asistencia al coro, devociones, etc., con ocasión de lo cual narra el milagro que el beato hizo al hallarse intacta una lámpara de aceite que el P. de los Ríos había dejado caer hasta el suelo de la iglesia desde el coro alto. El haber narrado este prodigio en la comunidad le costó otras dos disciplinas...

En el contexto de su caridad con los pobres recuerda aquel episodio en que el beato fue a Felipe II a pedirle algún dinero para pagar sus deudas, el cual, después de apretarle mucho, le hizo confesar que eran 100 ducados. “El rey, con ser tan grave y modesto, no pudo detener la risa y dijo :” ¡bien empe-

ñado me dejaréis!”, y mandó que se lo dijera a D. Jerónimo Manrique; el cual, después de reprocharle que no se lo hubiera pedido a él, proveyó para que pudiera dar a los pobres. El beato al reproche del limosnero replicó que a él le tenía reservado “para otro aprieto”.

Los episodios se suceden sin parar en esta larga declaración, donde parece que el juez dejó hablar libremente a este religioso que tenía tanto que contar acerca del beato y que dijo alguna cosa original a casi todas las preguntas.

No pudiendo absolutamente reseñar aquí todas las noticias de este testigo, cerramos la relación con un dato que no sería justo dejar en el olvido. Narra el P. de los Ríos que estando él en Roma tratando de la beatificación de S. Juan de Sahagún –cosa que efectivamente consiguió de Clemente VIII en 1601³⁵– al besarle el pie por la merced hecha a la Orden, el papa le preguntó por cuánto tiempo le iba a dejar en paz, pues le tenía cansado con sus importunidades. El P. de los Ríos le dijo que el tiempo que necesitara para ir a España a llevar a la provincia la buena noticia de la beatificación y volver a Roma, pues le escribían que se había encontrado incorrupto el cuerpo del P. Orozco con ocasión de su traslado de la iglesia vieja a la nueva. Respondió el papa: “Yo le conocí y le tuve por tal (*santo varón*), y me huelgo mucho y os oiré de buena gana”. Pero el negocio de la beatificación de este santo fraile, no obstante la favorable disposición de un papa que le había conocido durante un viaje a España y que además había sido Cardenal Protector de la Orden, iba a requerir no sólo años, sino también siglos, pues desde que ocurrió este episodio hasta la beatificación en 1881 habían de pasar más de dos y medio.

10. *Un agustino recoleto en el proceso del beato Orozco*

En 1619 tenía 62 años el P. Gregorio de Alarcón³⁶, que en su juventud y antes del comienzo de la recolección había sido estudiante agustino en el

35. En 1603 el mismo papa Clemente VIII concedió a toda la Orden la extensión del rezo del beato, y el 24 de noviembre del mismo año se la concedió a los pueblos de Sahagún y Cea. Cfr. T. de HERRERA, *Historia*, p.72, al final de la biografía de S. Juan de Sahagún, que ocupa las páginas 57-78, donde se da en castellano el breve papal de la beatificación, pp. 72-73.

Parece claro que la entrevista del P. Luis de los Ríos con el papa tuvo lugar en 1603, después de la concesión del oficio, cuando habían llegado ya a Roma las noticias de la traslación del cuerpo del beato.

36. *Proceso*, pp. 638-643. Profesó en Salamanca en 1576 y era provincial en 1616-1617. En 1622 fue promovido a la sede de Nueva Cáceres en Filipinas, y después a la de Santiago de Cuba, donde murió en 1625. T. de HERRERA, *Historia*, pp. 350 y 415. Más abundantes datos acerca de él véanse en: J. FERNÁNDEZ, OAR, *Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini*,

colegio de Alcalá. Durante aquel período conoció al beato por espacio de unos diez años. Después de haber sido dos veces provincial de la provincia recoleta de los agustinos, era ahora prior del convento de Madrid, situado en la acera que lleva su nombre.

El P. Alarcón había oído hablar de la veneración de altos personajes al beato y sabía también del permiso que había pedido a Felipe II para retirarse al convento del Risco, expresando este testigo la respuesta del rey a su manera. De la austeridad de su celda el P. Alarcón tenía noticia personal, habiendo ido dos o tres veces a ella “por orden del bendito Padre para que distribuyese en Alcalá, donde este testigo era estudiante colegial, unos librillos de devoción”.

De la misma fuente de información, es decir, de sus visitas al convento de S. Felipe, procedía su información sobre el hecho de que el beato “estaba siempre en pie y quitando la capilla”, hecho acerca del cual preguntó a los frailes y ellos le dijeron que el beato lo hacía así “por el respeto y la reverencia que tenía de Nuestro Señor, con quien hablaba”.

A las demás preguntas no ofreció respuestas significativas, siendo su fuente de información la que hemos dicho.

11. *Declaración del P. Juan de Medina*³⁷

Más detallada que la anterior es la declaración del P. Juan de Medina, religioso de 58 años, tres veces superior del convento de S. Pablo de los Montes (Toledo), del de Puentedeume (La Coruña) y del de Nuestra Señora del Pino en la provincia de Segovia. En el momento de sus declaraciones se dice conventual del convento de Casarrubios del Monte (Toledo) pero residente y presente en S. Felipe de Madrid.

El P. Medina dice haber conocido al beato Orozco desde el año 1580, en que tomó el hábito, hasta su muerte y le conoció bien pues le acompañó muchas veces cuando salía a predicar. Detalle original de este testigo es lo que había oído referir al difunto P. Gabriel Pinelo³⁸, hombre de gran auto-

vol. I, ver índice de nombres en la p. 593; una breve reseña biográfica en: LUIS DE JESÚS, OAR, *Historia general de los religiosos descalzos del Orden de los Hermitaños de S. Agustín*, tom. II, Madrid 1663, pp. 59-61.

37. *Proceso*, pp. 723-730. La profesión del P. Juan de Medina, hecha en S. Felipe de Madrid el 31 de mayo de 1580 está registrada en el I Libro de profesiones de aquel convento. Cfr. *Archivo Agustino* 70 (1986) 63.

38. Acerca de este conocido predicador de Felipe II y profesor universitario véase los datos que ofrece T. de HERRERA, *Historia*, pp. 287 y 348. Más recientemente se ha ocupado de él G. de SANTIAGO VELA, *Ensayo*, vol. VI, Madrid 1922, pp. 318-320. Noticias personales y originales ofrece el P. Juan QUIJANO en sus *Memorias*, pp. 32 y 112-113 del extracto.

ridad entre los agustinos, acerca de cómo Felipe II le pidió la bendición y un autógrafo cuando se disponía a ir a Portugal para anexionarse aquella corona.

De sus penitencias en parte tenía información propia y en parte de oídas de los otros religiosos. También tenía noticias acerca de su caridad para con los pobres, pero lo que él había visto personalmente era “hacer capotillos y grigüescos para los pobres de la portería”. Enumera varios conventos donde el beato predicaba habitualmente, como eran los de Vallecas, la Magdalena en Madrid, las monjas de Pinto, las Descalzas Carmelitas, y el Hospital de la corte.

En cambio el milagro de haber recogido del suelo los cascotes de una jarra que tenía escrito el nombre de Jesús, restaurándola el beato y dejándola sana, se lo oyó al difunto P. Alonso del Campo³⁹, que es quien la dejó caer y quien contó cómo el P. Damián de la Serna, que acertó a pasar por allí en el momento del hecho, dio gritos anunciando el milagro, recibiendo del beato la orden de no decir tales cosas! Confirma que el beato no creía en los milagros de la monja de Portugal y sabe de la veneración que se prestó al beato Orozco con ocasión de su muerte; fue tal que “entraban con gran dificultad a ver su cuerpo por la grande apretura de la gente, a tocar los rosarios a sus manos y a sus pies”, añadiendo que por la parte de fuera de la iglesia había unas escaleras para verle desde allí y que “los dueños de las escaleras ganaban muchos dineros”.

De una gracia recibida por un Padre, que fue con él desde S. Felipe al colegio de Doña María de Aragón a ver al beato durante su última enfermedad, naturalmente tenía información propia. Era también de primera mano el detalle de haber asistido a la escena en que se dio el viático al beato, rodeado del rector y frailes del colegio, así como también de la condesa de Buendía y Doña María de Aragón, con la cual tuvo una curiosa conversación, en la que dio a entender que estaba viendo a la Virgen.

12. *Testimonio de un agustino del convento de Chinchón*

Se había llegado a la altura de principios de septiembre de 1619 cuando se pensó en ofrecer la oportunidad de ser escuchados en el proceso a algunos testigos de Vallecas y de la villa de Chinchón. Para ello el postulador subdelegó sus facultades al P. Juan de Subijana, de la comunidad del colegio, y éste presentó al juez Gonzalo de los Ríos un memorial por el que pedía que,

³⁹ La profesión del P. Alonso del Campo en S. Felipe de Madrid tuvo lugar el 21 de junio de 1580. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) p. 62.

dado que el juez estaba ocupado en cosas del servicio de Su Majestad, delegase para la audición de estos testigos al notario Juan de Alegría. Así se hizo con auto firmado en Madrid el 9 de septiembre de 1619.

Entre los testigos que se oyeron en esta ocasión hay que recordar al agustino P. Diego Gutiérrez de Ventimillas⁴⁰, que dijo tener 66 años de edad y haber conocido al beato Orozco por espacio de 14 años.

Este Padre había oído de labios del beato las circunstancias de su nacimiento y por qué se le había puesto el nombre de Alonso; “y nació en jueves”, añade el declarante.

De haberle acompañado mucho en sus predicaciones sabía este testigo la veneración que le tenía la gente, que casi no le dejaba pasar cuando iba por las calles. Dígase lo mismo del rey Felipe II, que un día fue incluso a visitarle al convento de San Felipe y le preguntó cómo estaba. Y como el beato no hubiera oído bien la pregunta y preguntara él a su vez al rey cómo estaba, el rey se la hizo por segunda vez, cosa que no acostumbraba nunca.

De su abstinencia recuerda un episodio cuando el beato no quiso recibir una comitiva de 24 pajes del Prior Don Antonio, Comendador Mayor de la Orden de San Juan, que traían dos platos cada uno de parte de su amo, precedidos de un mayordomo. A los cuales el beato mandó que lo llevaran a la gente pobre de los suburbios. Otros muchos detalles pudo observar este religioso acerca de su austeridad en la habitación, en cuyo contexto narra un desfallecimiento que tuvo el beato de pura debilidad, que obligó a llamar a los médicos.

Narra así mismo la visita que le hizo un día Hernando de Vega, presidente del consejo de Indias y obispo de Córdoba, el cual le metió en un aprieto cuando le dijo que quería cenar con él, pues el beato o no lo hacía o era tan frugal que le daba vergüenza que dicho señor le acompañase. A la escena estuvo presente el difunto P. Gabriel Pinelo, prior de S. Felipe, que tuvo una conversación muy graciosa con el beato, el cual se maravillaba de que no bastara para cenar lo que él pedía se comprase con un “cuartillo” que le entregaba para ello... La cosa edificó mucho al alto dignatario.

Graciosa fue también la escena que dice haber presenciado este testigo, a saber, cómo sufriendo mucho el beato por los callos de los pies, vio una vez cómo le visitaba el Card. Quiroga⁴¹, con el licenciado Peña⁴² y otros criados

40. *Proceso*, pp. 740-756.

41. Para una información general sintética acerca del Card. Gaspar Quiroga y Vela (1512-1594), natural de Madrigal de las Altas Torres (Ávila), amigo del beato Orozco y de los agustinos en general, véase: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. III, Madrid, CSIC, 1973, pp. 2041-2042 (A. Orive).

42. Es probable que se trate aquí de Francisco Peña, presentado por Felipe II para la Rota Romana, donde trabajó bastantes años y consiguió gran fama de canonista. Le dedica una breve reseña el mismo *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, vol. III, p. 1957.

del cardenal; y como los médicos habían ordenado rascarle las plantas de los pies para que el beato pudiera dormir, así lo hicieron estos ilustres huéspedes, haciendo notar el licencia Peña el suavísimo olor –“de cielo y de ángeles”– que despedían aquellos pies.

Más o menos conocidos son los detalles que narra de su caridad, predicación, observancia de las Constituciones de la Orden, etc. Lo que no habíamos leído en las declaraciones de otros testigos es el haber escrito el beato un libro titulado :”Felipe y Orozco”, escrito para la instrucción cristiana de un turco que le envió su maestro para que le enseñase, el cual efectivamente se bautizó, se casó en Madrid e hizo luego muchos viajes a Turquía para rescatar cautivos.

Bella también es la escena, narrada por este testigo, que la presencié, de la ida del beato a palacio para decir los evangelios al príncipe D. Diego ⁴³ y cómo el conde de Barajas ⁴⁴, no apercibiendo que se trataba del beato y de su compañero, los mandó echar fuera de la habitación del príncipe. Advertido después del engaño, el conde les mandó entrar y arrodillado pidió escusa al beato. En la misma ocasión el futuro rey Felipe III, cuando no tenía más que ocho meses, pidió al beato Orozco la mano y se la besó, estando presentes los condes de Barajas, de Uceda y la condesa de Paredes. Narración a la cual añade el declarante dos curaciones milagrosas, entre las muchas que hizo el beato en vida y después de la muerte.

En el tema de la correa del beato usada con ocasión de partos, es de agradecer que este testigo recordara el episodio, vivido por él, según el cual el beato fue llamado por el duque de Olivares ⁴⁵ para que dijera los evangelios a su mujer antes del parto y cómo todo resultó bien. Nos imaginamos que se trata aquí del nacimiento del que más tarde fue gran valido de Felipe IV ⁴⁶, y para quien su padre había pedido que el beato le dijera los evangelios “para que Dios le hiciera bueno y todo sucediese bien”.

43. Se trata del príncipe D. Diego, hijo de Felipe II, nacido en 1575 y muerto con siete años en 1582, después de haber sido ya jurado como heredero de la corona en 1579. Algunos datos sobre él pueden leerse en: Luis FERNANDEZ Y FERNANDEZ DE RETANA, *España en tiempo de Felipe II (1556-1598)*, vol. II (= Historia de España bajo la dirección de Ramón Menéndez Pidal, XIX/2), Madrid 1966, pp. 288, 308, 344 (retrato), 743.

44. Por la época de este episodio cubría el alto cargo de Presidente del Consejo de Estado, pero fue destituido de él por Felipe II en 1591, por consejo de su confesor el dominico P. Chaves, por razones que no son bien conocidas. Cfr. *Ibid.*, pp. 749-750.

45. D. Enrique de Guzmán (1540-1607), segundo conde de Olivares, que desempeñó varias misiones diplomáticas para Felipe II, el cual le mandó en 1582 como embajador a Roma. Cfr. *Diccionario de historia de España*, Madrid 1952, Revista de Occidente, vol. I, pp. 1300-1301.

46. D. Gaspar de Guzmán (1587-1645), tercer conde, llamado generalmente el conde-duque de Olivares. Sobre él en síntesis véase: *Diccionario de historia de España*, vol. II, pp. 696-702. Es clásica la biografía de Gregorio MARAÑÓN, *El conde-duque de Olivares o la pasión de mandar*, 3 ed., Madrid 1952.

Después de haber dicho que descubrió los engaños de Pirola –en algunas deposiciones se le llama Piedrola– y de la monja de Portugal, narra este Padre el episodio en que le presentaron una mujer para que le sacara los espíritus, a lo que él replicó que no tenía espíritus sino que estaba loca, lo cual se comprobó después.

Al contenido del artículo 46 este testigo respondió que lo sabía por habérselo contado el P. Hernando de Rojas –confesor del beato– y el P. Legarda ⁴⁷. Al mismo testimonio del P. Rojas se apela en su respuesta al artículo 56, que era el último.

Digna de ser narrada es la historia del carretero que llevó en una ocasión al beato a Talavera, para asistir al capítulo de sus monjas. El cual, una vez que regresó a Madrid y se apeó el beato, pero todavía en presencia del P. Gutiérrez de Ventimillas, protestaba que aquel hombre era un santo y que, de no estar casado, se hubiera hecho fraile sólo para servirle.

Evidentemente el P. Ventimillas tenía buena memoria y era depositario de muchas anécdotas que creyó útiles para confirmación de la santidad del beato, por lo que había pedido ser oído aunque se encontrara en el convento de Chinchón, donde moraba.

13. *Los PP. Cristóbal de Fonseca y Alonso de Soto*

Siendo conventuales en S. Felipe en el momento en que se instruía el proceso, fueron llamados también a declarar el P. Cristóbal de Fonseca ⁴⁸ y el P. Alonso de Soto ⁴⁹. El primero de ellos, tan conocido por su tratado “Sobre el amor de Dios”, que mereció ser citado por Cervantes en el prólogo de su inmortal novela, tenía entonces 65 años y dijo haber conocido al beato sólo durante diez meses. En efecto, no es mucho lo que aporta este testigo al contenido del proceso: respondió únicamente a los artículos 8, 11, 15, 20, 21, 34 y 35 pero no aportó ningún detalle de relieve, fuera de que, habiendo entrado una vez a ver su celda el dominico P. Lorenzo de Figueroa, obispo de

47. Que el P. Bartolomé de Legarda vivía por estos años en S. Felipe se evidencia por el libro de profesiones que cubre este período. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) pp. 60, 62, 65, 66.

48. *Proceso*, pp. 796-800. Los datos relativos a su profesión (Toledo, 8 de febrero de 1566) pueden verse en: Ignacio ARAMBURU, “Las profesiones religiosas del convento de Toledo. Libro I (1495-1566)” en: *Archivo Agustiniiano* 67 (1983) 355-381; la profesión de este religioso en la p. 381. Sobre su importante producción literaria véase: Gregorio de SANTIAGO VELA, *Ensayo...*, vol. II, Madrid 1915, pp. 621-639.

49. *Proceso*, pp. 807-817. Su profesión en S. Felipe de Madrid tuvo lugar el 1 de mayo de 1673. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) p. 56.

Sigüenza ⁵⁰, salió asombrado de la aspereza de su cama “y por ser el dicho obispo muy devoto, mostró un linaje de envidia y de ternura en los ojos de haberle visto”, añadiendo que suponía que había conseguido verla un poco por la fuerza, “pues el bendito Padre Orozco a nadie la dejaba ver”.

Más rica es la declaración del P. Alonso de Soto, que tenía entonces 50 años y dijo haber conocido al beato los últimos diez años de su vida.

Original de su declaración es el detalle de que yendo un día en la procesión del Corpus por “mayor” de la misma el Presidente de Castilla, mandó llamar al beato para que fuera a su lado, y que éste se disculpó diciendo que “no podía ir sino con su Religión”. Confiesa el P. Soto ser uno de los que espían al beato para ser testigo de sus penitencias, pero “algunas veces que (*el beato*) le veía que andaba acechando, le reñía porque le dejase”. Sabe también que, con ocasión de la enfermedad de que murió, le llevaron al colegio de Doña María de Aragón el Cristo que estaba sobre el facistol del coro en S. Felipe, del cual se decía que había hablado al beato. Tal crucifijo después de su muerte se quedó definitivamente en dicho colegio. El episodio de que Cristo le había dado de comulgar lo narran algunos testigos y éste lo hace con muchos detalles, indicando que fue una víspera del Corpus y que él lo sabía por habérselo oído contar al confesor del beato, el P. Hernando de Rojas.

Conoce también este testigo el episodio de las tijeras caídas al suelo que hizo desaparecer el diablo, y fue testigo presencial del episodio en que el beato cortó las partes laterales de su hábito para dar la tela a un pobre, andando el beato por el convento como metido en un costal. Era prior de S. Felipe el P. Pinelo, el cual le dijo que no volviera a hacerlo y que, cuando no tuviera qué dar a los pobres, se lo dijera a él, que él le daría con qué hacer limosna.

El P. Soto confiesa haber sido “aficionado del dicho beato”, por lo cual acudió muchas veces a su celda, encontrándole siempre ocupado componiendo libros. Original también la narración de la curación que le había hecho a él con ocasión de la desgracia que tuvo en el viaje de regreso de Segovia, adonde había ido a “ordenarse de epistola”, cuando el macho en que viajaba le tiró al suelo y le mancó. Conocía también por narración del P. Legarda los dos milagros obrados el día de la muerte del beato, y la aparición del mismo

50. Lo fue durante el período 1579-1605. Era de la noble familia de los condes de Feria. Véase el capítulo que le dedica el P. Toribio MINGUELLA Y ARNEDO, OAR, *Historia de la diócesis de Sigüenza y sus obispos*, vol. II, Madrid 1912, pp. 280-296.

al piadoso agustino P. Juan de Castro ⁵¹, arzobispo de Bogotá y gran amigo del beato, en el momento de su muerte.

Mencionado por muchos testigos y también por éste es el conocimiento que el beato tenía de la falsedad de la monja de Portugal y narrada por éste y alguno más la porfía con que los frailes de S. Felipe se disputaban para reliquia los cabellos del beato cuando había corte de pelo en la comunidad. Confirmado también el episodio de los devotos que se acercaban a tocar objetos en el cuerpo del beato el día de su muerte, cosa que este testigo bien conocía por haber sido él mismo el encargado de llevar a cabo esta piadosa tarea.

14. *Las declaraciones del P. Juan Becerra* ⁵²

El P. Juan Becerra, conventual de S. Felipe, de 57 años de edad, sólo conoció al beato Orozco durante tres años. Ofrece de original el detalle de haber quitado del cuerpo del beato, el día de la traslación de la vieja a la iglesia nueva, un dedo que había sido casi separado de su cuerpo por algún devoto, y habérselo dado a la duquesa de Feria, Doña Francisca, abuela de D. Tomás de Figueroa, actual duque de Feria ⁵³, la cual lo llevó a Zafra y lo depositó en un convento de monjas que ella había fundado. El P. Soto pudo hacer esto por ser estudiante en el colegio de Doña María de Aragón cuando tuvo lugar la traslación del cuerpo de una iglesia a otra.

Confirma lo de los callos que molestaban al beato en los pies, narrado por su confesor el P. Rojas. Es, en cambio, un dato original el que refiere él de haber llamado al beato, durante su propia enfermedad, a sus pobres para que le pusieran las manos en la cabeza, con lo que se sintió mejorado. Así lo refería, según este testigo, el difunto Baltasar Carpinera. Muy completa resulta también la lista de las obras del beato que él conocía y que especifica respondiendo al artículo 33 del interrogatorio. Y como esta lista aparece casi igual y por el mismo orden en varios otros testigos agustinos, es lícito pensar que, con ocasión del proceso, se confeccionó una, que fue pasando de mano

51. Este religioso, también célebre predicador y arzobispo de Bogotá, hizo su profesión en el convento de Toledo el 22 de agosto de 1565 y el acta contiene anotaciones muy curiosas. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 67 (1983) p. 380. Tiene su lugar en el repertorio del P. G. de SANTIAGO VELA, *Ensayo*, vol. I, Madrid 1922, pp. 675-676. Para la biografía de este arzobispo, escrita por el P. Castillo, véase: *ibid.*, pp. 652-653.

52. *Proceso*, pp. 824-835.

53. Breves indicaciones sobre los duques de Feria en: *Diccionario de historia de España*, vol. I, p. 1103, y en la Enciclopedia "Espasa", vol. 23, p. 714.

en mano entre los que iban a ser llamados a declarar ante el juez de esta causa.

Como milagros recuerda el del alguacil Alonso Núñez de Cos y el de María de Oñate, curada el día de las traslación del cuerpo, estando este testigo como estudiante en el colegio de Doña María de Aragón, así como uno de los milagros obrados con su correa. De las fundaciones recuerda la del convento de la Magdalena, en torno a lo que ofrece algún detalle original, y la del colegio de Doña María de Aragón, cuya primera piedra se puso en la fiesta de S. Agustín, siendo el beato su primer rector.

Ultima novedad de su declaración es la enumeración de los religiosos que asistieron a la traslación del cuerpo en 1603. Fueron ellos los PP. Hernando de Rojas, rector del colegio, Agustín de la Mota, prior de S. Felipe, Juan de Arenas⁵⁴, prior en 1619 del convento de Valladolid, Cristóbal de Fonseca, Agustín Fernández, “y otros Padres graves”, añade el testigo sintetizando.

15. *El P. Juan de Soto y sus declaraciones*⁵⁵

Llenas de interés aparecen las declaraciones de este religioso, a quien se presenta como “predicador de la Orden de San Agustín, conventual del colegio de Alcalá, residente al presente en esta corte”, el cual dice ser de 55 años y haber conocido al beato durante doce.

Interesantes son los detalles que da acerca de sus predicaciones, dice las cuales dice que las hizo muchísimas veces en la capilla real y añade: “los cuales (*sermones*) este testigo tiene de su misma letra del dicho Venerable Padre, con el año mismo que se predicaron” y que “los reyes le llevaban a él y no a otro ninguno a decir los evangelios al príncipe heredero y a otros infantes estando enfermos, y que les levantaba la ropa de la cama y les daba a besar la mano”.

Sabe que, como dormía tan poco el beato, “los prelados de S. Felipe mandaban a los que tañían la campana del alba no tañiesen con campana mayor poque al dicho Padre no le hiciesen ruido”. Da numerosos otros detalles sobre su celda, cama y ropa, añadiendo que entró a hurtadillas alguna vez pero que no pudo verla demasiado bien. Asegura que le conoció en cuatro celdas diversa, tan malas, que las de los novicios “eran muy mejores”.

54. Este religioso profesó también en S. Felipe de Madrid el 28 de agosto de 1575. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) p. 59. Una pequeña reseña bio-bibliográfica de él en: G. de SANTIAGO VELA, *Ensayo*, vol. I, Madrid 1912, pp. 198-199.

55. *Proceso*, pp. 853-870.

“Todo lo cual vio este testigo las veces que pudo metiendo la cabeza por la puerta”.

Confirma otros detalles acerca de su abstinencia prodigiosa y cómo el prior, siendo ya el beato viejo y debilitado, le ordenó hacer colación. Confirma la asistencia continua al coro, su costumbre de estar siempre en pie y añade que, aunque los otros religiosos “estaban al sol en conversación, él por no parecer que se extrañaba, estaba con ellos cosa de medio cuarto de hora, poco más o menos, siempre en pie”, por reverencia a Dios, en cuya presencia estaba siempre.

Este religioso le ayudó muchas veces a Misa y fue testigo de su devoción en ella; recuerda además lo de la comunión dada por Cristo mismo, con detalles especiales procedentes de su confesor el P. Rojas. Confirma lo de los callos que le molestaban y añade que no quería y tenía por superfluo el alivio que entonces le daba Doña María de Aragón “que está en gloria”.

Le vio confesarse diariamente antes de celebrar y que estas confesiones eran largas, lo que extrañaba no poco al joven novicio que le iba a ayudar a Misa. Tocándole por su ancianidad y autoridad el sitio junto al prior en el coro, se colocaba en cambio en un rincón, y a este novicio le extrañaba que se lo permitieran. Confirma que se levantaba a tocar el órgano, especialmente los sábados, en las Misas de Nuestra Señora, y añade que predicaba sermones aunque no hubiera sino pocos oyentes y predicaba los sermones que otros predicadores no querían.

Sabe que hacía limosnas en la sacristía a viudas que venían a la hora de la Misa, “porque en otra parte no hablaba a ninguna mujer”, y empleaba todo su salario de predicador real en pobres, encarcelados y “niños chiquitos, a quien(es) también hacía limosnas de capotillos y mantillas”, pidiendo dinero a otras personas cuando su salario no le alcanzaba.

De su recato con las mujeres pudo testificar este testigo cómo, advertido por otros para que le observase, vio el arte con que “se daba la vuelta, volviendo casi los hombros” para no mirarlas a los ojos. Respondiendo al artículo 33, relata la amplia lista de libros suyos que le eran conocidos, pero añade que debió de escribir otros más, especialmente uno “que debió dejar manuscrito, el cual intitulaba *Grito del pecador*, que estaba escribiendo cuando le visitaron en su celda dos novicios, uno de los cuales era él. Después de lo cual explica que tenía varios cuadernos autógrafos del beato, los cuales entregó allí mismo al juez de la causa para que los incluyeran en ella y se conservaran como reliquias.

De los milagros recuerda el de la jarra dejada caer por dos novicios y recompuesta por el beato, el de una muchacha que sus padres daban por muerta y a quien él pidió para el monasterio que estaba fundando en Talava-

era –donde ella vivía todavía en el momento del proceso, en el cual testificó– además de la conversión y reconciliación con su mujer del padre de dicha monja y la curación en trance de muerte de una hermana del agustino P. Alonso del Campo, ya difunto en 1619.

En el terreno de las profecías recuerda lo de Pirola y la monja de Portugal, de quien el propio padre de este testigo, el licencia Soto, tenía un paño con mucha devoción; el cual presentado al beato, repitió sobre ella el juicio que ya hemos indicado otras veces.

Muy personales eran las noticias que este religioso tenía, como testigo que fue de vista, sobre las fundaciones de los conventos de la Magdalena y de la Visitación. El asistió, cuando tenía nueve años, a la procesión que se hizo para la inauguración del convento de la Magdalena, en la que tomaron parte religiosos ancianos de la provincia, entre ellos el P. Pinelo, y vio cómo “llevaban de la mano” a las religiosas y cómo el beato Orozco “llevaba de la mano” a la priora.

Pasando por alto algún detalle de menor importancia, queremos destacar lo que refiere sobre el traslado del cuerpo del beato de una iglesia a otra. Acerca de lo cual dice haber preguntado a su padre, que era médico y estuvo presente a todo y tocó el cuerpo del beato, si era verdad que estaba fresco, y su padre le dijo que sí. Precisa que sólo se veían algunos agujeros en las canillas, causados por la corrupción del hábito ajeno que le pusieron para la sepultura, pues el suyo lo guardaron para reliquias. Añade que el cambio del hábito fue cosa del P. Hernando de Rojas, el cual cuando el traslado se dolía de no haberle puesto el propio, y añade que la túnica propia del beato estaba tiesa y dura como si se acabara de sacar del comercio. Narra así mismo cómo un religioso atrevido quiso quitarle un dedo y no lo consiguió por más esfuerzos que hizo. Ya explicamos arriba quién fue el que terminó de quitárselo y cómo se lo dio a una noble y piadosa dama, que lo depositó en un convento que había fundado en Zafra. Por último, recuerda cómo se hizo acta oficial del traslado por autoridad del Ordinario y cómo algunos médicos dijeron que les parecía fuera de lo natural la conservación de aquel cuerpo.

Finalmente, otro detalle nuevo: el beato habría dicho varias veces que le enterrarán junto a la pila del agua bendita y pusieran el siguiente letrero: “¡Fieles, rogar por este pecador!”. Bien diverso era el que le pusieron con ocasión del traslado de su cuerpo, en el que se daba gloria a Dios por su santidad. Tan conocida y predicada era de todos, que este Padre confiesa no haber oído en toda su vida llamarle por el propio nombre, sino con la expresión: “el santo Orozco” y recuerda el lamento del P. Pinelo, prior de S. Felipe, de tener que perderle cuando el beato se fue a vivir al colegio de Doña María de Aragón.

Este es el precioso testimonio de un Padre que le había conocido y tratado mucho y le profesaba una devoción sin límites.

15. *Otro precioso testimonio: el del P. Agustín Fernández*⁵⁶

No menos bella es la declaración del P. Agustín Fernández, “predicador y colegial” del colegio de Doña María de Aragón y de 44 años de edad en el momento del proceso. Dice haber conocido al beato durante tres años, pero sus recuerdos eran bastante abundantes y particularizados.

Este Padre había oído al P. Hernando de Rojas cómo habían estado una vez en la habitación del beato, en el colegio de Doña María de Aragón, tanto el rey Felipe II como los príncipes; lo que no sabía de seguro era si habían ido “sólo a verle o al dicho colegio”. Curiosa la observación de que él le conoció de novicio y que los vestidos que llevaba eran “de fresa blanca”, que se vendían muy baratos –él tenía algún trozo– y que siempre le vio vestido así y que “el hábito (*estaba*) hecho al modo de los agustinos recoletos, y de aquel paño el blanco, y el negro no se acuerda de qué paño”.

Después de ponderar la asiduidad al coro del beato no obstante el calor “aunque el coro estaba incómodo y no como está ahora”, recuerda que el beato se rebajaba a enseñarle a él, que era novicio, “como había de cantar”. Seguidamente entregó al juez del proceso un texto del santo Fr. Juan de Castro, arzobispo de Bogotá, y otro hallado entre los del P. Hernando de Rojas, para que fueran incluidos en el proceso. Ambos eran sumamente laudatorios del beato y se transcribieron literalmente en las actas del proceso pues eran breves. Abundantes fueron las explicaciones que dio sobre cómo vinieron a sus poder estos papeles. A todo lo cual siguen los testimonios del aprecio que de él tenían el Card. Quiroga y Doña María de Aragón y los oficios de presentado y predicador –además de escritor– que tuvo en la provincia.

Después de precisar que era este testigo quien tenía a custodia en el colegio de Doña María de Aragón el crucifijo que habló al beato en el coro de S. Felipe, asegura que escribió las “Confesiones” a instancia del Card. Quiroga, y pasa luego a hablar de los escritos del beato respondiendo al artículo 33. Entre ellos menciona –y después hizo entrega de él al juez del proceso– uno autógrafo, donde el beato, a instancia de algunos devotos suyos, hizo una relación de todo lo que había escrito. Esta relación era inédita y

56. *Proceso*, pp. 888-904. La profesión de este religioso, hecha en S. Felipe de Madrid el 1 de enero de 1590, está registrada en el I Libro de profesiones de aquella casa. Cfr. *Archivo Agustino* 70 (1986) 69.

estaba en latín. La relación comenzaba por los escritos latinos y proseguía con los escritos “en romance”.

Tenía este religioso también en su poder la licencia de Felipe II para la impresión de esta “Tabla alfabética”, licencia dada en El Escorial el 28 de mayo de 1588, junto con la licencia del provincial agustino P. Antonio Monte⁵⁷, dada en Valladolid el 13 de mayo del mismo año. Seguidamente describe dos cartas autógrafas del beato a Doña María de Aragón relacionadas con la fundación del colegio y una al marqués de Tábara en tres hojas, para animarle cuando abandonó las cosas del mundo para retirarse a la soledad.

Recuerda además uno de los milagros obrados el día de la traslación y sobre todo certifica haber sido él quien, durante el traslado, quitó al beato la correa que tenía para ponerle otra y quien dijo al rector del colegio quién se había quedado con ella, al cual se pidió después y la entregó; de modo que podía testificar este testigo que la correa que se llevaba a los enfermos y hacía tantos prodigios era verdaderamente la que el beato había tenido en vida y desde su entierro hasta el momento del traslado del cuerpo.

Este testigo menciona a las personas principales que asistieron a dicho traslado –mencionadas ya por otros testigos– pero a las cuales añade él al deán de Salamanca, D. Jerónimo de Chiriboga. Muy personal es el recuerdo siguiente: “no se hallaron las llaves de las puertas grandes para meter el cuerpo en el ataúd, el cual no cabía por la puerta pequeña, y por no maltratarle, sacó este testigo el cuerpo y le metió en la iglesia nueva sin el ataúd, y luego metieron el ataúd solo de medio lado”.

Este fue el testimonio detallado y original del P. Agustín Fernández, que añade tantos datos a los que ya habían dicho otros testigos acerca de la vida, muerte y traslado de los restos del beato.

16. *Los PP. Juan de Lerma, Juan Gutiérrez y Antonio del Castillo*

Mucho más pobres que las que acabamos de ver resultan las declaraciones de estos tres Padres, que fueron oídos entre el 24 de diciembre de 1619 y el 8 de enero de 1620.

El P. Juan de Lerma⁵⁸ era persona de autoridad en la provincia; era maestro en S. Teología, había sido definidor y rector del colegio de Doña María de Aragón y en la actualidad era prior del convento de S. Felipe. Tenía 50 años de edad y había conocido al beato solamente dos o tres años.

57. Algunas apreciaciones sobre este provincial las formula el P. Juan QUIJANO, *Memorias*, p. 52 del extracto.

58. *Proceso*, pp. 919-922.

Su declaración versa solamente sobre el artículo 20, en el cual refiere la comunión dada al beato por un ángel en cierta fiesta del Corpus Christi, según la versión del P. Hernando de Rojas, a quien el mismo beato se lo confesó luego. Alude también a una aparición de la Virgen en la celda del colegio de Doña María de Aragón, donde murió, según información del mismo confesor del beato.

El P. Juan Gutiérrez⁵⁹, de 62 años de edad y que había conocido al beato durante 16 años, tiene más originalidad por su historia externa que por sus declaraciones. De él se dice que era presentado en S. Teología y que había sido dos veces comisario del rey a las “Indias Filipinas”, prior, definidor y visitador de aquellas provincias, de donde había venido al capítulo general como representante de dichas provincias. En el momento de declarar en el proceso era “predicador en este convento de S. Felipe de Madrid y procurador y administrador general de hacienda y tesoro del bienaventurado Santo Juan de Sahagún para su canonización, y confesor de las damas de palacio”⁶⁰.

Responde sólo a los artículos 8, 34 y 37 del interrogatorio, confirmando que se le llamaba normalmente “el Santo Orozco”, a lo que añade: “y no sabían otro nombre de él”. Refiere que el beato le curó de una enfermedad, estando en el convento de S. Felipe, mediante la imposición de las manos y asegurándole que no moriría de aquella enfermedad. Más interesante resulta la información que dice haber oído un día, estando con otros religiosos en un claustro del convento, donde el P. Juan de Castro, futuro arzobispo de Bogotá, confesor y amigo íntimo del beato, refería cómo estando él un día en el coro sin saberlo el beato Orozco, le oyó decir en voz alta: “¡Ah, Señor, esta canal!; ah, Señor, esta canal!...”, resultando que fue justamente aquel día cuando tuvo lugar el desastre de la Armada Invencible. De donde infirieron todos que había tenido revelación de aquel suceso y pedía al Señor remedio. No ofrece otros datos este religioso, pero el último detalle que acabamos de referir es muy apreciable.

El último del trío anunciado es el P. Antonio del Castillo⁶¹, de 52 años y conventual de S. Felipe, donde era predicador. Dice no haber conocido

59. *Proceso*, pp. 922-925. Aparece como prior en el convento de S. Felipe de Madrid entre el 23.II.1578 y el 4.VI.1583, fechas en las que firma diversas profesiones religiosas. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 61-62.

60. A juzgar por los datos que ofrece sobre su estancia en Filipinas y participación en capítulos generales, se trata aquí del P. Juan Gutiérrez que asistió a los capítulos generales de 1591 y 1602, del que se ofrecen pocos datos en: Elviro J. PÉREZ, *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos de la provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Manila 1901, p. 63.

61. *Proceso*, pp. 939-942. Sobre este Padre véase lo dicho en la nota 49, donde mencionamos su biografía del arzobispo de Bogotá Fr. Juan de Castro.

nunca al beato por haber estado siempre fuera de Madrid desde que tomó el hábito en la provincia de Castilla-Andalucía, pero sí que había oído muchas cosas del P. Juan de Castro. Declaró únicamente sobre el artículo 34, donde narra la supuesta aparición del beato Orozco al P. Juan de Castro poco antes de su muerte, estando presentes varios seglares y religiosos junto al lecho del enfermo. El beato le habría dicho que “iba a buen lugar”, como lo colige este testigo por una frase que el arzobispo moribundo le dijo a él uno de aquellos últimos días de su vida. El cual le habría confiado también la queja de que la Orden era responsable de un importante descuido en no mover las cosas para que el beato Orozco fuera canonizado.

La queja, pronunciada en 1611 cuando este arzobispo moría, tenía su fundamento, pues habían pasado ya 20 años desde la muerte del beato Orozco y deberían pasar un total de 28 antes de que se abriera el proceso que estamos comentado. Ello ocasionó que, de la vida de un varón que murió con 91 años, los testigos más informados no pudieran ilustrar más que los últimos veinte de su vida. Pero, eso sí, lo hicieron exhaustivamente, como estamos viendo.

17. Aval en favor del P. Hernando de Rojas

Vimos ya que el P. Agustín Fernández presentó al juez de la causa algunos escritos del beato y también uno del P. Hernando de Rojas en que trataba de los favores recibidos de Dios por el beato Orozco, escrito de la mano del mismo P. Rojas. Con el fin de dar valor jurídico a este escrito y acreditar las cualidades morales del autor, el postulador de la causa P. Herrera, a un cierto momento pidió que se oyerá con este fin a dos testigos que presentaba. Eran los PP. José de Castro ⁶² y Agustín Antolínez ⁶³. El juez lo concedió mediante auto firmado en Madrid el 12 de junio de 1619. El escrito del P. Rojas, que llevaba como título “Vida de nuestro Padre”, se transcribe a continuación del auto recién mencionado.

Del P. José de Castro se dice que era colegial del colegio de Doña María de Aragón pero no se da su edad. El testigo dice conocer bien la letra del P. Rojas y alaba su vida piadosa y sus virtudes. También del P. Antolínez se dice que era colegial del mismo colegio, sin añadir uno sólo de los muchos títulos y méritos que tenía, como el de haber sido provincial y ser profesor universitario en Salamanca. Testimonio semejante al anterior ofrece el P.

62. *Proceso*, pp. 955-957.

63. *Proceso*, pp. 957-959.

Antolínez acerca de su conocimiento de la escritura del P. Rojas y de sus virtudes.

Como estas dos declaraciones servían sólo de aval del P. Rojas, se omitió toda otra noticia, pero el P. Antolínez sería llamado a declarar sobre el beato en el proceso que se abrió en Salamanca, en el cual se contienen tal vez las mejores noticias acerca del beato, puesto que procedían de los Padres más ancianos y cualificados de la provincia, varios de ellos profesores en aquella universidad.

18. *Los PP. Matías de Ontiveros y Andrés de Urosa*

El 16 de marzo de 1620 era escuchado por el juez del proceso el P. Matías de Ontiveros⁶⁴, conventual de S. Felipe, de 57 años de edad, el cual había conocido al beato Orozco durante 7 años antes de su muerte.

Este religioso recuerda una escena relacionada con una visita del Card. Quiroga al beato durante su última enfermedad, en la cual Doña María de Aragón, presente a la escena, pidió al cardenal que le echara su bendición, a lo cual se negó él diciendo que más valía la bendición del P. Orozco, y vio cómo ambos, el cardenal y Doña María, le insistían para que les bendijese; cosa que el beato hizo por pura importunación. Después de lo cual trajeron un Misal al Card. Quiroga para que leyera sobre el enfermo los evangelios. Este Padre confirma lo que ya sabemos acerca de cómo el beato consumía sólo la mitad de la escasa comida que una vez al día se le llevaba, y sabe que el pobre a quien daba la otra mitad se llamaba Coloma.

Otro episodio que narra es que, estando muy malo de la última enfermedad, pedía el beato con insistencia al P. Rojas y a este testigo que le vistiesen para ir a hacer una visita al Smo. Sacramento, considerándose indigno de que el Señor tuviera que venir a visitarle a él. Aunque no querían contentarle por su flaqueza, dada su insistencia empezaron a vestirle, pero se les desmayó a causa de su debilidad y tuvieron que volverle a la cama.

Otra particularidad que conocía el P. Ontiveros era la división que el beato hacía del estipendio que recibía como predicador del rey, del cual una tercera parte la daba al monasterio de agustinas que él había fundado en Talavera, otra tercera parte a los pobres y la última al convento de S. Felipe. Y diciéndole el prior de S. Felipe que podía dar a los pobres también la parte destinada al convento, él respondió que ya que él “no ayudaba ni servía a la comunidad, que recibiese el convento aquella parte para su sustento”.

64. Este religioso profesó en S. Felipe de Madrid el 19 de febrero de 1586. Cfr. *Archivo Agustiniiano* 70 (1986) 65-66.

Por lo demás, habiendo sido compañero del P. Alonso de Soto en el viaje de regreso de Segovia, adonde habían ido a ordenarse de diáconos, fue testigo del accidente que sucedió a aquel religioso y supo después cómo el beato le había curado.

A propósito de la monja de Portugal, narra el episodio en que el contador mayor Peribáñez quería darle a besar una supesta reliquia de dicha monja. El beato lo rehusó y durante la confesión que esa persona hizo con el beato le entregó la presunta reliquia; añadiendo que después el beato mandó a este testigo que la quemara. Cuando Peribáñez le dijo que todos la tenían por santa, repondió que también habían tenido por tal a Sor Magdalena de la Cruz, la llamada “monja de Córdoba”⁶⁵, cuya falsedad ya se había descubierto. La de la monja de Portugal se descubrió al año siguiente, precisa el P. Ontiveros.

Muy interesantes son otros detalles relacionados con su última enfermedad y muerte, pues el P. Ontiveros dice haber sido su enfermero. Por ello sabía cómo tres o cuatro días antes de la muerte, creyendo el P. Rojas que había llegado el momento, se lo hacía presente al beato, el cual respondió: “en jueves nací y en jueves será Dios servido de llevarme”. Sucedió en efecto su muerte el jueves siguiente. Muchos otros detalles narra sobre el momento de la muerte y sepultura, añadiendo cómo el P. Rojas conservó unos zapatos del beato, que había llevado durante 14 años. En suma, se trata de una preciosa declaración que arroja amplia luz sobre momentos significativos de la vida del beato, no manifestados por otros testigos.

Menos interés tienen las declaraciones del P. Andrés de Urosa⁶⁶, conventual de S. Felipe, de 40 años, el cual dice no haber conocido al beato.

Su declaración se limita a atestar cómo el P. Francisco de Mondéjar –ya vimos que en otro contexto se le llama hermano– gran siervo de Dios y muy amigo del beato, le había asegurado que la pitanza que el beato daba a los pobres y que dicho religioso bajaba de la habitación del beato Orozco a la portería, se multiplicaba en favor de los mismos pobres.

19. *Tres declaraciones en abono de varios religiosos que habían declarado en este proceso*

El 1 de junio de 1620 el postulador P. Herrera presentó en el tribunal a tres religiosos del convento de S. Felipe en abono de varios de los religiosos

65. Sobre esta monja, condenada por el tribunal de la inquisición de Córdoba, la cual abjuró el 3 de mayo de 1546, véase: Alvaro HUERGA, *Historia de los alumbrados*, vol. I: Los alumbrados de la alta Andalucía, 1575-1590, Madrid 1978, pp. 16-22.

66. Profesó en S. Felipe de Madrid el 1 de junio de 1601, diez años después de la muerte del beato. Cfr. *Archivo Agustiniario* 70 (1986) 79.

que habían dado importantes declaraciones sobre la vida del beato, con el fin de conferirles mayor crédito. Fueron ellos los PP. Diego Ramírez, Juan de Miranda y Diego de Campo ⁶⁷.

Del P. Diego Ramírez se escribe que era predicador y conventual de S. Felipe y de 58 años de edad. Hizo declaración favorable sobre los PP. Cristóbal de Fonseca, Diego Guiérrez, Bartolomé de Legarda, Juan Quijano, Luis de los Ríos, Andrés de Urosa, Juan de los Santos, Alonso de Soto, Matías de Ontiveros y Juan de Medina. A algunos de ellos los conocía de cuarenta años a esta parte, a otros menos hasta ocho, pero de todos tenía un alto concepto por sus cualidades religiosas.

Al P. Juan de Miranda se le califica como “maestro en la Santa Teología, consultor y calificador, teólogo del Consejo Supremo de la Inquisición, lector que ha sido de teología más de diez y seis años”. Era también conventual en S. Felipe, tenía “más de 50 años” y declaró en abono de los mismos religiosos, a quienes dice haber conocido a algunos más de 20 años, a otros 16, a otros 8, etc.

Por su parte el P. Diego de Campo ⁶⁸ se presenta como “maestro en Santa Teología, consultor y calificador teólogo del Consejo Supremo de la Inquisición, lector de teología que ha sido muchos años y prior que ha sido del insigne convento de San Agustín de Burgos y de San Agustín de Medina del Campo y de San Agustín de Soria”, siendo al presente conventual en S. Felipe de Madrid. Este religioso tenía 70 años y ofrece un testimonio semejante sobre los Padres arriba indicados, aunque no dice desde cuanto tiempo los conocía.

Carlos ALONSO

67. *Proceso*, pp. 136-140.

68. T. de HERRERA, *Historia*, p. 349 cita brevemente al P. Diego de Campo, que había profesado en Salamanca en 1575 y era hermano del más conocido P. Felipe de Campo.

Valladolid, el Bto. Alonso de Orozco y el convento de San Agustín

I. UNA IGLESIA EN RUINAS EN EL PASEO DE ISABEL LA CATÓLICA

Al tiempo de pergeñar y escribir, más tarde, estas líneas, me acerqué hasta el hermoso y amplio Paseo de Isabel la Católica en una plácida tarde de otoño, para contemplar una vez más –no sin cierto dolor de mi alma– la inmensa mole de piedra blanca, de sillería, finamente labrada, del más puro estilo herreriano, y que un día formara los gruesos muros, el ábside y la fachada de la iglesia de San Agustín de Valladolid, donde predicara aquel santo limosnero y padre de los pobres, Fray Tomás de Villanueva, y a quien escuchara con gran consuelo y alegría espiritual el emperador Carlos V, mientras ambos vivieran –el César siempre de paso, siempre en camino–, en la vieja e histórica ciudad del Conde Ansúrez; y donde también residieran, predicaran la palabra y escribieran algunas de sus obras, como hemos de ver luego, los insignes agustinos beato Alonso de Orozco y Fray Luis de León.

Es lo único que queda de aquel magnífico templo: paredes laterales con sus contrafuertes, fachada renacentista de la tercera etapa de este arte en España, y esbelto ábside, también herreriano, que fue terminado de hacer por el arquitecto don Baltasar Álvarez ¹, “amigo de grandes empresas y eminente en su profesión”.

“Fundado en 1407 gracias al Condestable de Castilla Ruy López de Dávalos –leemos en una interesante *Guía de Valladolid*–, que donó generosamente los terrenos, la primitiva iglesia del convento fue sustituida por otra que se inició a mediados del siglo XVI, realizándose entonces la excelente cabecera y crucero del templo, así como las dos primeras capillas del cuerpo de la iglesia. Las obras se prosiguieron en 1619, utilizando trazas facilitadas

1. GONZÁLEZ GARCÍA-VALLADOLID, C., *Valladolid, sus Recuerdos y Grandezas*, Valladolid 1900, vol. I, p. 85.

por el arquitecto Diego de Praves, bajo las cuales se concluiría su fachada principal, en la que campean las armas de los condes de Villamediana que ejercían el patronato del convento desde el 1606. Junto al templo, se construyó el desaparecido colegio de San Gabriel, perteneciente a la misma Orden agustina².

“El templo, en ruinas desde los primeros años del presente siglo, consta de una nave central, con cinco capillas entre contrafuertes, mostrando su cabecera rasgos renacentistas.

La fachada, de buena cantería, consta de dos cuerpos y tiene un desequilibrio de proporciones plenamente manieristas. Su lenguaje sigue siendo herreriano, reduciéndose sus motivos ornamentales a formas puramente geométricas”.

Dicha fachada manierista es posterior a la fábrica del templo, y fue rematada ya a finales del siglo XVII. Es de orden dórico y ocupa su centro el pórtico, circular, el cual contiene la puerta de entrada rectangular, de líneas perfectas y, sobre ella, bajo el punto medio del arco, se halla un nicho con la estatua de san Agustín. Una cornisa bien proporcionada sirve de base al segundo cuerpo, que está formado por cuatro pilastras perpendiculares a las del primero, pero de menor altura. En su parte media, hay una lucerna de correcto dibujo, y a sus lados, escudos con las armas de los mencionados fundadores. La fachada remata con un lindo ático, en el que se encuentra el escudo de la Orden de san Agustín³.

En el interior de lo que fuera magnífica iglesia herreriana, podemos ver todavía las huellas de la capilla mayor, dedicada a los mismos fundadores y mecenas del monasterio e iglesia. Del mismo estilo dórico, está sostenida por cuatro soberbias columnas estriadas, una a cada ángulo. En ella dejaron su linaje –y en ella reposan– los condes de Villamediana, de apellido Tasis, descendientes de una noble familia milanesa: los antiguos *Turrianos*.

Don Juan de Tasis fue el primer conde de Villamediana y, también, el primer patrono de dicha capilla mayor. Ayudó a la dotación de este patronato don Felipe de Tasis, hermano del anterior y arzobispo de Granada.

Muerto sin sucesión el hijo de don Juan de Tasis, “heredó su estado y oficio de Correo Mayor y el patronazgo de la capilla mayor de San Agustín de Valladolid don Íñigo Vélez Ladrón de Guevara, señor de Salanillas y de doña Catalina Vélez de Guevara, condesa de Oñate, nieto de don Pedro Vélez de Guevara y de doña Mariana de Tasis, hermana del primer conde de

2. URREA, J., *Guía Histórico-Artística de la Ciudad de Valladolid*. Ed. Caja de Ahorros Popular de Valladolid. Imp. Sever-Cuesta, Valladolid 1982, p. 67.

3. GONZÁLEZ GARCÍA-VALLADOLID, C., *o.c.*, p. 86.

Villamediana, hijo de Raimundo de Tasis, Correo Mayor de España, y de doña Catalina de Acuña, su mujer, según nos cuenta el historiador agustino Tomás de Herrera ⁴.

Jesús Urrea nos dice que la iglesia tuvo cinco capillas; pero no es del todo exacto, ya que primitivamente tuvo hasta seis laterales, dentro de la enorme nave de forma de cruz latina, más otras dos a los lados del crucero: la del Evangelio, fundada por don Francisco de Rivadeneira, Caballero de la Orden de Santiago y Registrador de Valladolid, bajo la advocación de Santiago el Mayor; y la del lado de la epístola, fundación del rico y opulento indiano Fabio Nelli de Espinosa, cuyo palacio contiene hoy el Museo Arqueológico de nuestra ciudad, y cuyo altar contenía un magnífico lienzo que representaba la Anunciación, titular de la capilla, obra del pintor vallisoletano Gregorio Martínez, que se conserva actualmente en el Museo de la Pasión; en torno a este cuadro había primorosas pinturas al temple en los muros, del mismo artista y poco menos que desconocido pintor castellano ⁵, de finales del siglo XVI, rafaelesco y ya manierista.

De aquella gran fábrica, de todo aquello que fue uno de los templos más bellos, significativos y frecuentados por los fieles de nuestra ciudad, donde estuvo radicada durante muchos años la Cofradía penitencial de Jesús Nazareno, solamente quedan los muros señalados arriba y la nostalgia de los que, de vez en cuando, los contemplamos.

II. UNO DE LOS CUATRO GRANDES CONVENTOS DE LA PROVINCIA DE CASTILLA

Eso nos dicen que fue, en tiempos pasados, el convento de San Agustín de Valladolid: uno de los cuatro grandes de la Provincia de Castilla, fundado —como queda reseñado arriba— por el condestable don Ruiz López de Ávalos, o Dávalos, el cual, junto con su esposa doña Elvira de Guevara, hizo donación a los agustinos de unas casas que habían sido propiedad de doña Catalina, esposa del rey Enrique III “El Doliente”.

Refiriéndose a esta fundación, el historiador Tomás de Herrera, ilustre agustino nacido en Medina del Campo el 11 de diciembre de 1585 y autor de dos obras fundamentales para la historia de los agustinos en España: el *Al-*

4. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*. Imp. Gregorio Rodríguez, Madrid 1652, p. 180.

5. A este pintor vallisoletano, Gregorio Martínez, lo cita Jesús Urrea en su *Guía Histórico-Artística* de Valladolid, l.c., p. 105.

phabetum Augustinianum ⁶, y la citada *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca* ⁷, al tiempo que corrige y aclara algunos puntos oscuros que encuentra en el cronista Jerónimo Román, autor de las *Centurias*, el cual da como fecha segura de fundación el año 1410, cometiendo, además, algunos errores de bulto en cuanto a los bienhechores que donaron la propiedad de las casas que fueron palacio real, declara que visitó el convento el año 1640 y en él pudo comprobar la escritura de donación, que dice cómo “en dicho día (13 de junio de 1407), mes y año, el doctor Fray Aparicio de Burgos, prior de Toledo ⁸, y Fray Pedro de San Gil de Burgos, prior de Dueñas, tomaron posesión de unas casas, que les había dado el condestable D. Rui López Dávalos, y su segunda mujer, doña Elvira de Guevara. Estaban las casas en un sitio llamado de el Arrehoyo, y después vinieron a ser de la reina doña Caterina, mujer del rey don Enrique el Tercero, la cual murió en Valladolid, jueves, a 2 de junio de 1418. La reina las dio al dicho condestable, camarero, y adelantado mayor del reino de Murcia; y el rey don Enrique su marido a 21 de mayo de 1398, confirmó la donación, y añadió un huerto, y otras casas, que había comprado de un ciudadano de Valladolid” ⁹.

A esta señora doña Elvira de Guevara se la consideró de siempre fundadora del convento, por haber donado también sus casas, como lo hiciera su esposo el condestable Ruy López Dávalos. Así se expresa Galíndez de Carvajal en sus *Adiciones* a los *Claros Varones* de Fernán Pérez de Guzmán, donde, refiriéndose a la fundación de este monasterio agustiniano, dice lo siguiente: “La dicha doña Elvira de Guevara, mujer segunda de dicho Condestable Don Rui López Dávalos, fundó en sus propias casas el Monasterio de San Agustín, que hoy está en la villa de Valladolid, donde se sepultó; el cual es junto a la puerta del río, e como aquí dice Fernán Pérez” ¹⁰.

6. HERRERA, T., *Alphabetum Augustinianum*, Matriti 1644, 2 vols.

7. Cf. nota n. 4.

8. El P. Herrera, en el capítulo que dedica a la fundación del convento de San Agustín de Toledo, dice de Fray Aparicio de Burgos lo siguiente: “El año de 1407 era prior el P. M. Fr. Aparicio, que después fue Provincial. En ese año tomó la posesión del convento de San Agustín de Valladolid, que fundó Rui López Dávalos, Condestable de Castilla” (Cf. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, l.c., p. 190).

9. HERRERA, T. de, *o.c.*, p. 177.

10. Fernán Pérez de Guzmán, escritor español y señor de Batres, bisabuelo de Garcilaso, tío del marqués de Santillana y sobrino del canciller López de Ayala, vivió en tiempos de Enrique III, denominado “El Doliente”. Desempeñó el cargo de embajador en la corte de Aragón. Con la subida al trono de Juan II, militó en el bando de los enemigos de don Álvaro de Luna, y a esta enemistad se debe quizá el que en 1431 se le negara el premio debido por su acción en la batalla de La Higuera, en la que salvó la vida al capitán de la mesnada, el señor de Hita. Caído en desgracia del monarca y del privado, fue condenado a prisión. Libre y desengañado de las intrigas de la corte, se retiró a su señorío de Batres, donde permaneció dedicado al estudio y las letras hasta su muerte, que debió ocurrir el año 1460.

Según esta relación del doctor Galíndez, Herrera afirma que bien podemos decir que el sepulcro de dicha señora doña Elvira de Guevara se encuentra en dicha iglesia; “pero el tiempo ha borrado la memoria, de manera que podemos añadir –escribe literalmente– que el día de hoy nadie conoce su sepulcro. Raro descuido. Pero mayores maravillas suele causar un largo tiempo”¹¹.

El mismo historiador medinense nos dice que esta buena señora, como refiere Argote de Molina, en la Nobleza de Andalucía¹², era hija de don Beltrán de Guevara, señor de Oñate, y de su mujer doña Mencía de Ayala, hija de Hernán Pérez de Ayala y doña Elvira de Zavallos.

En cuanto al condestable don Ruy López Dávalos, o de Ávalos, el citado cronista dice que fue un gran bienhechor de la Orden de San Agustín, pues no contento con la fundación del convento de Valladolid, compró en la villa de Dueñas unas casas a un rico indiano, y las donó al monasterio de aquella villa, para su ensanche y engrandecimiento. Consta por los Registros Generalicios del Rvmo. Agustín Romano¹³ que en 1426, dos años antes de su muerte, acaecida en la ciudad de Valencia el 6 de enero de 1428, trató de fundar otro convento para la misma Orden en “una tierra suya del Reino de Castilla, para que en él se guarde la forma de la Observancia Regular”¹⁴.

El mismo Herrera añade, después de traducir al castellano el texto latino, que no tenemos rastro de que estos buenos deseos del Condestable llegasen a efecto; pero la buena voluntad merece ser estimada y agradecida¹⁵. Por

11. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín*, l.c., p. 177.

12. ARGOTE DE MOLINA, G., *Nobleza de Andalucía*, 1588, lib. 2, cap. 164, fol. 287.

13. El Rvmo. Agustín Romano, se conoce dentro de la Orden por el nombre de Fray Agustín Favaroni. Se ignora el lugar de nacimiento. Ambrosio Corano dice de él que fue otro Agustín, tanto por las obras que escribió, como por su saber teológico. En el 1384, lo encontramos en el convento de Bolonia realizando sus estudios eclesiásticos. Dos años más tarde, estaba de residencia en el de Florencia, para volver de nuevo al de Bolonia.

Conseguido el magisterio, fue nombrado Provincial en 1407. En el Capítulo de 1419, fue electo prior General, cargo que regentó por espacio de doce años, promoviendo la observancia religiosa.

En el año 1431 el papa Eugenio IV le elevó a la silla episcopal de Nazaret (Bari, en Apulia). Perini cita hasta veintisiete tratados escritos por este hijo ilustre de la Orden de San Agustín. (Cf. PERINI, David Aurelius, *Bibliographia Augustiniana*).

14. El texto del Registro Generalicio, que lleva la fecha del 18 de octubre de 1426, dice así: "Eodem die dedimus aliam similem licentiam Fr. Alfonso de Villoria Baccalaureo Provinciae Hispaniae pro alio loco, quem magnificus Dominus Comestabularius Rodericus Lupix de Dávalos in quadam sua terra Regni castellae construere vult, ut in eo servetur forma observantiae Regularis. Quod et nos fieri volentes, committimus, eodem volente, ipsum conventum construendum, et suscipiendum dicto Fr. Alfonso, Capellano, suo quode illo post se esse Patronum vult". (Cf. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, l.c., p. 177).

15. HERRERA, T. de, l.c., p. 177.

lo demás, completando la biografía de este gran mecenas de la Orden Agustiniense, sabemos que don Ruy López Dávalos era de origen andaluz y empezó a distinguirse en el sitio de Benavente, el año 1387. Miembro del consejo de Enrique III, formó en la villa toledana de Illescas, junto con otros magnates, el año 1394 una liga al servicio del “Doliente”. Con Juan Hurtado y Diego López de Stúñiga, formó parte del triunvirato que llevaría las riendas del poder. Más tarde, intervino en las negociaciones que acabaron con la huida del conde de Noreña y la subsiguiente toma de Gijón por las fuerzas reales. Pronto pasó a ser el principal miembro del consejo. En 1396 puso fin a importantes banderías de Andalucía, donde al parecer actuó con extraordinaria dureza. En este mismo año, penetró con sus tropas en Portugal, tomando la ciudad de Viseo. Enrique III, de quien era, como hemos visto, gran favorito, le nombró condestable de Castilla, y aunque estuvo desterrado de la corte, el 1402 inició las definitivas negociaciones de paz con el reino de Portugal, las cuales no concluyeron hasta después de la muerte del soberano.

El Doliente le nombró, en su testamento, miembro del consejo de regencia durante la minoría de edad de su hijo Juan II. Posteriormente, fue uno de los árbitros del infante Enrique, tío del rey, y por ello se atrajo las iras y la irreconciliable enemistad de don Álvaro de Luna. Fue entonces cuando tuvo que huir al reino de Aragón en 1422, siendo confiscado su tesoro en la fortaleza de Jódar.

Leíamos antes una frase llena de contenido: “Para que en él se guarde la forma de la Observancia Regular”. Efectivamente, en aquellos días del siglo XV, la Iglesia estaba necesitada de una reforma, que sólo se consiguió un siglo más adelante, con el Concilio de Trento. Pero algunas Órdenes Religiosas, sin esperar a que ésta se comenzara en Roma por la Cabeza, iniciaron por su cuenta lo que estaban pidiendo a gritos desde los más ilustres humanistas, hasta las más bajas esferas de la sociedad.

El convento de San Agustín de Valladolid había aceptado de modo definitivo *la observancia*, que tiempo atrás –el año 1431– había comenzado el venerable Fray Juan de Alarcón, precisamente en otro convento situado no lejos de Valladolid, el de Villanubla, llamado “el convento de los santos”, y fundado expresamente para dicha reforma, según consta por la aprobación del citado Padre General, Agustín Romano, con fecha 14 de abril del mismo año 1431. Una observancia regular y una vida más en pobreza y más austera, que abrazaron también los conventos de Arenas de San Pedro, el de Dueñas y el de las monjas agustinas de Madrigal de las Altas Torres.

A partir del año 1495, el convento agustiniano de orillas del Pisuerga salió como de la modorra espiritual en que yacía, y dio comienzo a una vida nueva, dando preciosos frutos tanto en ciencia, como en virtud. De tal modo,

que, encariñado con este monasterio Fray Alonso de Burgos, obispo de Palencia y esclarecido religioso de la Orden de Predicadores, le dejó en su testamento, otorgado el día 4 de octubre de 1499, una limosna por los motivos y para los fines que en el mismo se expresan y que reza así: “Otro sí mandamos al monasterio de San Agustín desta dicha villa, que ahora está reformado, e porque mejor puedan servir a Dios Nuestro Señor y estar en su Observancia Regular, setenta y cinco mil maravedís, para reparo del dicho monasterio, e para el mantenimiento e necesidad de los Religiosos dél”¹⁶.

III. HIJOS ILUSTRES DEL CONVENTO DE SAN AGUSTÍN DE VALLADOLID

Antes de detenernos en las tres grandes figuras que son un poco el orgullo del convento de San Agustín de Valladolid: Santo Tomás de Villanueva, Fray Luis de León y el Beato Alonso de Orozco, debemos mencionar como hijos ilustres del mismo al Venerable Juan de Alarcón, cuyo nombre ha salido en páginas anteriores, fundador de la Congregación de la Observancia de España, y que sabemos murió el año 1449.

Manuel Vidal –historiador del convento de San Agustín de Salamanca– dice de él que “era muy noble por su origen, hijo legítimo de Martín Ruiz de Alarcón, sexto señor de Alarcón y de las villas de Valverde y Talayuelas, y de doña Constanza Díaz, su tercera mujer”. Pero no señala el lugar de nacimiento, que Gregorio de Santiago Vela supone fue en la villa conquense de su apellido, es decir, de Alarcón.

Nada se sabe, igualmente, de la fecha en que abrazó la vida religiosa; así como de sus primeros años de conventual. En 1420, lo encontramos en Italia adonde probablemente se dirigió con el fin de continuar sus estudios, toda vez que en los Registros generalicios del Rvdmo. Agustín Romano se lee lo siguiente: “Dimos licencia a Fr. Juan de Alarcón, el cual por el Capítulo general de Aste (que se celebró en 1419) fue promovido para la lectura de Biblia en el estudio y convento de Florencia, para que pueda ir allá e incorporarse en aquella Universidad y proseguir su lectura... También otra para que pueda ir a Roma”¹⁷.

Herrera, que le incluye entre los hijos de hábito del convento de Valladolid, si bien no cuenta con sólidos fundamentos para ello, supone igualmente que debió licenciarse en Teología en la mencionada Universidad de Florencia. Es posible que la idea de reformar los conventos de España la tuviera

16. LOPEZ, J., *Historia de la Orden de Predicadores*. Parte III, lib. 3º, c. 84.

17. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana*, Imp. Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, Madrid 1913, vol. I, p. 71.

ya desde estos mismos momentos de su vida, tal vez movido por el ejemplo que le daban los agustinos de Italia, los cuales habían entrado ya por la reforma.

Con este pensamiento y con la aprobación expresa del superior General de la Orden, regresó a España y fundó enseguida –año de 1431– el convento de Villanubla, como hemos visto arriba, cercano a la ciudad de Valladolid, siendo este monasterio el primero donde se estableció el nuevo método de vida, que más tarde abrazaron otros.

El día 3 de octubre de 1439, con las patentes del nuevo superior General, Rvmo. P. Gerardo de Rímini¹⁸, y con la bula del papa Eugenio IV¹⁹, confirmando la naciente Congregación, Fray Juan de Alarcón celebró el primer capítulo de la misma, en el que fueron aprobadas las Actas o Estatutos por los que habrían de regirse en el futuro cuantos conventos abrazasen la nueva regla²⁰.

Jerónimo Román afirma de este religioso que fue “gran teólogo y muy privado del rey don Juan el Segundo²¹, a cuya protección y acaso a la del Condestable don Álvaro de Luna se debió el que, durante aquel reinado, tomara tanto incremento la Congregación de la Observancia. Pruebas recibió de dicho monarca y muy señaladas en las repetidas donaciones de tierras

18. El Rdmo. P. Gerardo de Rímini gobernó la Orden de San Agustín de 1431 a 1443. Este gobierno se distinguió por la promoción y aliento a una vuelta de la más estricta observancia en las Órdenes religiosas, que habían entrado en una penosa decadencia, después de los lamentables efectos del Cisma de Occidente, y a base de la fundación, o fundaciones, de las que se llamaron *Congregaciones de la Observancia* en Italia, Alemania y en España; aquí debida a la actividad desplegada por Fray Juan de Alarcón.

19. El papa Eugenio IV llevó el timón de la Iglesia desde el año 1431 al 1447. Era sobrino de Gregorio XII. Primeramente, fue monje agustino, más tarde le nombraron obispo de Siena, cardenal en 1408. Siendo príncipe de la Iglesia, reconoció a Martín V y fue nombrado legado para la Marca de Ancona en 1420.

Elegido papa, hubo de hacer frente a un nuevo cisma, promovido por los miembros del Concilio de Basilea, que se quedaron en esta ciudad, cuando el Papa lo trasladó a la ciudad de Ferrara y después a Florencia, y depusieron a Eurgenio IV, oponiéndole al antipapa Félix V. Hombre culto y amante de las letras, encargó varios trabajos a Fr. Angélico, siendo el primer romano Pontífice que favoreció la corriente renacentista.

20. Dichas Actas, debidas indudablemente al Vble. Juan de Alarcón, y en número de Cuarenta y seis, se conservan cuidadosamente copiadas por el P. Juan de Sevilla en un códice de finales del siglo XV, y fueron publicadas por el P. Tirso López en *Analecta Augustiniana*, vol. III, p. 60 y ss.

21. Juan II de Castilla, padre de Isabel la Católica, había nacido en Toro en 1406 y muerto en Valladolid en 1454. Era hijo de Enrique III y de Catalina de Lancaster. La prematura muerte de su padre (en 1406), dio paso a una etapa de minoridad, que concluyó al ser declarado mayor de edad en 1419. Casó muy joven con María, hija de Fernando I de Aragón, y de este matrimonio nació el príncipe Enrique, más tarde, Enrique IV. De su segundo enlace con Isabel de Portugal nacieron los príncipes Alfonso, que murió muy joven, y la citada Isabel, luego reina de Castilla.

a los conventos y en la concesión de privilegios a los mismos, entonces tan necesarios para que la reforma prosperara.

Algo por la nobleza de sangre y mucho por la virtud que en él resplandecía –escribe Gregorio de Santiago Vela–, el Ven. Alarcón debió ser uno de aquellos religiosos que con tanta frecuencia se interponían entre los distintos bandos de los nobles que en aquella época se disputaban la privanza del rey, evitando con el peso de su influencia y prestigio el derramamiento de sangre en las continuas luchas y turbulencias que tanto agitaron aquel reinado ²².

No se sabe con certeza la fecha de su muerte, que los historiadores se aventuran a poner en 1451, basados en que, en este año, fue elegido para sucederle en el cargo de Vicario General el P. Juan de Montelongo. Lo que sí se sabe es que sus virtudes fueron muy celebradas ya en su tiempo, hasta el punto de que algunos de sus biógrafos le incluyen en el número de los Beatos de la Orden.

Otro de los hijos ilustres de este convento agustiniano de Valladolid fue Fray Enrique Enríquez, “descendiente de la Casa Real de Castilla, hijo de don Martín Enríquez, marqués de Alcañices, virrey de México y del Perú ²³, y de doña María Manrique, hija de los marqueses de Aguilar” ²⁴.

Vela, que sigue de cerca a los historiadores del convento de San Agustín de Salamanca, declara que profesó en el monasterio de su ciudad natal, Valladolid, el 25 de abril de 1574, en manos del P. Gabriel Pinelo, provincial más tarde de Castilla ²⁵, el cual era natural también de esta misma ciudad, aunque profesó en el convento de Salamanca y del que un contemporáneo suyo –Juan González de Critana– dice que era “famoso predicador en la corte del rey Felipe II, gran escriturario, y su consejo fue siempre muy estimado en los consejos reales” ²⁶.

22. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana*, vol. I., p. 72.

23. Martín Enríquez de Almansa, que vivió en la segunda mitad del siglo XVI, fue el cuarto virrey de Nueva España, desde 1568 al 1580. Combatió duramente a los indios huachiles, que habían realizado incursiones en algunos lugares de las tierras conquistadas por los españoles, fundando los fuertes de San Felipe, Ojuelo y Portezuelos.

Durante su gobierno, se estableció formalmente la Inquisición. Posteriormente fue virrey del Perú, de 1581 a 1583, en que dio posesión al correo mayor de las Indias, nombrado por Felipe II, e instaló en el virreinato el servicio postal.

24. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, l.c., p. 179.

25. El P. Gabriel Pinelo era también natural de Valladolid.

26. Juan González de Critana había nacido en Villarrubia, provincia de Toledo, teniendo por padres a Fernando de Soria y Ana Lupesia. Vistió el hábito agustiniano en el convento de San Felipe el Real de Madrid, recibiéndole el P. Veracruz, como él mismo lo expresa, e hizo su profesión religiosa el día 26 de mayo de 1573.

Gregorio de Santiago Vela supone que debió hacer los estudios en Alcalá y Salamanca, donde tuvo por maestros a los PP. Alfonso de Villanueva y Diego de Tapia. Se llama también

Dedicado Fray Enrique Enríquez por los superiores a los estudios eclesiásticos, llegó a ser Maestro en Teología, facultad que explicó a los alumnos de la comunidad agustiniana de Sevilla y Alcalá. Fue también prior de los conventos de Valladolid y de San Felipe el Real, de Madrid. Elegido provincial en el Capítulo celebrado en el mes de mayo de 1601, poco tiempo después, por fallecimiento de su tío, el obispo de Osma, D. Fray Pedro de Rojas, fue nombrado sucesor suyo de esta diócesis, de la que tomó posesión el día 13 de enero de 1603.

Los que conozcan de cerca la villa burgalesa de Peñaranda de Duero, recordarán sin duda el convento de San José, de carmelitas descalzas, y que fue fundado por este generoso mecenas. Como recordarán, igualmente, la iglesia parroquial de Santa Ana, convertida en colegiata por licencia otorgada por este prelado español a los condes de Miranda y duques de Peñaranda, cuyo espléndido palacio plateresco está situado en la misma plaza de la villa donde se encuentra ubicada dicha iglesia.

Valladolid, por estos días, se había convertido en la corte del ya decadente imperio español. En Valladolid nació el príncipe don Felipe, después rey de España y IV de su nombre y a su bautizo asistió Fray Enrique Enríquez en calidad de grande de España y como descendiente de la Casa Real de Castilla.

Si nos acercamos ahora a la histórica villa de Osma, para contemplar su hermosa catedral del más puro estilo gótico del siglo XIII, podremos ver aún hoy un arco de piedra de sillería, que se halla sobre la puerta principal que da a la antigua plaza, con un gran terrado. En el centro del mismo, se ve un escudo de armas, formado en su parte superior por dos castillos en campo de gules y el corazón simbólico de San Agustín en el medio, con el epígrafe agustiniano, en latín: “Cor meum charitate tua sagitaveras tu, Domine”, que traducido al castellano, suena así: “Habías asaetado nuestro corazón con tu caridad, Señor”²⁷; y en la parte inferior, un león rampante coronado, mirando a la derecha, en campo de plata. Es el escudo de armas de nuestro obispo agustino, que fue quien levantó dicho arco.

Los biógrafos, al tiempo de referirse a la visita pastoral que hizo por toda la diócesis, dan a entender que “tuvo bastante que padecer”²⁸.

discípulo de Fray Luis de León, tal vez por haber oído algunas lecciones suyas en las aulas salmantinas, aunque no debieron ser muchas, y éstas después de 1578. Figura en el convento de Valladolid desde el 1596 hasta el 1607 con algunas interrupciones. Nicolás Antonio pone su fallecimiento en San Felipe el Real en fecha ignorada.

27. SAN AGUSTIN, *confesiones*, lib. IX, cap. 2, n. 3. Edición de la BAC, Madrid 1986, p. 273.

28. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana*, vol. II, l.c., p. 179.

El año 1609 fue presentado para la silla episcopal de Cuenca, a la que parece renunció, sin que se sepan los motivos. Más tarde, fue preconizado arzobispo de Granada, pero antes de recibirse las bulas, quedó vacante la sede de Plasencia y Fray Enríquez fue trasladado a la misma, tomando posesión el día 28 de agosto de 1610.

En esta noble ciudad cacereña permaneció hasta el 22 de enero nuestro ejemplar prelado, fecha en que murió, con más de setenta años de edad.

Pero sin duda que una de las grandes figuras que honraron con su presencia el convento agustiniano de la ciudad del Pisuerga fue Fray Agustín Antolínez, lumbrera de la Orden, e hijo benemérito de nuestra ciudad, el cual bien se merece este recuerdo y que sea más conocido siquiera entre los que se precian de conocerla, intelectuales o investigadores de la misma.

Fray Agustín Antolínez vio la luz primera el día 16 de diciembre del año 1554. Era hijo de Galaaz Antolínez de Burgos y de doña Catalina Alfonso de Saavedra, de ilustre prosapia castellana. Profesó en el convento de San Agustín de su ciudad natal el día 5 de junio de 1571, cuando contaba los diecisiete de su edad; si bien algunos cronistas la retrotraen al 28 de mayo del mismo año ²⁹.

Eminente en virtud y ciencia, ocupó primeramente la cátedra de Prima de la Universidad de Valladolid, pasando luego a la de Salamanca, donde conquistó un prestigio de varón sabio y prudente, buen teólogo, amigo de hablar y tratar asuntos de Sagrada Escritura, a la que se mostró siempre muy aficionado.

El P. Antolínez se convirtió más tarde en consejero de los Grandes del reino y en el Maestro de cuantos acudían a su sabio consejo. Regentó, también, las cátedras de Santo Tomás, Durando, Escritura... El rey de España, Felipe IV, quiso nombrarle en 1621 su Predicador; pero el humilde religioso no quiso aceptar tan honorífico cargo. Poco tiempo después, en 1622, fue propuesto para la silla episcopal de Ciudad Rodrigo, pasando enseguida a la sede de Santiago de Compostela, donde murió el 19 de junio de 1626.

En honor de este hijo preclaro de la Orden de San Agustín, nada mejor que repetir las palabras que escribió, a raíz de su muerte, uno de los biógrafos: "El hábito que sacó del claustro, ese llevó a Ciudad Rodrigo, y ese mismo usó en su Arzobispado. El ajuar de palacio se componía de lo más preciso, y todo sencillo y llano. Visitóle el Señor con una enfermedad muy trabajosa, de la cual quedó muy mal del estómago, y todavía flaco y sin fuerzas, determinó emprender la visita, contra el parecer de los que le trataban,

29. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, l.c., p. 179.

que le amaban entrañablemente. Parece ser que, al tiempo de morir, atormentado por la sed, pidió un vaso de agua; pero, reaccionando luego, tomó el vaso en sus trémulas manos y fijos los ojos en una imagen de Cristo Crucificado, exclamó: “Vos, Señor, sabéis que de cuanto he tenido, os he hecho donación. Ahora me queda este vaso de agua que gustosamente os ofrezco en reverencia de vuestra sed. La mía quiero padecer con Vos, y quiero igualmente padecer cualquier tormento y desamparo a imitación vuestra”³⁰. Y se abstuvo de beber el vaso de agua, aunque bien lo deseaba y necesitaba.

Había sido consagrado obispo de Ciudad Rodrigo en la sacristía del convento de San Felipe el Real de Madrid, y en cuanto estuvo en su diócesis, “comenzó a ejercer el oficio de padre cariñoso, cuyo corazón rebosaba dulcedumbre y misericordia. Y fue tan ingenioso en arbitrar medios con que poder socorrer a los necesitados, que ni aun de santo Tomás de Villanueva se leen algunos que el Ilmo. Antolínez practicó y de los cuales hablan sus biógrafos con los encomios que es de suponer”³¹.

El P. Antolínez tuvo la suerte de conocer y tratar personalmente a maestros de la talla de Juan de Guevara, Luis de León, Pedro de Aragón, Beato Alonso de Orozco y Alfonso de Mendoza, a los que no les fue en zaga en cuanto a éxitos y triunfos se refiere, opositando a cátedras en la Universidad de Valladolid y de Salamanca. Sobre el particular, existe en la Biblioteca Nacional una carta inédita en la que, alegando sus propios méritos a la de Prima de Teología, entre otras cosas, decía: “La pretensión es de Prima, que es decir que no hay más que pretender... Joya preciosa es la que pido, así es, yo lo confieso; pero si se ha de dar a servicios hechos, ¿por qué no la he de pedir, habiendo servido a esta escuela desde veintiséis años y graduado de Maestro de veinte y ocho de mi edad, sino el tiempo que diré? Y con ser tantos y tan grandes mis servicios, todos me parecen pocos, según estimo la joya. Póngala V. Md. en manos de quien así la sabe estimar. Bien pudiera haberla pretendido antes, pero como conocía lo que es detúveme...”³².

Dentro de la Orden, ocupó el cargo de Definidor en 1595, y luego el de Provincial nada menos que en cuatro ocasiones, “como resultado indudablemente de las simpatías que entre los hermanos se había conquistado”.

Y como en la vida de estos grandes hombres –grandes por su ciencia y grandes por su humildad– no puede faltar la cruz, esta cuarta elección al pro-

30. La biografía del Ilmo. Antolínez que inserta Vidal en su *Historia de Agustinos de Salamanca*, y de la que entresaca Vela los datos que trae en su *Ensayo* (Vol. I, p. 146 y ss.), está sacada en su mayor parte de la oración fúnebre de Fray Basilio Ponce de León.

31. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, vol. I, l.c., p. 149.

vincialato fue impugnada “por algunos envidiosos e inobedientes”, los cuales se valieron de falsos pretextos y de que en ello se iba en contra de las leyes pontificias, hasta conseguir que lo recluyeran preso en el citado convento de San Felipe el Real³³.

A pesar de que la elección había sido del todo válida, como consta por un documento existente en la Biblioteca de El Escorial, el P. Antolínez soportó aquella afrenta no sólo con paciencia ejemplar y con resignación más que cristiana, sino que ni siquiera quiso que le defendieran de las inculpaciones de que era objeto, pudiendo perfectamente hacerlo con la seguridad de salir victorioso en el litigio. Prefirió padecer por Cristo aquella contrariedad y mortificación, antes que tocar la honra y buena fama de sus hermanos.

Obtuvo, por fin, permiso para volver a Salamanca, acompañándole en el viaje el insigne Basilio Ponce de León, el cual se admiraba mucho de la tranquilidad y paz de alma del más que probado agustino.

Nos cuenta este otro benemérito religioso que, en llegando a la primera posada de Torreledones, se puso a continuar con gran serenidad de ánimo la exposición de un salmo que, a imitación de Fray Luis de León, había comenzado en la cárcel. Llegado a Salamanca, fueron varios los colegios que le eligieron por visitador y reformador; mientras que el rey Felipe III mandaba se le consultase en los negocios más graves del reino.

Los biógrafos cuentan que, muerto a mitad de su visita pastoral, “lleváronle en una barca hasta el Padrón, y de aquí a Santiago, donde notaron que el cuerpo, no obstante de no estar embalsamado y haber existido tanto movimiento y excesivos calores –su muerte acaeció el 19 de junio, como queda apuntado arriba–, despedía suave fragancia, y el ostro más parecía de vivo que de difunto. A vista de tales prodigios, el Cabildo convocó a los primeros médicos de la ciudad, los cuales declararon no ser natural el efecto de la incorrupción, con lo que creció la estimación de todos, que ya le tenían por santo”³⁴.

32. ANTOLÍNEZ, A., *Carta inédita*. Biblioteca Nacional de Madrid, Sección de Códices, c. 7314. Cf. VELA, G. de, *Ensayo*, l.c., p. 146; a continuación cita las distintas cátedras que había desempeñado, tanto en la Universidad de Valladolid, como en la de Salamanca, a la que dirige la súplica.

33. En la biblioteca de El Escorial existe un impreso en el cual prueba el autor que fue válida del todo la elección recaída en el P. Agustín Antolínez. Lleva el siguiente encabezamiento: “Relación del Capítulo Provincial de la Orden de San Agustín, que se celebró en Madrigal este año de 607, a quatro de mayo. fol. de 8 hs. sin pie de imprenta.

34. Los cronistas Herrera y Vidal, al igual que el citado Basilio Ponce de León, que tuvo la oración fúnebre en las solemnes exequias, relatan una serie de prodigios y hechos milagrosos, atribuidos a la intercesión del siervo de Dios.

Enterrado y sepultado quedó en la catedral compostelana, junto a la capilla del Santo Apóstol, inmediato a la sepultura de su antecesor el Ilmo. Sr. D. Maximiliano de Austria. Las exequias que se celebraron solemnemente en Salamanca tuvieron por predicador al citado Fray Basilio Ponce de León, que publicó, además del discurso íntegro, una relación de aquellos actos. “Fue sobre todo extremo –diría en aquella ocasión– mansedumbre, paciencia y sufrimiento. Buen testimonio nos ofrece la persecución doméstica. Fue pública, anduvimos en tribunales seculares, todos lo saben, no es mucho que digamos. Fui su compañero en la prisión, y con que he tenido en la vida algunos sucesos bien gloriosos, ninguno lo ha sido tanto en mis ojos, como haber estado preso en compañía de Fray Agustín Antolínez, por haber hecho notificar y ejecutar unas letras de Eugenio IV, concedidas a la Observancia de Castilla, sin embargo de un nombramiento dado con buen celo por el señor Nuncio de España, pero obtenido a fuerza de brazos y con relaciones siniestras. No quiero con esto condenar a los autores de la prisión, que algunos eran de vida al parecer inculpable; sino persuádome a que escogió este medio la Providencia Divina para crisol y purgatorio de alguna imperfección del perseguido... Si hubo para la prisión justa causa, si fue justificada la sentencia, no me toca el examinarlo ahora, sólo digo que el señor Nuncio, que le sentenció, dijo muchas veces en España y Roma que jamás firmó auto contra Fray Agustín Antolínez, sin repugnancia y resistencia interior a lo que firmaba la pluma...”³⁵.

Volviendo a nuestro convento vallisoletano, tenemos que decir que es larga la lista de religiosos que le dieron renombre y fama. Son ellos, entre otros que aparecen más dudosos como profesos del mismo, Fray Antonio de Conderina, hijo de Antonio de Conderina y Antonia de la Vega, vecinos de Bilbao. Ingresó en el monasterio agustiniano, profesando el día 5 de marzo de 1589, en manos del P. Vicario-Prior Fray Antonio de Arce, el cual fue más tarde Provincial de Castilla.

Conderina hizo sus estudios en Salamanca, donde figura en varias listas de estudiantes agustinos que tenían derecho a votar en las provisiones de cátedras. Por el año 1618 lo vemos de conventual en San Felipe el Real de Madrid, donde puso su firma y fechó la aprobación a la obra de Camargo y Salgado, titulada *Muerte de Dios por vida del hombre* ³⁶. Fue promovido al obispado de Santa Marta, en Colombia, el 22 de junio de 1630, de donde fue trasladado a la sede de Guamanga en 1640. Se nos dice que, apenas tomó

35. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo...*, vol. I, p. 150-151.

posesión de esta diócesis, "perdió la razón y murió demente el 1648 en el convento de Lima, donde está enterrado"³⁷.

Otro de los hijos de este convento agustiniano es el P. Andrés Aguado, nacido en la misma ciudad del Conde Ansúrez, el cual emitió sus votos religiosos el día 10 de junio de 1608, en manos de Fray Miguel Sedeño. Sus padres se llamaron Andrés Aguado y Magdalena de Valdés, vecinos los dos de la villa de Olmedo. Prior y más tarde Definidor de provincia, fue promocionado a la silla episcopal de Ariano, en el reino de Nápoles, el año 1641, en cuya diócesis murió cuatro años más tarde³⁸.

Fray Antonio de Castro, aunque nacido en la villa de Almagro, provincia de Ciudad Real, se hizo religioso agustino en el nuestro convento de Valladolid el 24 de octubre de 1603. Los cronistas nos cuentan que emitió los votos en manos de Fray Juan de Castro, que era prior del mencionado monasterio desde el año 1601; el mismo que fue preconizado arzobispo de Santa Fe de Bogotá, en enero de 1608, pero no pasó a gobernar su diócesis por haber sido nombrado predicador real por Felipe III³⁹.

Herrera escribe que este buen religioso manchego fue Visitador y Definidor de la Provincia de Castilla, prior de los conventos de Pamplona y San Felipe el Real de Madrid; examinador sinodal del arzobispado de Toledo y últimamente predicador de Felipe IV⁴⁰.

Otra figura a destacar entre los claros varones del convento de Valladolid, natural de la misma ciudad, es Fray Gaspar de Oviedo. Su fecha de nacimiento la colocan en el año 1591 –fecha histórica, en la que murieron el

36. Fray Fernando de Camargo y Salgado, nacido en la villa y corte de Madrid, agustino de San Felipe el Real, fue –según escribe Álvarez y Baena– "maestro en Sagrada Teología y predicador de gran fama en la Corte, en donde era venerado, igualmente por sus letras, que por sus virtudes. Murió a los ochenta años de edad, en su convento de Madrid, a 27 de marzo del año 1652. Toda su vida empleó en el estudio, y así trabajó muchas obras, pues él mismo dice haber escrito 39 libros, grandes, medianos y pequeños". Nicolás Antonio dice, por su parte: "Multa ex propria penu deprompsit historica, poetica, moralia et concionatoria, multa exteriorum opera nostris Castellanis Communicavit".

37. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana*, Madrid 1915, vol. II, p. 71.

38. HERRERA, T. de, *Alphabetum Augustinianum*, l.c., vol. I, p. 48.

39. El Ilmo. Fray Juan de Castro, del que se hacen lenguas los citados Herrera y Vidal, junto con el eminente teólogo y escritor, también conocido de nuestros lectores, Basilio Ponce de León, dejó escritos algunos *apuntes* acerca de la vida del Beato Alonso de Orozco, que aprovechó luego el P. Juan Márquez para la estupenda biografía que hizo de "El Santo de San Felipe" (Cf. HERRERA, T., *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*, l.c., p. 200).

40. HERRERA, T., o.c., p. 179.

Beato Alonso de Orozco y el Mtro. Fray Luis de León-, siendo su padre Miguel de Oviedo y su madre doña Juana Ruiz.

Se sabe que profesó el día 11 de mayo de 1607, en manos del entonces prior Fray Agustín de Carvajal y más tarde insigne prelado de Panamá ⁴¹. Gregorio de Santiago Vela, que trae otra fecha distinta de profesión ⁴², señala, con los cronistas citados, que fue prior del convento de san Agustín de Salamanca en 1638 y presidió, por mandato del P. General, el Capítulo Provincial, celebrado en Madrigal de las Altas Torres en 1644.

Licenciado en Teología por la Universidad de Salamanca en 1631, consiguió el doctorado en la misma facultad el 1632. En el mes de noviembre del mismo año, se presentó a la cátedra de Santo Tomás, consiguiendo la de Escoto en el 1636.

Por motivos internos de la Corporación y que nada tenían que ver con el fiel cumplimiento de sus deberes universitarios, el rey Felipe IV, abusando de sus reales prerrogativas, le privó de la cátedra y le impuso un correctivo tan inadecuado, como injusto.

Así lo reconoció el claustro en pleno, que se dirigió a su Majestad intercediendo en favor el P. Oviedo, a quien en descargo se le concedió la cátedra de Durando, de la que tomó posesión el día 9 de noviembre de 1639.

Tal vez para congraciarse con nuestro agustino, que opusió a la de Prima de Teología, por jubilación del P. Ángel Manrique, de la Orden del

41. El Ilmo. Fray Agustín de Carvajal había nacido en Guadalajara, en cuyo convento tomó el hábito agustiniano. Estudió en la Universidad de Salamanca, donde se graduó en Sagrada Teología, en el año 1586. El cronista de los Agustinos en la Nueva España escribe que fue "Rector y Lector del famoso colegio de San Gabriel de Valladolid y Prior en el convento de San Agustín de esta ciudad, Mtro. en la Provincia de Castilla, y estando ausente de España, fue nombrado Calificador de la Santa Inquisición de Méjico. Pasó a Roma como Definidor general de nuestra Provincia y votó como tal en el Capítulo general año de 1592, en tiempo de la Santidad de Clemente VIII, que tanto se agradó de su observante vida y loables costumbres, que le envió por Vicario general, Visitador y reformador de la Provincia de Romandiola, y esto cuando con más eficacia trataba su Santidad de restaurar y reformar el estado regular".

Más adelante, dice que, "acabada su asistencia, se volvió a la Provincia de Castilla y la majestad Católica le presentó el año 1605 para el Obispado de Panamá, donde ayudó mucho para la fundación de un convento de la reforma, que establecieron algunos religiosos de la provincia del nuevo Reino; y el año de 1612 fue promovido al Obispado de Guamanga en el Perú, donde murió el año de 1620, con opinión de muy perfecto Prelado y Obispo de vida ajustada". (Cf. BASALENQUE, D. de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, México 1673, lib. I, c. 19, y también MONASTERIO, I., en la revista "España y América", vol. XXVII, p. 145.

42. Afirma que profesó el día 11 de mayo de 1611.

Císter, se le otorgó dicha cátedra por cédula real, tomando posesión de la misma el día 13 de noviembre de 1642.

Promovido a la silla episcopal de Montreal en Sicilia, el P. Bernardino Rodríguez que tenía en propiedad la cátedra de vísperas, el P. Gaspar de Oviedo opositó a ella, ganándola en buena lid y posesionándose de la misma el 17 de octubre de 1648, por medio del P. Miguel García, con poderes que para ello le había dado el agraciado ⁴³.

Calificador del Santo Oficio, según consta por Herrera, en el Consejo Supremo ⁴⁴, murió en pleno ejercicio de su cátedra el día 24 de noviembre del año 1654.

Otro agustino del convento cuya historia nos ocupa fue el P. Francisco de Villagutierre, el cual era natural de la misma ciudad de Valladolid. Su padre, Juan de Villagutierre, fue oidor del Consejo de Indias, y su madre, doña Isabel de Mercado, pertenecía a una de las familias más ilustres de la ciudad del Conde Ansúrez.

Profesó el año 1603, siendo prior Fray Juan de Castro. Calificador del Santo Oficio, fue nombrado obispo titular de Troya y auxiliar del arzobispado de Toledo, ciudad en la que fue honrado con el cargo de capellán de honor de los reyes de España.

No sería justo cerrar este capítulo de hijos ilustres del convento agustiniano de Valladolid sin citar a Fray Juan de Vera, nacido en nuestra ciudad, hijo del licenciado Francisco de Vera y de doña Leonor Rodríguez, ambos vecinos de la misma y noble ciudad castellana.

Emitió sus votos en este convento el día 6 de mayo de 1570, en manos del prior, a la sazón, P. Gabriel Pinelo ⁴⁵. Los cronistas aseguran que “fue uno de los primeros fundadores de la Congregación de los Descalzos Agustinos –así se expresa literalmente Herrera– de España”.

El año 1597 fue nombrado Comisario General de los cuatro conventos que por estas fechas habían abrazado la Recolección, siendo más tarde Provincial de la misma.

43. El P. Miguel García era hijo de Andrés García y Ana Santos, vecinos de Tudela de Duero, provincia de Valladolid. Fue calificador del Santo Oficio y Maestro en sagrada Teología. Elegido prior del convento de San Agustín de Salamanca en el Capítulo intermedio de 1654, debió morir sin haber terminado el trienio de su mandato, toda vez que en 1656 fue nombrado opositor a cátedras el P. Alonso de Villarroel por muerte del P. García (Cf. VIDAL, M., *Agustinos de Salamanca, Historia del observantísimo convento...*, l.c., vol. II, p. 132).

44. HERRERA, T. de, *Alphabetum Augustinianum*, l.c., tom. I, p. 313.

45. El P. Gabriel Pinelo, aunque nacido en la ciudad de Valladolid, era hijo de profesión del convento de Salamanca, donde emitió sus votos el día 14 de enero de 1544. Llegó a ser maestro en sagrada Teología y gozó de gran crédito y estimación entre los sabios y los personajes de la corte, y muy en especial del rey Felipe II, el cual solicitó en varias ocasiones su parecer

IV. FRAY LUIS DE LEÓN EN EL CONVENTO Y CIUDAD DE VALLADOLID

Fray Luis de León, cuyo centenario de su muerte coincide con el del Beato Alonso de Orozco, “príncipe de la lírica hispana” y “síntesis del Renacimiento español”, nacido en la villa conquense de Belmonte –o “Bellomonte”, en la “Mancha de Montearagón”, como dice él mismo–, pasó por la ciudad de Valladolid y residió en ella en los primeros días de su infancia.

Belmonte, descrita por Pedro de Lorenzo como una villa clara, un bello Monte, pasado Mota del Cuervo y siguiendo el Pedernoso, fiel a sus raíces, en su suelo de pastizales y vuelo de carrascas entre carreteras de pinos ralos, y que se recuesta a la sombra de las seis torres del castillo, sobre otra cima enfrente la colegiata, caserones de escudos ostentosos, cerrado por la muralla que le atenaza a media ladera, había sido la patria chica de los hermanos Juan y Alfonso de Valdés, célebres humanistas, amigos y seguidores de Erasmo, el primero de ellos secretario y defensor del emperador Carlos V, con sus famosos *Diálogos de las cosas ocurridas en Roma*, y *Diálogos de Mercurio y Carón*, en los que, imitando los de Luciano de Samosata y del propio maestro Erasmo, sale en defensa de la política del Emperador, con el deseo de difundir la nueva espiritualidad que propugnaba el de Rotterdam; y el segundo, Juan de Valdés, de sobra conocido por su libro *Diálogo de la lengua*, en el que con natural y elegante estilo, con sencillez y “sin afectación alguna”, defenderá igualmente el empleo de la lengua entre los mismos humanistas que tenían a gala el cultivo de un latín ciceroniano.

En Belmonte, de Cuenca, nació también el Condestable de Castilla, Miguel Lucas de Iranzo, amigo y protegido de Enrique IV, que fue quien le otorgó el honroso título, convirtiéndose luego en el favorito del monarca; si bien, más tarde, debido a la enemistad con el marqués de Villena, cayó en desgracia, siendo encarcelado. Recuperada la confianza real, fue nombrado alcaide de Jaén. Partidario ardiente de Enrique IV durante la guerra civil castellana, resistió varios ataques en dicha ciudad, hasta que fue asesinado mientras asistía a misa, seguramente que a causa de su protección de los conversos jiennenses. El nombre de Miguel Lucas de Iranzo va asociado al inte-

para asuntos graves de Estado. El mismo monarca le nombró su predicador y lo fue también de la emperatriz doña María, su hermana. Fue Definidor de Provincia en 1569, presidiendo por este título el Capítulo de 1572, celebrado el 19 de julio en Valladolid. Fue también prior del famoso convento de San Felipe el Real de Madrid. Su fallecimiento debió ocurrir por los años de 1595.

resante libro titulado *Relación de los fechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo* ⁴⁶.

De Belmonte era también el agustino Luis de Montoya, profeso del convento de Salamanca, maestro de novicios del beato Alonso de Orozco, amigo personal del desafortunado don Sebastián, rey de Portugal, reformador de la Orden en este país vecino y hermano, más que nunca ahora unido a España, tras la muerte o desaparición de aquel monarca en aguas de Alcazarquivir y cuando Felipe II consiguió la verdadera “Unidad Hispánica” en 1581 ⁴⁷.

La fecha de nacimiento del Mtro. León, discutida entre los diversos biógrafos, parece que fue el 23 de agosto del año 1527, el mismo año en que, precisamente aquí, en la ciudad de Valladolid, naciera Felipe II, en el antiguo palacio de don Bernardino Pimentel y doña Constanza de Bazán Osorio, su esposa, el día 21 de mayo.

A los cinco o seis años, por causas que aún no han sido puestas en claro, salió de Belmonte con su padre, Lope de León, abogado famoso, y tras una breve estancia en Madrid, vino a vivir a Valladolid. Ya por entonces –se nos dice–, “sabía leer y cantar”, notable precocidad y preludio de su vocación

46. Esta obra fue debida acaso a un pariente suyo o, según otras atribuciones no comprobadas, a su secretario Luis de Castillo, a Juan de Olid, o tal vez a Pedro de Esquivias, autor de *Repertorio de príncipes*.

La *Relación* es una importante biografía particular que, además, trata de todo lo acaecido en los dominios del condestable desde el 1458 a 1471. Tiene un gran interés por la descripción que hace de las costumbres de la época, principalmente ceremonias, festejos, indumentaria y mobiliario.

47. El venerable Fray Luis de Montoya era natural de Belmonte, de la provincia de Cuenca, la patria de Fray Luis de León. En 1514, cuando contaba los dieciséis años de su edad, tomó el hábito de San Agustín en el convento salmantino, haciendo su profesión el día 27 de abril del año siguiente. Acabados sus estudios, fue enseguida nombrado maestro de novicios, teniendo como súbdito aventajado al beato Alonso de Orozco.

Al fundarse el convento agustiniano de Medina del Campo, en 1525, pasó a esta población de superior de los religiosos que se había traído consigo desde Salamanca, gobernando aquella comunidad por espacio de nueve años. En el año 1535 fue enviado por el Rmo. P. General al reino de Portugal en calidad de Visitador y Reformador de los agustinos. En Portugal fue maestro de novicios y prior del histórico convento de Lisboa, donde dejó como recuerdo indeleble de su celo y actividad religiosa la hermosa iglesia, comenzada en 9 de marzo de 1556 y terminada el 14 de agosto de 1564.

Bajo el mecenazgo del rey Juan III, fundó el colegio de Coimbra, que llegó a adquirir mucha celebridad, siendo uno de los principales centros de estudios en la Provincia de Portugal. Asistió al Capítulo general, celebrado en Bolonia el 1551. Nombrado confesor del rey don Sebastián, de quien había sido su preceptor anteriormente, declinó este honroso cargo, al igual que renunció a la silla episcopal de Viseo. Después de más de treinta años de trabajos en la nación hermana, encaminados a la restauración de aquella Provincia, murió en la paz del Señor en el convento lisboeta el 7 de septiembre de 1569, dejando el olor de sus virtudes, la memoria de sus hechos en vida y la de varios prodigios obrados con sus reliquias después de su muerte.

artística, que tantas glorias y alabanzas le acarrearía cuando, ya maduro, escribiera la oda sinfónica al maestro *Salinas*, y que comienza:

“El aire se serena
y viste de hermosura y luz no usada,
Salinas, cuando suena
la música extremada
por vuestra sabia mano gobernada”.

Más tarde, a los catorce años de edad, cuando el autor de sus días fue nombrado Oidor de la Cancillería de Granada ⁴⁸, marchó a Salamanca, cursando aquí los estudios universitarios de cánones, en que tanto sobresalía su padre y cuyo catedrático de prima lo era, en aquella sazón, su tío Francisco de León.

Sintiendo en su pecho el deseo de servir a la Iglesia –según declara él mismo–, abandonó el brillante porvenir que podía esperarse de su clara inteligencia y de la influencia de su familia, y se refugió en el convento de San Agustín de Salamanca, plantel de sabios y santos, y que entonces empezaba a subir por las cumbres de la nombradía y de la fama, para llegar a su máximo esplendor precisamente con el Maestro León, el cual profesó en él el día 29 de enero de 1544, cuando aún no había cumplido los dieciséis de su edad.

Justamente en el año del noviciado de Fray Luis de León, 1543, se celebraron en Salamanca las bodas del príncipe don Felipe con su prima, la infanta María de Portugal; las bodas del heredero Carlos V, al que con seguridad había visto más de una vez el hijo de Lope de León en Valladolid, ya que contaba entre sus parientes con cortesanos que frecuentaban el palacio real.

Se cuenta que don Felipe, una vez que fueron terminados los solemnes festejos y antes de salir de la ciudad charra, el 19 de noviembre, fue a escuchar una clase de labios de Fray Domingo de Soto, que era ya una de las grandes lumbreras de la Universidad. El anciano Vitoria, del que tanto se

48. Lope de León, oidor de Granada, padre de Fray Luis de León, ejerció este cargo desde el año 1541. Según una interesante nota que encontramos en el libro de A.F.G. Bell, sobre el Mtro. León, la Cancillería de Granada fue establecida el año 1506 y correspondía a la de Valladolid para el Norte. Al parecer, era costumbre nombrar castellanos para las Cancillerías del Sur y gente del Sur para la de Valladolid, según nos cuenta Cabrera en su *Historia de Felipe II*. El cargo de oidor tenía importancia dentro del reino; como se puede comprobar leyendo, incluso, las páginas del *Quijote*, donde Cervantes lo elogia, en el capítulo XLII de la primera parte.

esperó en el por demás diferido Concilio de Trento, estaba ya en el ocaso de su vida laboriosa, y Melchor Cano aún no había salido a escena ⁴⁹.

El joven agustino, una vez profeso, continuó los estudios y “con su raro ingenio y mucha aplicación, salió tan consumado en muchas facultades –según escribe Vidal–, que con razón fue tenido por milagro de sus tiempos”. Por eso, no es extraño que conociera la admiración y también la envidia. Él era un hombre activo, emotivo, primario. De bruscas reacciones, de emociones intensas. No podía estar ocioso, pasar el día mano sobre mano. En su vida gravitan por igual armonía y desequilibrio; borrasca y deseo de paz no alcanzada, pero siempre presentida; vislumbre de la gloria y deleite anticipado; deseos de vida retirada y, por otra parte, vida metida en mil tareas e inquietudes. Él sintetizó tendencias dispares, lo mismo que supo armonizar, bajo una severa disciplina, su personalidad. Él era reflexivo y, también, sistemáticamente inhibido y melancólico. Riguroso y rebelde. Mezcla de luz y de sombras. Receloso y humilde. Todo un carácter; pero un carácter difícil, inclinado a estallar de enfado. Místico y moralista. Propicio al resentimiento. Conservador y, al mismo tiempo, novedoso y restaurador...

Quizá un poco por todo esto, el Mtro. León conoció la cárcel inquisitorial de Valladolid, donde permaneció cinco años; hasta que, reconocida su inocencia, volvió a sus aulas salmantenses y a su cátedra de Escritura. Bien pudo escribir entonces, en el húmedo muro de piedra de Campaspero la famosa décima:

“Aquí la envidia y mentira
me tuvieron encerrado.
Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado,
y con pobre mesa y casa,
en el campo deleitoso,
con solo Dios se compasa,
y a solas su vida pasa
ni enviado ni envidioso”.

En la cárcel, “porque no sé lo que Dios será servido ordenar de mí –escribió–, ni cuándo ni cómo querrá su Majestad llamarme”, para descanso de su conciencia, hizo una protesta de fe, por la que manifiesta que “vivo y muero, viviré y moriré en la fe y creencia que tiene y cree la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana, a cuya santa doctrina, como doctrina

49. BELL, A.F.G, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento Español*, Ed. Araluce, Barcelona 1923, p. 110.

verdadera y enseñada por el Espíritu Santo, sujeto todo mi seso y entendimiento, con ánimo cierto y deseoso de morir por la confesión y defensión de ella todas las veces que se me ofreciere ocasión”.

Pero Fray Luis de León “jamás deseó tanto la vida” como en los días de su prisión. Y así, ironiza cuando pide que le den un cuchillo, pues anda mal de la dentadura, y se lo entregan recortado, “para, de este modo, prevenir un posible suicidio”. En la cárcel de Valladolid sintió consuelos –“Al gran Consuelo, subido he por la pena”, dirá–, que jamás había sentido en momentos más felices de su vida.

Ya es otra la vida del Maestro salmantino. El día 30 de diciembre de 1576 entraba triunfante en Salamanca al son de trompetas y atabales, acompañado de religiosos de la Orden, estudiantes de la Universidad y caballeros de la ciudad charra, maestros y doctores y de numerosa muchedumbre.

Cuando, al día siguiente, se presentó en su antigua aula y rogado que dijera algo, lo que fuese servido, parece que no dijo nada. Renunció a su cátedra en quien entonces la tenía y acaso –porque se ha discutido que sea genuina la frase de Fray Luis– aquello de “dicebamus externa die”...

Fray Luis estuvo en más ocasiones en nuestra ciudad. Una de ellas, a su paso camino de Granada, en 1562, para asistir a la muerte de su padre, y dejando en el Tribunal que años adelante le habría de juzgar “unos papeles referentes a la Inquisición”.

Más tarde, en 1580, se sabe que pasó los primeros meses de este año, en el que publicó su primera obra, *In Cantica Canticorum et In Psalmum XXVI*⁵⁰. Un año más tarde, recibía la gran satisfacción de que aquí, en Valladolid, el mismo Consejo Inquisitorial que le había condenado a la cárcel, le devolvía la cátedra de Biblia, que conservó y explicó hasta la hora de su muerte.

Una muerte que le llegó, serena, nueve días después de haber sido elegido prior Provincial de Castilla en el Capítulo celebrado en Madrigal de las altas Torres. Era el día 23 de agosto de 1591. Alguien ha podido escribir que murió de pena, al saber que el rey Felipe II había aconsejado a los agustinos que no le votasen para aquel cargo.

Qué fundamento había para ello, no lo sabemos con certeza. Lo que sí es cierto es que los encuentros entre el rey y el Mtro. León habían sido tensos y desafiantes. De modo especial, cuando en el asunto de las monjas carmelitas, convoca por dos veces el Capítulo de la Orden y por dos veces se lo prohíbe el monarca.

50. Todos estos datos históricos han sido tomados de la revista "Religión y Cultura", Año I, t. II, Abril-Junio de 1928, p. 335 y s.

Como también es cierto que, solapadamente, el agustino había ironizado sobre la construcción de El Escorial, y ladinamente en alguna ocasión había llamado a Felipe II “Tirano”, como se lo llamaba a sus superiores; a algunos de ellos, por lo menos. Por lo que el cardenal don Pedro de Quiroga, inquisidor mayor y amigo personal de los agustinos, hubo de llamarle la atención, en 1584, al tiempo que le impedía un segundo proceso contra el autor de *Los Nombres de Cristo* y de *La Perfecta Casada*.

Enterrado fue en el convento de San Agustín de Salamanca, delante del altar de Nuestra Señora de Pópulo. Y, exhumados sus restos el 16 de marzo de 1856, fueron trasladados a la capilla de San Jerónimo, en la Universidad, de la que fue genuina y acaso la más preciada lumbrera.

V. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA EN EL CONVENTO DE SAN AGUSTÍN DE VALLADOLID

Padre de la Iglesia española y de la Orden Agustiniiana, nacido en 1488 en Fuenllana, pueblo entonces de la diócesis de Toledo, a media legua de Villanueva de los Infantes (Ciudad Real), que nos recuerda a don Francisco de Quevedo y Villegas⁵¹; graduado en filosofía y teología por la Universidad de Alcalá, donde leyó con provecho cursos de artes y de teología, teniendo por discípulos, entre otros, a los insignes Hernando de Encina y Domingo de Soto, invitado por la Universidad de Salamanca a que explicara en ella la cátedra de filosofía natural, renunciando a una carrera brillante, tomó el hábito agustiniano en el convento de la misma ciudad del Tormes en 1516, a los treinta años de su edad.

Dos veces prior de este convento, la primera de ellas cuando sólo llevaba dos años de profeso, es decir, en 1518, en la segunda ocasión tuvo la dicha de dar la profesión al beato Alonso de Orozco, acaso su discípulo más querido y aventajado en ciencia y virtud. Este mismo año se ordenó de sacerdote y dijo su primera misa en el convento salmantino.

Celebrado Capítulo Provincial en 1519, fue nombrado prior del mismo y famoso monasterio; otorgándole este mismo honor el año 1522. Prior Provincial de la nueva Provincia de Andalucía, en 1527, una vez que ésta se reintegró nuevamente a la de Castilla, fue superior Mayor de esta Provincia en 1534. Dos veces prior del convento de Burgos –en los trienios de 1534 y

51. Don Francisco de Quevedo y Villegas, nacido en Madrid el año 1580, fue a morir en la ciudad de Villanueva de los Infantes. En sus años de infancia, llegó a conocer y tratar personalmente al Beato Alonso de Orozco, al que visitaba, por encargo de sus padres, en el convento de San Felipe el Real. Devoto de Santo Tomás de Villanueva, escribió una *Vida* admirable sobre el santo limosnero de los pobres y arzobispo de Valencia el año 1620.

1537–, lo sería, igualmente, del convento de San Agustín de Valladolid en 1541.

Éste fue el último cargo que recibió por parte de la Orden, antes de que el Emperador le instara a que aceptase la mitra del arzobispado de Valencia –anteriormente había rechazado la de Granada–, por cédula que le envió el año 1544 a la ciudad de Valladolid, donde residía el príncipe don Felipe y el santo agustino, terminando su oficio de prior. Los biógrafos cuentan que fue tanta la resistencia que encontró el heredero de la corona imperial, que hubo de reclamar la ayuda del Superior Provincial, a la sazón, Fray Francisco de Nieva ⁵², el cual le mandó en virtud de santa obediencia que aceptara aquel nombramiento “antes de pasadas veinte horas”. Dos días más tarde, daba su consentimiento.

El día 10 de octubre del mismo año 1544 fue preconizado por el papa Paulo III. Pocos días después, todavía en nuestra ciudad, recibió las bulas de Roma, siendo consagrado por el cardenal arzobispo de Toledo, Ilmo. Juan de Tavera ⁵³.

El día 22 de diciembre llegaba a Valencia, hospedándose en el convento agustiniano de Nuestra Señora del Socorro, que estaba a las afueras de la ciudad. Su entrada en la catedral del Turia la haría ya en los primeros días del año 1545. Diez años gobernó admirable y santamente su diócesis, recorriendo y visitando, uno a uno, todos los pueblos de la misma –cosa que entonces no solían hacer los prelados–, ejerciendo a manos llenas la caridad para con los pobres –no en vano ha sido apellidado “el padre de los pobres”–, entregando todo cuanto tenía a los necesitados, incluso su lecho, una vez que muriera, a su fiel servidor Benito, el día 8 de septiembre, festivi-

52. De Fray Francisco de Nieva se hacen lenguas los cronistas del convento de San Agustín de Salamanca. Hijo del convento de Salamanca, fue por primera vez prior del mismo el año 1525, por nombramiento del Capítulo provincial celebrado en Valladolid, estando presentes los dos visitadores y reformadores, Fray Juan Gallego y Fray Tomás de Villanueva.

Por segunda vez fue superior del mismo y celebrado convento en el año 1534, y también por nombramiento oficial en el Capítulo provincial habido en la ciudad de Burgos. En este mismo Capítulo salió electo nuevamente Provincial Santo Tomás de Villanueva, el cual habría de encontrar en el P. Nieva el más firme apoyo y colaborador para el envío de misioneros a la Nueva España.

53. El Ilmo. Juan de Tavera había nacido en la histórica villa zamorana de Toro (1472), para morir en la ciudad de Toledo el año 1545. En el año 1506 fue nombrado consejero de la Inquisición, canónigo de Sevilla, provisor y vicario de esta sede episcopal. Nombrado obispo de Ciudad Rodrigo el año 1514, lo fue al poco tiempo de Osma y, posteriormente, arzobispo de Santiago. El mismo año en que tomó posesión de esta sede (1525), el emperador Carlos V le designó presidente del Consejo de Castilla y de la Chancillería de Valladolid. Fue gobernador de la corona de Castilla durante el viaje de Carlos V a Italia. En 1531 fue elevado a la dignidad cardenalicia y, después, a la sede metropolitana de Toledo.

dad de la Natividad de Nuestra Señora, de la que tan sabrosas páginas escribiera y hermosos sermones predicara, entregó su alma al Creador. Al día siguiente –nueve de septiembre de 1545– fue enterrado en la iglesia del citado convento agustiniano de Ntra. Sra. del Socorro. El que había dejado una brillante carrera y una rica hacienda, heredada de sus padres, deseó siempre que sus restos fueran a parar a la oscuridad y pobreza de un sencillo sepulcro conventual.

Don Francisco de Quevedo, refiriéndose al santo limosnero de los pobres, en la espléndida biografía que escribió sobre el mismo, dice que “tenía memoria de todos los pobres vergonzantes, y en papelillos les daba el dinero, cuando salía de casa, y cuando pasaba a decir misa. A otras personas principales y de calidad, que él sabía que tenían necesidad y vergüenza de pedir limosna, por excusarlos algún sentimiento, los socorría engañándolos. Enviaba a uno cincuenta ducados, a otro ciento, y doscientos, y más conforme era la necesidad, con religiosos, diciendo que una persona que les tenía a cargo alguna hacienda les restituía aquella parte, y que, poco a poco, iría satisfaciendo como mejor pudiese y se desvelaba en ocultar su misericordia”.

El año de 1550 –sigue diciendo el biógrafo del santo arzobispo– el célebre corsario turco Dragut ⁵⁴ saqueó la ciudad valenciana de Cullera, “y en sabiéndolo el santo –escribe literalmente– envió sus limosneros a que rescatasen los cautivos y consolasen a la ciudad, se comprasen bueyes y mulas a los labradores; y todo se hizo con su limosna: cosa admirable y de efecto milagroso” ⁵⁵.

Concretándonos a su estancia en la ciudad de Valladolid, el mismo Quevedo y, por supuesto, los cronistas de la Orden, declaran que el año de 1541 se celebró capítulo Provincial en Toledo. Era entonces Superior Mayor de la Orden el Rmo. P. Jerónimo Seripando ⁵⁶, el cual conociendo la valía de

54. Dragut, en turco "Turgud", fue un corsario, nacido en Anatolia, y muerto en Malta el año 1565. Comenzó a hacerse famoso en 1533 entre los corsarios que atacaban a los navíos venecianos en el mar Egeo. Los genoveses le capturaron en 1540, pero fue rescatado por Jayr al-Din Barbarroja, participando luego en las expediciones de éste, e instalando más tarde su cuartel general en Al-Mahdiyya, conquistada por él a los españoles. Al recuperarla de nuevo por éstos en 1550, se instaló en Yerba, donde fue bloqueado en 1551 por Andrea Doria, pero logró escapar mediante una audaz estratagema. Sirvió más tarde al imperio otomano. Pereció el año citado de 1565 durante el asedio de Malta.

55. QUEVEDO Y VILLEGAS, F. de, *Vida ejemplar y religiosa muerte del bienaventurado Sto. Tomás de Villanueva, Arzobispo de Valencia*. En VIDAL, M., *Agustinos de Salamanca*. Imp. Eugenio García de Honorato y S. Miguel, Salamanca 1751, p. 221.

56. El Rmo. P. Jerónimo Seripando, figura estelar de la Orden de San Agustín y de la Iglesia Católica, teólogo de Trento, ingresó en los agustinos de Nápoles el año 1507. En Roma, se encontró en 1510 con Lutero. Ordenado de sacerdote en 1513, fue designado, años más tarde, en 1538, prior general. Desde su alta magistratura, hubo de hacer frente a la Reforma, que atra-

nuestro agustino, quiso hacerle provincial, y con este deseo y el de ver tan santo religioso y tan docto, le mandó llamar. Fray Tomás de Villanueva, “sospechando o entendiendo que le quería poner en esta dignidad, se excusó y entretuvo el viaje de suerte que llegó cuando era fuerza estar electo Provincial. Y consolóse con verle, recibéndole con aquellas palabras de la Virgen a su hijo: “Fili, quid fecisti nobis sic. Ecce pater tuus et ego dolentes querebamus te”. El afecto y reverencia con que este Rmo. Cardenal le tratase, se conoce de las cartas que le escribió, certificando no venía a España con otro deseo mayor que el de ver tan santo varón”⁵⁷.

Pero este modelo de religiosos que, según el mismo Quevedo, “después de profeso, fue más novicio que antes en la obediencia; y después de superior, se preció más de súbdito”, no pudo por menos de seguir al mando de las comunidades que le encomendaba la misma obediencia. Y así, en este mismo Capítulo de Toledo tuvo que aceptar el cargo de prior del convento de San Agustín de Valladolid. Fray Tomás de Villanueva, si había en su comunidad alguna disensión, trabajaba lo indecible por componerla; de tal manera que “era la paz en todas partes donde se hallaba. Era el consuelo para todos los que tenían necesidad de él, y el maestro de los que deseaban aprovecharse”.

Además de esto, en las ciudades de Burgos, Valladolid y Salamanca, mientras estuvo de superior en sus respectivos monasterios, “aprovechó con doctrina, admiró con sus milagros y edificó con su vida”.

Era tan grande su autoridad en todas partes, que su ruego acabó negocios de venganza, que se negaron a los hijos y a los padres. Cuando pasaba por las calles, se arrodillaban todos, mortificando grandemente su verdadera humildad.

Precisamente en los días en que fue superior del convento vallisoletano, sucedió el célebre caso denominado de los *Caballeros “lasios”*⁵⁸, los cuales habían sido condenados por el emperador Carlos V a ser degollados por un gravísimo delito. Los Grandes del reino le pidieron perdón y suplicaron todos, reunidos ante Su majestad, que les levantara la condena de muerte.

jo a muchos agustinos de Alemania. Legado del papa en el Concilio de Trento, cardenal de la Iglesia, destacó por su sabiduría y prudencia al tiempo de dirigir los debates conciliares sobre el arduo problema teológico de la justificación. Presidente del Concilio en 1561, participó activa y sabiamente en la Contrarreforma; hasta el punto de que, en su deseo de conciliación, hubiera querido, incluso, que los luteranos acudieran al Concilio, para cooperar también ellos en la reforma de la Iglesia. (Sobre el P. Seripando se han escrito admirables biografías. Recomendamos la ejemplar y modelo del historiador Hubert Jedin, y el magnífico estudio que le dedicó el agustino P. David Gutiérrez).

57. QUEVEDO Y VILLEGAS, F. de, *o.c.*, p. 217.

58. Este suceso lo cuenta con detalle el mismo Quevedo en la biografía citada, p. 216.

Al ver que nada conseguían, se fueron al príncipe heredero don Felipe, el cual, “se arrodilló ante su padre y se lo suplicó”, también, sin conseguir la deseada indulgencia.

Entonces acudieron a Fray Tomás de Villanueva, el cual entró a la presencia de Carlos V y humildemente intercedió por los condenados a muerte. El emperador lo mandó levantar y le dijo: –Hágase luego lo que pedís. A vos, Fray Tomás, no os puedo yo negar nada, conociendo que sois enviado del cielo por ministro de la caridad y misericordia.

El historiador Tomás de Herrera dice que “el cristianísimo Emperador y rey católico de las Españas, Carlos V y su augusta esposa ⁵⁹ deseando oírle predicar, le llamaron no pocas cuaresmas, y en otros muchos días festivos, y declararon aquellos cristianísimos príncipes, con significación clara, que con sus sermones sentían en su alma gran consuelo”.

Y añade luego, muy ingenioso: “Lo que a mí me parece como milagroso es que acudían a porfía a sus sermones, picados del espíritu, como de tábano, de todo orden de hombres y de todo estado y condición de gentes. Dejo ahora el vulgo innumerable de la muchedumbre mezclada que, como sin saber de sí, se encendía en piedad; también dejo los próceres y los grandes y cualesquiera majestades y varones señalados con el Orden de Caballería militar; y que todos, arrebatados con increíble ardor, se conmovían a buscarle; pero –esto es lo que hace causarme mayor admiración– arrebatada tras sí de donde quiera a los hombres letrados, a los grandes predicadores, a los frailes de casi todas las religiones y, finalmente, a los varones llenos de letras y erudición, con ansia y deseo de oírle, como olvidados de sí; cosa de verdad dignísima de grande admiración, por satisfacer tan bastamente a tan diversos ingenios de hombres con una misma oración. Éstas son fuerzas divinas de la verdad pura y virtud sencilla” ⁶⁰.

En el mismo sentido se expresa Quevedo cuando escribe que “fue predicador de la Majestad del Emperador, a quien oía con tanto gusto, que le tenía ordenado avisase dónde predicaba, porque quería oírle siempre que pudiese”. A continuación narra una anécdota encantadora. “Avisó que predicaba un día en su casa, en Valladolid. Y el César, codicioso de oír al santo, fue muy temprano y a esperar la hora del sermón. Se entró con los Grandes en el claustro diciendo al portero:

—Decidle a Fray Tomás que estoy aquí, que baje.

Fue el portero y respondió, con él, el santo a la Majestad Cesárea:

59. La emperatriz doña Isabel de Portugal, madre de Felipe II.

60. HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid 1652, p. 313-14.

—Que estaba estudiando, que si había de predicar, no podía bajar; y que si bajaba, no predicaría.

Pareció a los que acompañaban al Emperador despego y descortesía, y diéronlo así a entender, obligando a que su Majestad dijese:

—A mí me ha edificado lo que a vosotros os ha escandalizado; y quisiera yo mucho que todos los predicadores y religiosos fueran tan desasidos de la vanidad y tan despegados de la grandeza como Fray Tomás”⁶¹.

Se comprende perfectamente el talante de Carlos V y cómo pensaba de nuestro agustino, pues su amistad venía de tiempo atrás, y de cuando, deseando hacerle arzobispo de Granada —ciudad muy querida del Emperador—, se negó a aceptar aquella mitra con estas tan humildes, como sencillas palabras:

—Cayendo y levantando, voy con el poco peso de mi Religión y este hábito; y veo vacilar mis fuerzas con solo el cuidado que de mí tengo en esta correa. ¿Cómo queréis que me atreva a repartir lo que en sí es tan poco, y apenas basta para mí, con tantos?”.

Uno de sus primeros biógrafos, P. Miguel Salón⁶², escribe que, a la hora de hacer el proceso de beatificación y canonización de Fray Tomás de Villanueva, muchas y muy graves personas de Castilla, particularmente de Valladolid y de Burgos, testifican “que era tan grande la opinión de su santidad, justamente debida a su santa vida, y religiosísimas costumbres, que así los frailes, como los seglares, donde quiera que estuvo, le reverenciaban como a

61. QUEVEDO Y VILLEGAS, F. de, *o.c.*, p. 216.

62. El P. Miguel Bartolomé Salón era natural de Valencia. Después de estudiar Artes, ingresó en el convento de Ntra. Sra. del Socorro de su ciudad, haciendo su profesión el 20 de junio de 1588, en manos del entonces prior Pedro Ramos.

Los cronistas del convento citado nos dicen que estudió con mucho lucimiento filosofía y teología y después cánones y leyes. En 1563, siendo ya Lector, el P. General de la Orden le concedió el título de Bachiller. Se graduó después de Maestro en la Universidad valenciana, alcanzando el grado de Doctor en teología y en ambos derechos el día 10 de octubre de 1588.

Profesor en la universidad valenciana, ganó la cátedra de Santo Tomás; cátedra que regentó durante cuarenta años. Se nos dice también que era pequeño de estatura y de compleción enfermiza, pero de espíritu tan agigantado como lo manifiestan sus obras magistrales y los muchos cargos que ocupó dentro y fuera de la Orden. El rey Felipe III le tenía en un alto grado de estima. Afiliado su convento a la Provincia de Aragón (había pertenecido a la de Cerdeña), el P. Salón quedó afiliado a la misma, en la que ocupó diversos cargos, asistiendo el Capítulo General con título de Definidor y en representación de la Provincia, celebrado en Roma el año 1575.

Gran amigo del Bto. Juan de Ribera, patriarca y arzobispo de Valencia, fue su consultor en problemas graves de la diócesis, como en el delicado caso de la expulsión de los moriscos. La Universidad citada tenía tal confianza en su catedrático, que le confió la redacción de las Constituciones. Falleció siendo prior del convento del Socorro el día 25 de enero del año 1621.

santo. Y en las calles por donde pasaba, salían de las casas a besarle las manos, y la ropa, y las señoras principales salían a las ventanas y desde allí, arrodilladas, le pedían la bendición”⁶³.

Más adelante, añade: “Bien público fue también en toda España lo mucho que le estimó y amó el Emperador Carlos Quinto, y no menos su hijo Felipe II, que está en el cielo y vióse bien en lo que se sigue...”.

Lo que se sigue es el suceso que ya nos ha contado arriba don Francisco de Quevedo: el triste acontecimiento ocurrido en palacio, mientras residía la Corte en Valladolid, con unos caballeros, “criados del Emperador”, a los que, todo ofendido el César mandólos buscar con diligencia y, una vez encontrados, sentenció para ellos y sin remisión alguna la pena de muerte.

Salón añade a lo narrado por don Francisco de Quevedo que, al salir de la cámara real, Fray Tomás fue rodeado por los caballeros que esperaban la condena de muerte, preguntándole ansiosos cómo había ido la entrevista con el Emperador. A lo que el santo prior del convento de San Agustín respondió:

—Con el favor de Dios, todo irá bien.

Pero todos entendieron que estaban perdonados e inmediatamente entraron a besar la mano del César por aquella merced. Fue entonces cuando Carlos V, para que no se maravillase nadie de que hubiese concedido a Fray Tomás la gracia que a todos cuantos estaban presentes había negado anteriormente, les dijo:

—No os espantéis haya perdonado a esos caballeros la vida por lo que me ha rogado el prior de San Agustín; porque ese religioso no ruega, sino que manda y mueve los corazones⁶⁴.

VI. EL BEATO ALONSO DE OROZCO EN VALLADOLID

Fray Alonso de Orozco, “hombre de Dios y hombre entre los hombres”, “hombre docto y santo”, “varón insigne en ciencia y virtud”, “hombre de ayer y de hoy”, florón de la Universidad de Salamanca, religioso agustino y sacerdote ejemplar de la Iglesia, consejero y amigo íntimo de Felipe II, amigo también y limosnero de los pobres, feliz nacido que abarca la edad de oro española, oriundo de un señorío de Vizcaya, había nacido en Oropesa,

63. SALÓN, M., *Vida de Santo Tomás de Villanueva*. Imp. Eugenio García de Honorato, Salamanca 1737. Esta biografía del P. Salón viene “Añadida y nuevamente reimpresa por el P. Manuel Vidal” en el año citado de 1737.

64. *Ibid.*, p. 85.

entonces perteneciente a la diócesis de Toledo, ciudad ubicada hoy en la provincia de lo que fuera capital del reino visigodo.

“Mi nacimiento fue en Oropesa –escribirá Fray Alonso en el libro de sus *Confesiones*; reinando la muy católica reina doña Isabel, de gloriosa memoria”⁶⁵. Efectivamente, el día 17 de octubre del año jubilar de 1500, nació el hijo ilustre de Hernando de Orozco y de doña María de Mena. Ocho años atrás, se había consumado la unidad nacional por la rendición de Granada, y se había descubierto el Nuevo Mundo, el mayor acontecimiento que registra la Historia, después del nacimiento de Cristo.

Hernando de Rojas, uno de los primeros biógrafos del P. Orozco, que le conoció en vida y le tuvo de súbdito y penitente en el colegio de Doña María de Aragón, fundado por nuestro agustino, actualmente convertido en el Senado Español, dice que, después de residir en Talavera de la Reina y en Toledo, con la idea de que un día pudiera ser sacerdote, los padres le enviaron a estudiar a Salamanca, donde ya le había precedido un hermano suyo, por nombre Francisco⁶⁶.

Salamanca y su Universidad –la Sorbona de España– subía entonces presurosa, a impulsos de su ingenio y entre las caricias de la fortuna, a la más alta cumbre de la sabiduría. Los distintos papas la habían enriquecido con privilegios y dotado, como a hija predilecta, con pingües rentas. Por su parte, los reyes de España, cubriéndola con su manto real, la estimaban como el principal ornamento de su corona y eximían a sus maestros de gabelas y de otros cargos comunes.

Pues bien, entre los nobles e hidalgos mancebos que de todos puntos de la Península acudían a beber en sus aulas de la inagotable fuente de sabiduría, se distinguían por su religiosidad y compostura dos jóvenes llegados desde la ciudad de Toledo. Se llamaban Francisco de Orozco, que era el mayor y Alonso de Orozco, nuestro personaje.

Cuando más entregados estaban a los estudios de Leyes, se le ocurrió a Francisco hacerse fraile de San Agustín. Enterado Alonso, “le rogó muchas veces –escribe Hernando de Rojas– que negociase la frailía para entrambos”⁶⁷.

Y como el hermano mayor le dijo:

65. OROZCO, A. de, *Confesiones*. Ed. Amigos del País, Manila 1882, p. 1.

66. ROJAS, H. de, *Relación de la vida del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco*, su confesor, y presentada en el proceso de Salamanca. Publicada en "Revista Agustiniana", vol. 1-2 (1881), p. 87-91,

67. ROJAS, H. de, *Relación...* l.c., p. 88.

—No es razón que vos seais fraile, porque nuestros padres no reciban disgusto, pues no le queda ningún otro hijo varón, Alonso, todo decidido, le replicó:

—Hermano Francisco, salvémonos nosotros; que Dios tendrá cuidado del consuelo de nuestros padres.

En la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid se conserva un cuadro, que lleva la firma de Bartolomé González, pintor de la Corte de los Austrias Menores, y que perteneció al convento de San Agustín de Salamanca, donde aparece Fray Alonso de Orozco recibiendo la profesión de manos de santo Tomás de Villanueva, y a su lado el maestro de novicios, Venerable Fray Luis de Montoya. Al pie, una inscripción en la que se puede leer, traducido al castellano, “tan santo el novicio, como el prior y el maestro”. Todo un símbolo.

Efectivamente, Fray Alonso de Orozco profesó de fraile agustino en el convento de Salamanca el día 9 de junio de 1523.

Cabe suponer que nuestro joven e inteligente religioso aprovechara bien el tiempo en sus estudios, preparándose debidamente para el sacerdocio, según los deseos de sus piadosos padres, y según aquello que dejara escrito el célebre Mabillon en sus *Estudios Monásticos*, que el buen religioso, de no ser corto de ingenio, saldrá por fuerza aventajado en las letras⁶⁸.

Los biógrafos señalan que, una vez profeso, se dedicó al estudio de las Artes y de la Teología en la misma Universidad de Salamanca; de suerte que, enlazando estos estudios con los cursos de Derecho, que parece tenía ya aprobados antes de entrar en religión, dio cima a una brillante carrera eclesiástica; cosa que, por otra parte, es fácil de demostrar con sólo hacer una reseña de las obras que escribió, las cuales demuestran sus profundos conocimientos en los distintos ramos del saber humano, de modo especial en las ciencias sagradas.

Juan Márquez añade que, como el Señor le tenía escogido “para capellán de la Reina de los ángeles, habiendo comenzado sus estudios y servido algunos años en los ministerios en que se suelen ocupar los nuevos profesos, parecióle a la religión promoverle a la dignidad del sacerdocio”⁶⁹.

68. Jean Mabillon fue un gran erudito francés del siglo XVII —“le grand siècle” de los franceses—, monje benedictino y autor, entre otros libros, del *Tratado sobre los estudios monásticos*; libro que escribió a su regreso de un viaje por Italia en 1685, en contra del fundador de los monjes trapenses, el abate Rancè, defendiendo la tesis de que los monjes benedictinos tenían perfecto derecho y debían cultivar los estudios.

69. MÁRQUEZ, J., *Vida del Venerable Padre Fray Alonso de Orozco*, Madrid 1648, t. III, cap. IV, p. 7.

Llegada la hora suprema, el propio Orozco nos la describe con las siguientes palabras: “Ordenándolo Vos por mis preladados, subí al estado tan alto del sacerdocio, del cual se admiran todos los espíritus celestes, viendo que unos hombres mortales tengan tan admirable poder de consagrar vuestro santísimo Cuerpo y Sangre, y que encierren en su pecho al que no cabe en el mundo...⁷⁰”

Y recordando luego la quietud del alma en que ésta entraba, después de celebrar el santo sacrificio del altar, escribe: “Los sacerdotes, después de haber dicho misa, se retraen a contemplar en su pecho y paraíso a su Redentor, y a pedirle mercedes, pidiéndole entonces que si la vida fuere tan larga que llegara a otro día, quede aceptado el convite para el santo altar. Y confiados en un *sí* que el alma oye en espíritu, quedan muy consolados, y guardan su boca de palabras ociosas, y oran y leen como quien espera con hambre, lavadas las manos, para sentarse a tal mesa”⁷¹.

Fray Alonso de Orozco, sacerdote, de alma misionera, se sentía avergonzado, viéndose sosegado y tranquilo en los conventos españoles, donde la obediencia le había destinado y ocupado en prelacías que chocaban con su humildad. Se había forjado en el yunque misionero de santo Tomás de Villanueva, que fue quien envió la primera barcada de agustinos a la Nueva España en 1533, y había visto partir hacia el Nuevo Mundo a aquellos compañeros suyos, que habían hecho con él el noviciado en Salamanca⁷². Había llegado a una madurez personal y adquirido una ácida y dulce experiencia de las cosas que convertía a su juicio en seguridad, y en ordenada su voluntad. Había llegado a ese momento de la vida de un hombre en que se sabe dominar los nervios, que es una de las más grandes sabidurías humanas. Pensando en las misiones de América, volvía como al alba de su juventud; que era como volver al alba de sus ilusiones. Y después de meditarlo mucho ante el Señor, se atrevió a pedir a los superiores le dejaran partir para el Nuevo

70. OROZCO, A. de, *Confesiones*, l.c., lib. III, cap. V, p. 68.

71. OROZCO, A. de, *Regla de Vida cristiana*, Doc. V, tom. II., p. 392 (cf. CAMARA, T., *o.c.*, 61).

72. Entre estos misioneros de primera hora, que envió Fray Tomás de Villanueva siendo Provincial, está el célebre Agustín de Coruña, natural del pueblo soriano Coruña, del obispado de Osma, y que profesó de agustino en el convento de Salamanca el 24 de junio del año 1524, en manos de santo Tomás de Villanueva, como lo hiciera el beato Alonso de Orozco.

En 1533, llevado de su fervor religioso, se alistó en la primera misión de agustinos que, presidida por Fray Francisco de la Cruz, pasó a la Nueva España, donde trabajó incansablemente por la conversión de los nativos, siendo un gran defensor de sus derechos en contra de los negreros y de cuantos abusaron de su ignorancia y fiel servidumbre. Mucho se ha escrito y mucho queda por escribir sobre esta excelsa figura de la Orden de san Agustín y de la Iglesia universal. Nos remitimos al P. Gregorio de Santiago Vela, en su monumental Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana, vol. II, p. 149 y ss.

Mundo en una nueva travesía de misioneros agustinos. Los superiores le dieron licencia, pero el Señor se la negó. Cerca de las islas Afortunadas, cayó enfermo y los médicos le aconsejaron que desembarcara, pues era temerario proseguir el viaje. Esto ocurría el año 1548.

Fray Alonso de Orozco se quedó en las Islas Canarias, mientras el barco, llevando a bordo a sus compañeros, siguió rumbo a Nueva España. El Señor le reservaba para otra misión, aceptando solamente el sacrificio de sus deseos y probando, al mismo tiempo, la fidelidad de su amigo.

Él, reconociéndolo así, pudo escribir: “¡Oh secretos vuestros profundos! De tal manera me cortasteis el hilo, que los médicos, desconfiando de mi vida, dijeron que en ninguna manera debía pasar adelante; y que si no entrara en la mar, que no volviera aquella enfermedad la segunda vez ⁷³, de manera que aún no del todo libre de los dolores, hube de navegar para España. Por todo seais Vos loado, que ha ya más de treinta años que ningún rastro de aquella enfermedad he sentido. Escrito está que no hay riqueza que exceda al valor de la salud; mas yo por mayores bienes tengo de vuestra bendita mano dados la experiencia de dolores en esta vida, que Vos dais a quien por vuestro amor les desea sentir” ⁷⁴.

Quien haya visitado el Museo Oriental de PP. Agustinos de Valladolid y entretenido un momento por los claustros neoclásicos de Ventura Rodríguez, habrá podido contemplar un hermoso lienzo, obra del agustino Víctor Millán, en que aparece el Beato Alonso de Orozco postrado de rodillas y en lo alto la imagen de Nuestra Señora encomendándole que escribiese. “Escribe, Alonso –le dijo–, escribe”.

Efectivamente, estaba de prior en Sevilla cuando recibió aquel encargo, que es de mucho agradecer, pues gracias a eso, Fray Alonso de Orozco está hoy en el catálogo de los *Autores de la Lengua* y nos ha dejado libros tan hermosos como *Vergel de Oración* y *Monte de Contemplación*; y tras éste, otros en romance, como *Memorial de amor santo*; *Regla de vida cristiana*; *Examen de la conciencia*; *Ejercitatorio espiritual*; *Soliloquios de vuestra sagrada Pasión*; *Victoria del mundo*; *Arte de amar a Dios*; *Historia de la Reina de Saba*; *Epistolario cristiano*; *Tratado de las siete palabras de María Santísima*; *Catecismo provechoso*; *Libro de la suavidad de Dios*; *Tratado de la Corona de Nuestra Señora*; *Guarda de la lengua...*; sin contar los que se refieren expresamente a la historia de la Orden Agustiniiana y a los numerosos tratados que escribió en latín ⁷⁵.

73. La primera vez que cayó enfermo de gravedad Fray Alonso de Orozco, y a la que se refiere en estas palabras, fue residiendo en el convento de Sevilla en 1540.

74. OROZCO, A. de, *Confesiones*, l.c., lib. III, cap. IV, p. 65.

75. Para la bibliografía del beato Alonso de Orozco, puede consultarse a Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo...*, vol. VI, p. 96-169.

Cuando el propio P. Orozco haga una recopilación de sus escritos, escribirá al final de la misma: “Todo esto escribí por mandado de vuestra Santísima Madre, a quien Vos, Señor, siendo de doce años, obedecisteis, y los ángeles se tienen por dichosos en obedecerla”.

Sebastián Portillo y Aguilar, uno de tantos biógrafos que se ocuparon del P. Alonso de Orozco, resume así los cargos en que le ocupó la obediencia: “Fue prior de Soria, de Medina del Campo, de Granada: Visitador de los conventos de Canarias; Presidente de un Capítulo; dos veces Definidor; prior de Valladolid; y últimamente primer rector del colegio de doña María de Aragón”⁷⁶.

Si nos acercamos a la histórica villa de Medina del Campo, donde en 1504 muriera Isabel la Católica, todavía podemos contemplar las huellas –ruinas de un glorioso pasado– de un claustro por donde paseaba nuestro agustino, siendo superior del convento por el año 1541, y donde el Señor le sometió a una dolorosa prueba, según nos cuenta en el citado libro de sus *Confesiones*. “Aquí, Rey poderoso, tengo yo que daros muchas gracias, que me pasasteis por agua y fuego, dándome todas estas maneras de trabajos en el cuerpo y en el alma. No sólo me librasteis de aquel peligro, cuando me ahogaba en el río de Talavera⁷⁷, y me disteis salud en la enfermedad grave cuando era de diez años; más aún, ya siendo religioso y bien de treinta años, en nuestro monasterio de Medina del Campo estuve desahuciado de los médicos...”⁷⁸.

Después de residir en los conventos de Andalucía hasta el año 1550, el Beato Orozco regresó a Castilla y lo encontramos en Valladolid, de superior del convento de San Agustín en el año 1551. La ciudad del Conde Ansúrez pasaba entonces por unos momentos de gloria y esplendor que sólo volvería a gozar a comienzos del siglo XVII, cuando Felipe III, mal aconsejado por su valido el duque de Lerma, decidió trasladar nuevamente la corte desde Madrid a la antigua e histórica ciudad castellana.

76. PORTILLO Y AGUILAR, S. de, *Vida del Beato Alonso de Orozco*. en Manuel VIDAL, *Agustinos de Salamanca*, lib. III, cap. XII, p. 386.

77. Efectivamente, cuenta en sus *Confesiones* que, siendo niño, de solos diez años de edad, y residiendo ya en Talavera de la Reina, paseando un día a orilla del río, un mancebo le invitó a que se metiera dentro del agua, pues no corría peligro alguno. “Yo creíle –escribe–, y en alargando el paso, hundíme, que estaba hondo. Llevábame la corriente del agua más adentro, y con la congoja de sentirme ahogar, dieron gritos unas mujeres, que lavaban paños, a este mancebo, que no tenía más de la capa cubierta, que entrase a remediarme, y trabando de las aldas de mi sayo, que andaba sobre el agua, sacóme de aquel peligro. Luego en esta hora entró otro mancebo a nadar, y en el mismo lugar se ahogó, avisándole antes de lo que a mí me había acaecido” (Cf. OROZCO, A. de, *Confesiones*, lib. II, cap. 1º, p. 38).

78. OROZCO, A. de, *Confesiones*, l.c., lib. II, cap. 11, p. 49.

En el libro que publicó el Ateneo vallisoletano, el año 1981, sobre Valladolid en el siglo XVI, se la llama “Corazón del mundo hispánico”⁷⁹. Sede del Consejo Real, tras las Cortes celebradas por Carlos V en 1518, durante la “Guerra de las Comunidades”, desempeñó un importante papel entre los comuneros; por lo que, al ser vencidos éstos, Carlos V desposeyó a la capital de los amplios privilegios de que gozaba.

Sin embargo, aquí habría de nacer a los pocos años el príncipe heredero don Felipe, y aquí habría de presidir doña Juana de Austria, infanta de España, hija de Carlos V y de Isabel de Portugal, casada con su primo el infante don Juan Manuel, heredero del trono portugués y madre del desafortunado rey don Sebastián, Regente de España y Gobernadora en ausencia de su padre y de su hermano don Felipe, los célebres *autos de fe*, celebrados contra el doctor Cazalla, que murió en la hoguera, habiendo sido, años atrás, capellán del propio Emperador Carlos V y uno de sus predicadores favoritos⁸⁰.

El Valladolid que conoció Fray Alonso de Orozco era la capital comercial y artesanal de Castilla, donde se vendían paños, sedas, platerías —ahí está, como en el recuerdo, su famosa calle—, y que contaba con las mejores imprentas de España, testimonio vivo de su floreciente cultura.

Residiendo en Valladolid nuestro agustino, recibió —el 13 de marzo del año 1554— el albalá, firmado en Bruselas por Carlos V, por el que se le nombraba predicador real.

En el Capítulo provincial de 1557, que tuvo que presidir por muerte del primer definidor, P. Francisco de Nieva, y que se celebró en el convento de Dueñas, salió elegido nuevamente prior del monasterio vallisoletano.

Herrera cita los religiosos que profesaron en sus manos, durante su gobierno; algunos de ellos, beneméritos e ilustres misioneros en tierras de América. Destaca el P. Andrés de Villarreal, el cual llegó a ser Provincial de la Provincia agustiniana del Perú el año 1582, y del que el cronista peruano Antonio de la Calancha dice que era hijo de la provincia de Castilla, “donde

79. Valladolid “Corazón del mundo hispánico”. Siglo XVI. L. A. RIBOT y otros autores. Ed. Ateneo de Valladolid 1981.

80. Agustín Cazalla, nacido en 1510 y muerto en Valladolid el 1559, estudió en la ciudad del Conde Ansuárez, donde tuvo por maestro a Bartolomé Carranza, y más tarde en la Universidad de Alcalá, donde se graduó el año 1530. Fue capellán de Carlos V y uno de sus predicadores favoritos, acompañándole en sus viajes a Flandes y Alemania, hasta que en 1552 obtuvo una canonjía en Salamanca, quedándose definitivamente en España.

Al parecer, era un erasmista que había evolucionado hacia el luteranismo, convirtiéndose en el centro de un foco protestante en la citada ciudad de Valladolid. En 1558 fue juzgado con una severidad desusada anteriormente, y condenado a morir en un auto de fe, si bien el hecho de haberse reconciliado, le valió el ser estrangulado antes de ser entregado a las llamas.

era tenido por ejemplar religioso y muy amante de la paz entre sus hermanos que procuró fomentar siempre”.

Había llegado al antiguo imperio de los Incas en la segunda misión enviada por los agustinos españoles, el año 1557. Fue maestro de novicios en el convento de Lima, prior y visitador del Cuzco, Definidor y uno de los primeros presentados de la Provincia.

El citado cronista peruano dice que duró poco tiempo su acertado gobierno, pues a fines del 1583 falleció santamente en Trujillo, estando girando la visita que mandaban los cánones ⁸¹.

En Valladolid, el P. Alonso de Orozco se convirtió en el consejero y confidente de la citada doña Juana de Austria, y a ella dedicó su hermoso libro *Tratado de las siete palabras que María Santísima habló*, que salió a la luz pública el año 1556 ⁸². La dedicatoria habla por sí sola y expresa la devoción que tenía el agustino por la princesa doña Juana: “a la muy alta y muy poderoso señora Doña Juana, Infanta de Castilla y Princesa de Portugal, gobernadora de estos reinos de España...”.

“El año pasado ofrecí de mi pobreza a vuestra Alteza –le dice– la *Recopilación* de nuestras seis obras ⁸³, enmendadas de nuevo, aunque ya antes impresas, en las cuales, sabiendo yo que se emplea algún tiempo, leyendo con aquel gusto que nuestro Dios suele dar en su divina palabra al alma que la desea y ama; parecióme ofrecer de nuevo esta declaración de las siete palabras de la Reina del cielo, Madre de Dios, las cuales en este nuestro monasterio de San Agustín (de Valladolid), con el favor del Espíritu Santo, los sábados de la Cuaresma prediqué para honra de la Princesa del mundo, Virgen María” ⁸⁴.

Trasladada la Corte a Madrid, después de las desastrosas ferias y del voraz incendio de 1561, el P. Alonso de Orozco se vio obligado a seguirla hasta lo que iba a ser desde entonces la capital de España, escogiendo para

81. CALANCHA, A. de la, *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona 1639, lib. II, cap. 16, p. 399.

82. En Gregorio de Santiago Vela vemos citado este libro del modo siguiente: “*Obra nueva, y muy provechosa que trata de las siete palabras que la Virgen sacratísima Ntra. Señora habló. Decláranse en siete sermones. Hecho por el muy Reverendo padre Fray Alonso de Orozco*, de la Orden de San Agustín, predicador de su Majestad, etc. Visto y examinado, y con licencia impreso. En Valladolid. En este año de 1556. (Cf. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, vol. VI., p. 118).

83. Efectivamente, el año 1554, el Bto. Alonso de Orozco hizo una *Recopilación* de todas las obras que había publicado hasta entonces, “agora nuevamente corregidas por el mesmo autor”, según leemos en la portada, y que imprimió en Valladolid, con hermosa dedicatoria “a la muy alta y muy poderosa señora doña Juana de Austria”.

84. OROZCO, A. de, *Obra nueva y muy provechosa*, etc., Cf. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, vol. VI, p. 118.

su morada la celda más oscura, más pobre y más incómoda del convento de San Felipe el Real, famoso en la historia de la literatura española, pues en su escalinata o gradas tenía lugar el célebre *mentidero madrileño*, donde don Luis de Góngora, don Francisco de Quevedo, Lope de Vega, Juan de Alarcón, Luis Vélez de Guevara y tantos otros ilustres literatos se saludaban, y no siempre con palabras de amistad y cariño.

En Madrid y en el convento de San Felipe permaneció hasta los últimos días de su vida, en que doña María de Aragón le llevó, para ser mejor atendido y cuidado por ella, al colegio que lleva su nombre, fundado por nuestro agustino y gracias a la generosidad y mecenazgo de esta bondadosa señora y dama de la reina doña Ana de Austria, madre de Felipe III.

La citada princesa doña Juana, mientras ésta estuvo al frente de los destinos de España como gobernadora, en ausencia de su padre y hermano, no solamente le tomó por confesor y consejero, sino que le nombró testamentario, junto con el P. Juan de Vega.

Fray Alonso de Orozco se nos ha ido de Valladolid a la capital de España. Aquí, a pesar de ser el capellán de palacio, amado y querido de todos, llevará una vida de fraile sencillo, humilde y penitente; alejado del fausto, del incienso y de la vanidad que siempre trae consigo el vivir en palacio, al que solamente acudía cuando era reclamado su servicio obligatorio, o su caridad.

Por fuerza, tenía que encontrarse un tanto cansado de la Corte y de los honores que en ella recibía. Solía decir a menudo: “esta dura cárcel de vivir entre el ruido y los cumplimientos de la corte es apenas tolerable”.

Hombre de oración y profunda vida interior anhelaba otra vida más recogida y silenciosa, “lejos del mundanal ruido”, que diría el Mtro. León. Anhelaba la soledad y el silencio de algún convento que estuviera alejado de Madrid. “¡Oh desierto santo! –dejará escrito– ¡Oh lugar cercano a la corte celestial! ¡Oh dichoso el que es llevado de Dios para morar en ti!, y como otro san Juan Evangelista en la isla de Patmos, ver abierto el cielo, gozar de visitaciones de ángeles... Por entender estos secretos, la esposa suplicaba con gran instancia y decía: Amado mío, esposo, vámonos al campo”⁸⁵.

Llegó el día en que, suplicante y siempre servidor, le pidió al rey le dejara partir al apartado convento de Nuestra Señora del Risco, situado en lo más fragoso de la sierra de Ávila, lugar más propio para nido de águilas, que para morada de los hombres⁸⁶.

85. OROZCO, A. de, *Vidas y martirios de los bienaventurados S. Juan Bautista y Juan Evangelista*. Cf. CAMARA, T., o.c., lib. II, cap. XVI, p. 237.

86. El origen de este monasterio arranca de la ermita que el P. Francisco Parra había levantado en honor de la Virgen. (Cf. VIDAL, M., *Agustinos de Salamanca*, t. I, lib. 2º, p. 136).

—Señor —le dijo, entrando una mañana en la cámara regia—, he vivido muchos años en la corte y no sé cómo los he gastado. Por otra parte, soy muy viejo y necesito prepararme para la muerte. Déjeme V.M. retirarme a un convento que nuestra Religión tiene en el Risco.

Pero Felipe II no estaba por la función, aunque su devoto capellán se lo pidiera de rodillas, como de hecho se lo pidió por dos veces, según testimonio de los religiosos que siempre le acompañaban a palacio y que más tarde declararon en el *Sumario* para el proceso de su beatificación.

Ya se ve que el rey más poderoso de la tierra necesitaba del más pequeño y humilde de cuantos religiosos tenía en la corte.

Fray Alonso de Orozco, resignado, se contentará con decir: "A no ser por la obediencia ya hubiera rompido (sic) por todo y hubiera huido de la corte"⁸⁷.

La venganza que tomará este siervo de Dios y servidor de los hombres será repartir a manos llenas su caridad entre los pobres y necesitados; predicar la Palabra a pobres y ricos con verdad y sinceridad; visitar las cárceles y los hospitales; fundar conventos donde se observe la más estricta y rigurosa disciplina monástica; recogerse por las noches en oración; escribir libros de ascética y mística; ser, en fin, el buen pastor y mejor samaritano del Evangelio en toda la extensión y realidad de estas palabras.

Los testimonios son abundantes y los biógrafos los relatan hasta la saciedad⁸⁸.

Mucho le estimaba la princesa doña Juana. Pero quien de verdad quería verla siempre a su lado era el príncipe, más tarde rey, don Felipe II, el cual debió sufrir mucho con el terrible incendio citado que asoló a la ciudad, donde había nacido, el año 1561, por las fiestas de San Mateo, patrono de la misma. Acababa de contraer nuevas nupcias —eran las terceras— con la hija de Enrique II de Francia, doña Isabel de Valois —"la esposa más amada"—, en Guadalajara. Hacía poco que había regresado de los Países Bajos, y estaba decidido a trasladar la corte a la villa de Madrid; lo que no dejó de causar extrañeza; decisión en la que debió influir, aparte el temperamento sedentario del monarca, la complicación creciente de los organismos administrativos, ya que la burocracia castellana había llegado a un grado de perfección no igualado entonces por ninguna nación europea.

87. En su *Epistolario cristiano* dejará escrito: "La voluntad de Dios es buena, apacible y perfecta. El probarla es gustarla, saborearnos en ella; y esto no se puede hacer sino negando la nuestra" (Cf. OROZCO, A. de, *Epistolario cristiano*, l.c., p. 195).

88. Sobre el particular, puede consultarse la sabrosa y estupenda biografía del Ilmo. P. Tomás Cámara.

Este rey, dueño entonces del mundo, en cuyos dominios no se ponía el sol y ante quien temblaban los grandes de España ⁸⁹, escuchaba con devoción al P. Orozco, que le hablaba –escriben los biógrafos– con santa libertad y mucha franqueza en punto a las obligaciones graves de su estado; de modo especial, las que tenía como monarca cristiano.

Tal vez, para que no olvidara sus consejos, escribió un libro dirigido a él personalmente, con dedicatoria hermosa y ejemplar. Se trata de una obra escrita primeramente en latín, que deseó luego traducir al castellano, pero que solamente hizo un *compendio*, que va al final de la misma y salió ya en la primera edición de 1565, impresa en Alcalá de Henares ⁹⁰.

Tal vez, pensando en lo difícil que lo tenía el monarca español y lo que el devoto capellán sabía acerca de los problemas existentes con el príncipe don Carlos, escribió otro libro, éste en perfecto castellano, dedicado personalmente al malogrado príncipe ⁹¹, y que se titula *Epistolario cristiano*, donde, aparte la carta que dirige a don Carlos, encontramos otra dirigida “a un Obispo de las Indias”, y que no es otro que su compañero y connovicio Fray Agustín de Coruña, junto con las que dirige “a un señor de vasallos”, “a un sacerdote eclesiástico”, “para un religioso”, “para una religiosa”, etc. La última de ellas, que hace el número trece, que es la de la Virgen, va dirigida a san Ignacio mártir, discípulo de san Juan Evangelista.

El rey sabía agradecer todas estas atenciones y le consultaba en los negocios más arduos de la corona, sobre asuntos familiares y, también, sobre el modo de promover la salud y el mayor bienestar del pueblo. “Creedme, hermano –escribe Fray Alonso en el citado libro *Regalis Institutio*–, que si el que gobierna no se humilla a tomar consejo, va perdido, y su república ten-

89. Se cuenta que el gran Duque de Alba, ganador de cien batallas, hombre indomable y duro, Gobernador de Flandes, donde no ha dejado un buen recuerdo, pero acaso el más grande de los generales que tuvo Felipe II en su largo reinado, al entrar en presencia de este monarca para dar cuenta de sus gestiones al frente de sus diversos cometidos, temblada como un niño, y no conseguía serenarse hasta tanto que el rey, extendiendo complacido la mano, le decía: “¡serenaos, señor!”.

90. Nicolás Antonio dice que el P. Alonso de Orozco tradujo este libro y se imprimió el mismo año en Alcalá. El Beato prometió, a lo que parece, traducirlo, pero no lo efectuó, como anotaron los editores de la edición grande de sus obras del siglo XVIII. Hizo, sí, un compendio de la *Institución* en romance, que va al final de la obra, y salió todavía en la primera edición de ella, Nicolás Antonio, no obstante, distingue el tamaño de una y otra, poniendo en 4º el de la edición latina, y en 8º el de la castellana; lo cual pudiera inducir alguna sospecha de que, en realidad, no solamente llevó a cabo el trabajo de la versión, sino que llegó a editarlo (Cf. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, vol. VI, p. 121).

91. OROZCO, A. de, *Epistolario cristiano*, para todos los estados, compuesto por el reverendo Padre Fray Alonso de Orozco, Predicador de su Majestad, de la Orden de San Agustín. Dirigido al muy poderoso Príncipe de España Don Carlos. Impreso en Alcalá, en casa de Juan de Villanueva. Año de 1567.

drá grandes trabajos... Que mejor se rige un reino por un *prudente* Príncipe, que por muchos gobernadores. Esto enseña claro la experiencia, pues en toda la república de tantos sentidos, un ánimo es la que rige; y en este universo, uno es el que mueve, y no es movido, nuestro Dios soberano, que todo lo gobierna; al cual llamaron los filósofos Causa Primera”.

Y esto que hacía con el monarca, trataba de conseguirlo también con los grandes de España, así eclesiásticos, como nobles seglares. De hecho, su nuevo libro *Arte de amar a Dios y al prójimo* lo dedicará a su amigo íntimo, cardenal Espinosa, Presidente del Consejo de Castilla ⁹², con una dedicatoria que es todo un mensaje del amor y ternura que los nobles y grandes de la tierra deben tener hacia los pobres y más necesitados del Reino. “Porque las dignidades grandes de esta vida –escribe el P. Orozco en un bellissimo castellano– son como los árboles plantados en altos montes, los cuales de todas partes son combatidos de vientos bravos: teniendo los árboles puestos en valle profundo gran quietud, en aquel mismo tiempo que el aire menea y combate los que están en alto”.

Con seguridad que el cardenal Diego de Espinosa tuvo en cuenta aquellos sabios consejos, pues se cuenta que, contemplando don Felipe II el sepulcro de este prócer español, exclamó: “Aquí está enterrado el mejor ministro que he tenido en mis coronas”. El cardenal Espinosa había muerto el año de 1572 en Madrid.

Pero donde el P. Orozco tenía sus delicias era entre los pobres y enfermos de los hospitales y cárceles de Madrid. Sobre el particular, el biógrafo Márquez cuenta que, así como no consentía que entrara ningún fraile en su celda, ésta “no se vaciaba de esta gente abandonada de la fortuna”. Lloraba el siervo de Dios, al comprobar que los pobres se morían de frío por las calles de Madrid en los días más crudos del invierno castellano y cuando él salía por las mañanas a hacer sus ministerios sacerdotales. Y tomándoles de la mano, les hacía entrar en alguna casa, al tiempo que encargaba a la dueña: “Pongan a este ángel al lado del brasero y déngle algo de comer”.

92. OROZCO, A. de, *Arte de amar a Dios y al prójimo*. Imp. Hernán Ramírez, Alcalá de Henares 1585.

Sobre este personaje, Diego de Espinosa, tenemos que decir que era natural del pueblo de Martín Muñoz de las Posadas, donde había visto la luz primera en el 1502, para morir en 1572 en la villa y corte de Madrid. Era de familia noble, mas venida a menos. Fue profesor de Derecho en la Universidad de Salamanca, Oidor en Sevilla y Regente del Consejo de Navarra. El rey Felipe II le distinguió con su confianza, nombrándole sucesivamente Presidente del Consejo de Castilla, Inquisidor general en sustitución de Valdés, jefe del Consejo de Estado y jefe, igualmente, del Consejo privado. Fue obispo de Sigüenza, y el papa Pío V le nombró cardenal el año 1568. Su actuación ha sido muy discutida; de modo especial, en su calidad de presidente del Consejo de Castilla, cuando aconsejó la publicación del decreto que provocó la revuelta morisca de 1568. Fue entonces cuando perdió el favor del monarca, muriendo al poco tiempo.

Personalmente, remediaba con sus limosnas a cuantos podía. Medina, uno de los testigos que le acompañaba cuando salía de casa, cuenta que gastaba en limosnas “todos los gajes que tiraba de su Majestad (el dinero que recibía como capellán de la Corte); y pedía a otras muchas y diferentes personas de la Corte; y todas las empleaba con huérfanas y viudas, en vergonzantes y doncellas pobres; y muchas y diversas veces le vi hacer capotillos y gregüescos para los pobres de la portería”.

Era tanta la caridad que tenía con los pobres –declara una dama de la Corte, por nombre doña María de la Columna–, “que hasta se proveía de carbón en el invierno, y lo encendía cada mañana en la portería del convento, y los pobres le estaban aguardando para calentarse”⁹³.

Con los enfermos extremaba su caridad. Los jóvenes agustinos que le acompañaban a los hospitales, declaran en el proceso de su beatificación que, según iban de camino, el P. Orozco compraba bizcochos, pasas y otros regalos para entregarlos después a los pacientes que visitaba. “Con estas cosas caminaba a un hospital –dice uno de ellos– y entraba en la enfermería donde estaban los pobres; y comenzando desde la primera cama, se hincaba de rodillas y, juntas las manos, con los ojos levantados en espíritu, hacía oración; la cual acabada, decía al enfermo los evangelios y, haciendo la señal de la cruz en la parte dolorida, le ponía luego sus manos, le consolaba y animaba en Dios; y luego le repartía los bizcochos y regalos que llevaba este testigo en la cestilla, y con sus manos se los ponía debajo de la almohada; y más: le daba en dinero limosna envuelta en un papel, para que nadie echase de ver lo que daba. Y esto que tengo dicho que hacía con el primer enfermo, lo hacía con cada uno de ellos, sin dejar a ninguno; y a los que no alcanzaban los bizcochos, les daba dinero... Y lo que arriba se dice, le sucedía en todos los demás hospitales; porque un día visitaba uno, y otro día a otro, sin dejar a ninguno”⁹⁴.

Otro tanto hacía con los presos de las cárceles. Uno de los testigos, Francisco López Salgado, platero de palacio, gran amigo del P. Alonso de Orozco, declara que, en los treinta años que le conoció, le daba con frecuencia dineros “para que fuese a la cárcel de esta villa (Madrid) y sacase los presos que estuviesen detenidos por las costas”.

Así era este hombre: sencillo, generoso, caritativo, bueno de verdad para con todo el mundo. “¡Si pudiese yo poner mesa a todos los pobres por vuestro santísimo amor, Señor! ¡Si visitase todos los hospitales y sirviese a los enfermos, rescatase los cautivos, vistiese los desnudos, aposentase todos

93. Declaración de doña María de la Columna, en el *Informe Sumarial* de Madrid, fol. 345.

94. *Informe Sumarial* de Madrid, fol. 214.

los peregrinos y diese sepultura a todos los que son difuntos! ¡Cuán dichosa sería mi alma, Señor“” –escribía nuestro agustino en su libro *Exercitatorio espiritual*⁹⁵.

Y llegaron los calurosos días del mes de agosto en la capital de España. El P. Orozco contaba ya los noventa y un años de edad y padecía fuertes calenturas. Se nos moría. Para él, se acercaba la hora del descanso definitivo. Antes de que la muerte llamara a las puertas de su vida, tuvo el consuelo de ser visitado por el también anciano y enfermo de gota, Su Majestad el rey Felipe II, acompañado del príncipe y de la infanta doña Isabel Clara Eugenia, que mucho le querían. No contento con esta visita, el monarca, encontrándose por aquellos días en El Escorial, enviaba “todos los días un médico de cámara”, con el fin de que luego le diera relación del estado del enfermo.

El día en que el cardenal Quiroga, arzobispo y primado de Toledo, le fue a visitar, al tiempo de la despedida, el P. Orozco le pidió la bendición. Pero el ilustre purpurado, todo confuso, en lugar de hacerlo, se atrevió a pedir encarecidamente la suya. La disputa terminó con la mutua manifestación de devota amistad⁹⁶.

Uno de los presentes a los últimos instantes del P. Orozco⁹⁷, viendo éste cómo se les saltaban las lágrimas a todos los hermanos que rodeaban su lecho, les dijo con gran dulzura:

—Sosiéguese, hermanos, y no se alboroten, que hasta mañana al mediodía yo confío en Dios que no me tengo de morir⁹⁸.

Amaneció el 19 de septiembre de 1591. Era jueves, como bien apuntan los biógrafos. El P. Orozco, muy sereno, la mente lúcida del todo, pidió que le trajeran su amada compañera: la cruz desnuda. Se abrazó a ella, la besó repetidamente y se atrevió a pedirle que le guiara, por fin, a las playas de la verdadera patria. Segundos más tarde, expiró.

El sol otoñal, claro y luminoso, de la villa y corte de Madrid llegaba a su cénit. Los relojes de arena de palacio marcaban las doce del mediodía.

Al día siguiente, en las solemnes exequias, celebradas en la iglesia de la Encarnación, el ilustre predicador y dignísimo arzobispo de Zaragoza, el agustino Fray Pedro Manrique, pronunció estas sencillas palabras: “¡He ahí al hombre! ¡He ahí al santo! Fue fraile entre nosotros setenta y tantos años,

95. OROZCO, A. de, *Exercitatorio espiritual*, t. II, p. 414. Ed. de Madrid, 1585.

96. Esta escena la cuenta el P. Matías Oliveros, testigo presencial de la misma, toda vez que era entonces enfermero del Venerable (Cf. *Informe Sumarial* de Madrid, fol. 543).

97. El P. Alonso del Rincón, que era natural de la villa madrileña de Valdemoro, y que había profesado en el convento de San Felipe el Real el día 31 de enero de 1591, justamente el año en que murió el P. Alonso de Orozco.

98. P. Alonso del RINCÓN, *Informe Sumarial* de Madrid, fol. 652.

sin queja de nadie, con edificación de muchos y con espanto de todos. Hombre de nuestra naturaleza, vestido de las condiciones de ella, criado entre nosotros debajo de nuestro hábito; y tras eso, vernos y verle, ponía grima el pensarlo...”.

“He aquí el triunfo de la santidad –escribe el docto P. Tomás Cámara–. Si esas prendas (reliquias), y mayormente el cadáver, pertenecen a un difunto común, aun de un amigo, no se tocan sin respeto frío, o sin pasmo y horror; y porque son de un santo, ajadas y deslustradas en sí, la imaginación las embellece con el colorido más hermoso; con los aromas de flores de otra primavera que anhelamos, y las abraza, y las besa afectuosamente. El triunfo en esta parte del Beato Orozco no pudo ser más completo; si como santo había sido aclamado y bendecido en vida, el lector acaba de leer lo que aconteció en su muerte. ¿Ubi est mors victoria tua? ¿Dónde, oh muerte, está tu victoria?”.

Así es, en efecto. Mas con todo, lo importante aquí es el hombre de Dios, el ejemplo vivo de hermosas virtudes humanas, cristianas y religiosas, el padre de los pobres y limosnero de los necesitados, el consejero de príncipes; en fin: *El hombre, el santo*.

VII. ALONSO DE OROZCO, DEFENSOR DE LA LENGUA CASTELLANA

Es posible que, a excepción de Juan de Valdés, autor de *Diálogo de la lengua*⁹⁹ y del propio Fray Luis de León¹⁰⁰, el cual escribió en su libro *De los Nombres de Cristo* una brillante *apología* de la lengua castellana, pocos escritores españoles han superado y han mejorado, en este punto, en tiempo y calidad al P. Alonso de Orozco.

99. Juan de Valdés, humanista español, nacido en la misma patria chica del Mtro. León, Belmonte, y hermano gemelo de Alfonso de Valdés, de joven siguió las ideas iluministas y la doctrina de Erasmo, con el que llegó a mantener correspondencia. Denunciado a la Inquisición, huyó a Italia, donde sirvió al papa, y donde llegó a ser jefe espiritual de un pequeño núcleo aristocrático, al que también inquietaban las cuestiones religiosas. A su muerte, sus doctrinas fueron condenadas por heterodoxas, y algunos de sus discípulos se convirtieron al protestantismo. Juan de Valdés ha pasado a la posteridad, de modo especial, por ser el autor de *Diálogo de la lengua*, en el que, en forma dialogada entre dos amigos italianos, uno español y él mismo, hace un elogio de la lengua romance y aconseja el buen empleo de la misma.

100. Sobre el Mtro. León, como defensor de la lengua castellana, el P. Félix García ha dejado escrito que, por primera vez, se llega al propósito meditado de encauzar la lengua y convertirla en instrumento de arte y de belleza; "es decir, que encontramos ya expresa una voluntad de estilo. Él escoge las palabras, las cincela, las pulimenta, las acopla e hincha de sentido; las ordena y da gracia, con el dominio y responsabilidad con que un pintor escoge y combina los colores para producir la obra perfecta" (Cf. GARCÍA, F., *Obras completas de Fray Luis de León*. Ed. BAC, Madrid 1944, p. XXV).

En su obra *Tratado de las Siete Palabras que María Santísima habló*, saliendo al encuentro de cuantos pudieran rasgarse las vestiduras por escribirla en lengua romance y no en latín, como era de rigor hasta entonces, declara paladinamente: ‘No os dé pesadumbre, sabio lector, ir por vía de sermones este libro; pues no os la da oír cada día predicar. Sabed que San Crisóstomo, San Atanasio, San Basilio y otros doctores griegos de gran erudición y autoridad, en su vulgar (lengua) escribieron sus sermones y homilias, y después fueron traducidos en latín. Muchos predicadores italianos escribieron sermonarios en su lengua toscana. Cada nación usó mucho escribir su propia lengua. Solamente los españoles, amigos de trajes peregrinos y costumbres extranjeras, tenemos en poco lo que se escribiese en nuestra lengua, siendo la que más estimada debe ser en elegancia y perfección, después de la latina. De mí, digo que alabo al Señor cuando leo libros en romance de buena y provechosa doctrina. Mayormente que mi fin no es hablar en este libro con predicadores y personas sabias, de quien yo tengo de oír y aprender: a los pequeños deseo consolar y aprovechar, aunque bien me acuerdo que, leyendo Virgilio al poeta Ennio, de más bajo estilo entre los poetas, dijo a un amigo suyo: ando buscando oro en este polvo. No hay libro tan sin provecho, que no sea de grande utilidad al que es sabio, si quisiera leerle atentamente’¹⁰¹.

Muy equivocados anduvieron, en sus juicios valorativos sobre los escritos del P. Orozco, el escritor y crítico americano Ticknor¹⁰², el cual no había leído nada de nuestro agustino, y su traductor al castellano Pascual Gayangos, que solamente conocía muy por encima el *Epistolario Cristiano* para todos los estados; obra que califica como la más importante de su autor.

El que sí acierta plenamente es Juan Márquez, que sostiene cómo Orozco “no es inferior en romance y en latín a los que con mayor primor escriben en una y en otra lengua”.

El P. Cámara trae una serie de textos, entresacados de las obras del asceta y místico agustino como prueba verídica de ello. “Andan la muerte y la vida como hermanas trabadas de las manos –escribe Fray Alonso de Orozco en su libro *Victoria sobre la muerte*–, y andamos todos como cercados de pies a cabeza de una serpiente que nos come y consume la vida. ¡Cosa de notar! Que, antes que venga el día de la natividad, ya la muerte ha comido el tiempo de nueve meses a cada uno de los mortales. Dime, hombre, que te

101. OROZCO, A. de, *Tratado de las Siete Palabras que María Santísima habló*. Ed. Laurentino Herrán. Rialp, S.A., Madrid 1966, prólogo, p. 54-55.

102. TICKNOR, J., *Historia de la literatura española*. Trad. de Gayangos y Vedia, vol. III, cap. 39.

prometes largos años de vida y te parece que eres inmortal, ¿qué es de aquella niñez y edad de la inocencia? ¿Qué se hizo aquella flor de tu mocedad? No puedes negar que la sierpe, que traes enroscada en tu cuerpo; te la comió; pues esa misma te consumirá la vejez. Todos nos estamos muriendo, y como el agua de los ríos va con ímpetu a la mar, caminamos sin detenernos para la sepultura, a quien llama madre el santo Job, la cual tiene los brazos abiertos para recibirnos. O como dijo poéticamente Andrada:

“¿Será que pueda ver que me desvío
de la vida viviendo, y que está unida
la cauta muerte al simple vivir mío?

Como los ríos en veloz corrida
se llevan a la mar, tal soy llevado
al último suspiro de mi vida.

De la pasada edad, ¿qué me ha quedado?
O ¿qué tengo yo, a dicha, en la que espero,
sin ninguna noticia de mi hado?

¡Oh si acabase, viendo como muero,
de aprender a morir antes que llegue
aquel forzoso término postrero!”¹⁰³.

Resulta curioso observar cómo Fray Alonso de Orozco conocía al poeta portugués *Francisco de Andrada*, autor del poema titulado “O primeiro cerco de Diu”, impreso en Lisboa el año 1589, pero que sin duda ya corría en los círculos literarios anteriores a esta fecha¹⁰⁴.

Lo mismo podría haber citado las célebres *Coplas de Jorge Manrique*, que con toda seguridad conocía:

“Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir;
allí van los señoríos

103. Francisco de Andrada es un poeta portugués e historiador de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII.

104.- Como historiador, Andrada es autor de *Chronica do muito alto e poderoso rey destes Reinos de Portugal, Don Joao III*, (1613).

derechos a se acabar
 e consumir;
 allí los ríos caudales,
 allí los otros medianos
 e más chicos,
 allegados, son iguales
 los que viven por sus manos
 e los ricos”.

Mas no se crea que fue fácil el conseguir se comenzara a usar la lengua romance en los libros de piedad y de doctrina espiritual. Uno de los grandes campeones en esta buena lid fue, sin duda alguna, el Mtro. Fray Luis de León, el cual escribió en su inmortal *De los Nombres de Cristo* lo siguiente: “Es engaño común tener por fácil y de poca estima todo lo que se escribe en romance; que ha nacido o de lo mal que usamos de nuestra lengua, no la empleando sino en cosas sin ser, o de lo poco que entendemos de ella, creyendo que no es capaz de lo que es de importancia: que lo uno es vicio y lo otro engaño, y todo ello falta nuestra, y no de la lengua ni de los que se esfuerzan a poner en ella todo lo grave y precioso que en algunas de las otras se halla.

Así que no piensen, porque ven en romance, que es de poca estima lo que se dice; mas, al revés, viendo lo que se dice, juzguen que puede ser de mucha estima lo que se escribe en romance, y no desprecien por la lengua las cosas, sino por ellas estimen la lengua, si acaso las vieron; porque es mucho de creer que los que esto dicen, no las han visto ni leído”¹⁰⁵.

No era culpa, pues, de los que se esforzaban en poner en la lengua vernácula “todo lo grave y precioso” que encontraban en otras. Uno de ellos, nuestro Fray Alonso de Orozco. El que fuera arzobispo de Valladolid, cardenal Sanz y Forés, en un discurso que pronunció con motivo de la beatificación del siervo de Dios, decía lo siguiente: “Es la lengua vivo espejo donde se retrata la cultura, genialidad y vicisitudes todas de un pueblo; para lo cual no obsta la variación y mudanza de sus voces, como para retratar la hermosura de las riberas no es estorbo a las cristalinas aguas de los ríos su continuo cambio y deslizamiento. Digo más: que el rostro de los pueblos ha de ser por fuerza su lengua; porque en ésta únicamente cabe la expresión de sus agitaciones y el cabal deleite de su vida. Inmortalizarán acaso sus hazañas heroicas naciones en brillantes rasgos de la historia, en soberbios monumentos

105. LEÓN, F. LUIS DE, *De los Nombres de Cristo*. Dedicatoria a don Pedro Portocarrero. Ed. BAC, Madrid 1944, III, p. 672.

desafiadores de los siglos; pero la inmortalidad será solamente de recuerdo, manifestando el heroísmo que pasó; su existencia actual y vivir perenne es indudable que se muestra sólo en el movimiento, colorido y fecundación de su lengua”¹⁰⁶.

Más adelante, el ilustre purpurado añadiría que al Beato Alonso de Orozco le cupo el honor de haber sido “el primer apologista de la lengua española”, antes de que lo hicieran de modo tan contundente y claro el citado Mtro. León, Malón de Chaide y Fray Cristóbal de Fonseca; el primero de ellos, autor de su famoso libro *Conversión de la Magdalena*, y el segundo, de la obra titulada *Tratado del amor de Dios*, del que escribiría Lope de Vega:

“Fonseca universal fuente perenne,
ya no Fonseca, sino fuente viva,
pues en admiración el mundo tiene
tu misma pluma, tu alabanza escriba”.

Precisamente, este agustino, saliendo, en el prólogo de su libro, en defensa de la lengua vernácula, dice: “Una sola cosa quiero decir al lector, que si este libro fuere bien recibido, dándome Dios algunos años de vida y salud, prometo muchos de materias varias: y atrévome a hacer tan larga promesa, favoreciéndome el cielo, por el poco trabajo que éste me ha costado, y por el breve tiempo en que le he compuesto”¹⁰⁷.

Aún no había surgido san Juan de la Cruz, del que dirá don Marcelino Menéndez Pelayo que su poesía no es de hombres, sino de ángeles; santa Teresa de Jesús vivía aún en la oscuridad, y el Mtro. León comenzaba a ofrecer la galanura de su lenguaje, cuando el de Oropesa de Toledo, heredero del espíritu de Santo Tomás de Villanueva, y del Venerable Fray Luis de Montoya, declaraba su doctrina religiosa, ascética y mística en brillantes períodos del habla castellana. Él fue el primero en levantarla de los hogares y salas domésticas, de las calles y plazas, de la poesía lírica de Garcilaso de la Vega y de la sonora prosa de Antonio de Guevara a la altura y cumbre de un decir profundo y, al mismo tiempo, bello con doctrina ascética y mística, dando a luz libros tan armoniosos y clásicos como los citados arriba.

Pensemos que *Vergel de oración y Monte de contemplación*, y *Memorial de amor Santo* fueron publicados justamente a mediados del siglo XVI; lo que hace mucho más meritorio el estilo castizo y elevado de Fray Alonso de Orozco, aparte su atrevimiento de presentar el contenido espiritual de estas

106. SANZ Y FORÉS, B., *Discurso...*, Velada literaria, l.c., p. 13.

107. FONSECA, C. de, *Tratado del Amor de Dios*. Ed. Imp. de Guillermo Foquel, Salamanca 1592. Prólogo.

obras en lengua romance. Un estilo y un lenguaje que irán perfeccionándose con nuevos matices de flexión y de armonía en las innumerables obras que van a seguir a estas dos joyas de la literatura religiosa española, hasta prácticamente el año 1591 –año de su muerte–, toda vez que nunca descansó su pluma, ni siquiera cuando estaba postrado en el lecho del dolor.

Es verdad que no ha tenido suerte el P. Orozco entre los críticos y entendidos de la materia, si bien su nombre figura entre las *Autoridades de la Lengua*. Es posible que la causa sea debida a la ignorancia de sus muchos y valiosos escritos que compuso en la que luego se va a llamar “lengua de Cervantes”. Atrás queda citado Ticknor y su traductor Gayangos. Pero son todavía más imperdonables hombres como don José Amador de los Ríos¹⁰⁸, catedrático de literatura española en la Universidad de Madrid y autor, entre otros libros, de una *Historia crítica de la literatura española*, el cual tampoco tuvo presente los escritos más selectos de nuestro agustino, como autor clásico y autoridad indiscutible de la Lengua, y que por ventura solamente había leído por encima el libro de las *Confesiones*, en el que –según declara don Amador de los Ríos– “revela las vacilaciones de su espíritu y las místicas visiones que le conturbaban y fortalecían, sin dejar de lograr en sus calurosos apóstrofes el tono de la verdadera elocuencia”¹⁰⁹.

Cuando el P. Juan Márquez –“luz del siglo XVI y gloria de la Religión de san Agustín”, en expresión de Tomás Herrera, se ponga a escribir una biografía del P. Alonso de Orozco¹¹⁰, dirá sobre el tema que nos ocupa que “era agudo en las sentencias, propio en las palabras, suave en el estilo, casto en las frases, no forzado en las metáforas y nada inferior en romance y latín a los que con mayor primor escriben en una y en otra lengua”.

Es posible que, como dice acertadamente Sanz y Forés, no se vea en los escritos de Orozco la pompa y artificio de Fray Luis de Granada, el número y compás del Mtro. León, la traza y el punto de Fray Cristóbal de Fonseca, todos ellos contemporáneos del asceta y místico agustino, pero se aspira

108. Don José Amador de los Ríos, nacido en la ciudad andaluza de Baena, se inició como escritor en estudios históricos, que fue publicando en el “Semanao pintoresco español”. Catedrático luego de literatura en la Universidad de Madrid, es autor de *Historia política, social y religiosa de los judíos en España y Portugal*. Pero quizá le haya dado más fama su libro titulado *Historia crítica de la literatura española*, la cual supuso un notable avance en los estudios literarios de nuestra patria, tanto por los datos recogidos, como por la aportación original sobre la literatura medieval.

109. AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia crítica de la literatura española*, Madrid 1865, vol. VII, p. 354.

110. La expresión se la debemos a Tomás de Herrera; y lo dice a propósito de las dos grandes obras que escribió el P. Juan Márquez, dentro todavía del siglo de oro español: *Los dos Estados de la espiritual Jerusalén*, y *El Gobernador cristiano*.

“deleitoso aroma de suavidad e inexplicable ternura de afectos que saben a gloria”.

“Que saben a gloria”. ¡Qué bien dicho y qué bien suena aquí! Los libros del Beato Alonso de Orozco saben a gloria. Y es que nacieron al calor de un alma abrasada en el amor divino, llevada del sentimiento y de la inspiración. Son como flores espontáneas, donde apenas se echa de ver la mano del hombre. Por eso, no habiéndose hecho violencia su autor, salieron todos ellos vivo retrato de su carácter llano, modesto y apacible.

A sus setenta y dos años publicaba un libro titulado *Suavidad de Dios*¹¹¹. Un libro que dedicaba, con un afecto y una ternura entrañables a la reina doña Ana de Austria, madre de Felipe III y cuarta esposa del rey Felipe II. Un libro de contenido fértil para un fino amante de Dios y de las cosas divinas. En él, su autor se eleva hasta casi tocar las riberas de la patria celestial; y vislumbrando ya “las riquezas y deleites” que allí se han de gozar, trata de explicárselas a los hombres “por manera suavísima y encantadora”.

“El buen cristiano, cumpliendo la voluntad de Dios –escribe Orozco en un bellissimo castellano–, tiene paz en su conciencia, vive alegre y es muy favorecido cada momento de la gracia que Dios le comunica. Ayúdanle los ángeles y favorécenle los justos con sus oraciones y ejemplos buenos. Así lo confiesa el profeta David y con breves palabras. En el camino de tus mandamientos, Señor, me deleité, así como con todas las riquezas del mundo. Éste es el camino que aquellos desventurados ignoraron, camino llano, floresta apacible y paraíso en la tierra, del cual solamente gozan los amigos de Dios; pues, como los pecadores van tan perdidos por los montes y desiertos trabajosos de sus pasiones, se olvidan de su cama. ¡Oh cama de reposo! Cama florida y llena de todo descanso; descansadero de todos los afligidos, Cristo, Señor nuestro!”¹¹².

Hoy, en que tanto se ha deteriorado nuestro idioma con las expresiones que nos han venido de fuera y las desafortunadas que nos han inventado algunos políticos de pacotilla, resulta consolador leer a escritores como Fray Alonso de Orozco, Luis de León, Malón de Chaide, Cristóbal de Fonseca..., todos ellos anteriores a Cervantes, a Quevedo y Lope de Vega, pero ya del todo clásicos y castizos de la lengua castellana.

Tenía ochenta y dos años de edad y el “santo de San Felipe”, comentando la frase evangélica, puesta en boca de Pedro: “Señor, qué bueno es estar-nos aquí”, refiriéndose a la transfiguración en el Monte Tabor, escribe:

111. OROZCO, A. de, *Libro de la suavidad de Dios*. Imp. Simón de Portonaris, Salamanca, 1576.

112. *Ibid.*, l.c., cap. XXIV.

“Teniéndoos a Vos, Criador nuestro, presente, este monte, que parece soledad, nos será vergel deleitoso; las chozas que haremos de los ramos de estos árboles, tendremos en más que ricos palacios reales. Cuando lloviere y nos mojáremos, será rocío de agua de ángeles. Finalmente, si el sol con su calor nos diere alguna pesadumbre, con mirar ese rostro divino, a quien desean mirar los ángeles, tendremos regalado refrigerio”¹¹³.

“Varón santo y hombre de doctrina insigne”, le llamó el General de la Orden Rmo. P. Gregorio Petrocchini, después de oírle predicar un sermón en la iglesia del convento de san Agustín de Toledo en 1589, es decir, dos años antes de su muerte. Y mandó que estas palabras, puestas en lengua latina, se copiaran en los Registros de la Orden¹¹⁴.

Doña Beatriz de Freita, dama de honor de la reina doña Ana de Austria, que tuvo la suerte de escuchar muchas veces en palacio al P. Orozco, dice que sus sermones eran de mucha eficacia, “porque predicaba como varón apostólico, sin artificio y con mucha simplicidad de palabras, con gran fervor y afecto de aprovechar las almas; porque a todos era notoria su vida y santidad y gran caridad que tenía con los pobres”¹¹⁵.

El autor de *Místicos Agustinos españoles*, Ignacio Monasterio Codina, no tiene reparo alguno en afirmar que el Beato Alonso de Orozco es “nuestra más relevante figura como escritor místico y ascético”. ¿Exageraba el docto agustino asturiano?... Tal vez. Pero nadie debe poner en duda al que estamos en presencia de uno de los grandes escritores clásicos españoles en esta materia tan delicada como profunda. Monasterio destaca el momento histórico en que el Venerable se revela como autor místico “de los más importantes en todo el siglo XVI, en los reinados de Carlos V y Felipe II”, cuando España llegaba al apogeo de su gloria política, militar, literaria y religiosa.

En este sentido, el P. Orozco, cronológicamente hablando, pertenece a dos períodos en que, según Menéndez Pelayo, se divide la historia de la ciencia mística española. El primero, que lo considera de formación, y que no va más allá del 1550, conoció a escritores de la talla de Juan de Ávila, Luis de Montoya, Alonso de Madrid, Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo. El segundo período, para el gran polígrafo montañés, es el que merece ser llamado con toda propiedad y plenamente de oro, pues en él se escribieron

113. OROZCO, A. de, *Guarda de la lengua*. Imp. Pedro Madrigal, Madrid 1589, cap. XX.

114. GUTIÉRREZ, D., *Historia de la Orden de San Agustín*, vol. II, cap. VI, p. 178. Ed. Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma 1971.

115. Palabras recogidas en el *Informe Sumarial* de Madrid, fol. 53.

la mayor y más importantes obras, debidas a los dos Luises, a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, entre otros.

Nada de extraño tiene, pues, que, al tiempo de presentar los escritos de nuestro agustino los postuladores de la causa de su beatificación, para defensa de los mismos, se atrevieran a pedir al Sumo Pontífice que lo admitiera entre el número de los Doctores de la Iglesia.

No le cupo ese honor; como tampoco le cupo a su maestro y superior santo Tomás de Villanueva; pero nadie dudará actualmente de que uno y otro se lo tienen bien merecido; tal vez mucho mejor y con más méritos que algunos doctores, a los que se lo han concedido recientemente, a juzgar por los escritos que nos han dejado.

Teófilo APARICIO LÓPEZ

Las tres vías

Dos manuscritos inéditos del Bto. Alonso de Orozco¹

INTRODUCCIÓN

Tiene Valladolid una deuda contraída hace siglo y medio con el beato Alonso de Orozco desde que, a raíz de la fatídica y desastrosa desamortización y extinción de las Corporaciones Religiosas en España, 1835-1837, el entonces Comisario de misiones en Filipinas, P. Francisco Villacorta, pudo salvar y salvó innumerables manuscritos del famoso convento de San Felipe el Real, tanto relativos al *santo de San Felipe*, Alonso de Orozco, como de la Orden en general.

Es verdad que el P. Tomás Cámara, al fundar la *Revista Agustiniiana*² en Valladolid en 1881, tenía, entre otros objetivos, publicar todos los manuscritos inéditos de nuestro beato; pero la elevación del fundador y director de la Revista al episcopado por un lado, y la nueva orientación que le dio le imprimió el P. Conrado Muiños por otro, hizo que permaneciera en espera multitud de material inédito tanto del beato Alonso de Orozco como de otros agustinos.

La celebración del IV centenario de la muerte del beato Alonso de Orozco es ocasión propicia para ofrecer a nuestros lectores algunas de esas obras inéditas.

Permítaseme adelantar que el archivo de los agustinos de Valladolid, está constituido primeramente con la correspondencia del provincial de Fili-

1. APAF (=Archivo de la Provincia Agustiniiana de Filipinas), leg. 924/1-2 y 92563-4. El título de cada uno de los cuadernos puede verlos detalladamente el curioso lector en el P. Bonifacio Moral, en su "Catálogo bio-bibliográfico agustiniano de escritores españoles y portugueses", en: *La Ciudad de Dios* 18 (1989) 309-317, 463-467, a quien copian los PP. Antonio Blanco (*Biblioteca bibliográfico agustiniana del colegio de Valladolid*, Valladolid 1909, pp. 428-438, nota) y Gregorio de Santiago Vela (*Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, vol. VI, Madrid 1922, pp. 158-166).

2. *Revista Agustiniiana* 1 (1881) 2.

pinas con el colegio, los documentos oficiales emanados tanto de la Santa Sede como de la Curia Generalicia, de la Corte de Madrid, Nunciatura, obispos, etc.

Tras la nefasta desamortización, queriendo y/o sin querer, vinieron a parar a este colegio-Seminario, único sobreviviente de la hecatombe claustral, libros y manuscritos de diversa procedencia, singularmente de las provincias agustinianas extinguidas.

Lo que en un principio fuera archivo conventual se transformó en archivo de Provincia, singularmente a fines del siglo XIX, cuando se enviaron a la Península muchos fondos de los conventos de Filipinas, principalmente del convento de San Pablo de Manila. Perdidas aquellas Islas para España, la residencia del Superior Mayor se fijó en Madrid, y en Madrid, por consiguiente, se archivaba toda la documentación correspondiente. Posteriormente ese fondo del archivo de Provincia de Madrid fue incorporado a éste de Valladolid formando una sola unidad, lo que obligó a una nueva catalogación³, y dándole el nombre antes citado APAF.

Hecha esta aclaración, volvamos a nuestro tema.

Los fondos sobre el beato Alonso son de dos clases: uno, sus manuscritos originales que están en cuatro *mamotretos*, todos de su puño y letra, salvo excepciones, y que daría lugar a cuatro gruesos volúmenes; la *Obra Pía de la canonización de San Juan de Sahagún y beatificación del venerable Alonso de Orozco* es el segundo fondo con más de un centenar de legajos, reveladores del movimiento económico que hubo en torno a la Obra desde 1671 hasta 1830.

El tema a presentar ahora es sobre el fondo primero. Predomina en todos los escritos del Beato el tema de la predicación y la dirección espiritual, preferentemente a nivel personal, pero su doctrina es útil y provechosa para cuantos desean adelantar en la perfección. Están en latín y en castellano, y son, en general tratados breves, a veces meros apuntes o esquemas con miras a un posterior desarrollo.

Esto acontece precisamente en el tema que tratamos: *Las tres vías*, de las que hay dos tratados, el primero se reduce a 7 páginas, mientras que el segundo llena 29. A través de este último, utilizando el esquema del primero, expone a veces con las mismas palabras la doctrina sobre la vida interior en sus tres etapas de purgativa, iluminativa y unitiva. Su lenguaje es coloquial,

3. La catalogación y fichaje fue paciente y eficazmente realizada por el P. Manuel Merino Pérez, auténtico restaurador del archivo en su nueva planta. Su muerte prematura ocurrida el 28 de agosto de 1987 dejó incompleta la catalogación. Ha sido necesaria una tabla de correspondencias entre la vieja y la nueva, lo que evita problemas a los nuevos investigadores.

fervoroso, espontáneo, accesible al hombre sencillo e ignorante, y de altura a la vez para el sabio o instruido.

Ha parecido oportuno poner ambos manuscritos para ver mejor la evolución del autor. El título del primero es *De las tres vías*, el del segundo es *De las tres vías para hallar perfección el cristiano*.

Hago la transcripción directa de los originales, con la ortografía de hoy, respetando las palabras castizas e identificando las citas bíblicas y referencias más claras de los Santos Padres.

TEXTOS

I

DE LAS TRES VÍAS

Exercitabar et scopebam spiritum meum (Ps 76,7)

Lavabo per singulas noctes lectulum meum (Ps 6,7)

Ab Oriente venerunt (Mt 2,1)

Longe a peccatoribus salus (Ps 118,155)

Llámase vía purgativa porque ella sale de la culpa y viene a Jesucristo. Deste dolor se despiertan algunos con las penas merecidas por el pecado; otros más se mueven con ver los bienes que perdieron: la gracia de Dios, la compañía de los ángeles, el gozo perpetuo, etc.; otros, más agradecidos, consideran los beneficios universales de Dios y particulares, su misericordia que no ejecutó luego empeñando su voluntad en esperar, etc.

Para pasar adelante ha de ver dos cosas. Así la primera que se ve hábil y ligero para orar y hacer las obras del espíritu que es gran señal que marca el Espíritu Santo, en el *qui spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt* (Rom 8,14). La segunda que cuando considera sus pecados ya no saca dolor sino hacimiento de gracias y motivo de amor de Dios. Esto es, sería que ya Dios se da por contento de lo pasado que se ha dolido. *Misericordia motus super eam dixit illi: nolle flere* (Lc 7,13). *Et Mariae Magdalenae dixit: mulier quid ploras* (Jo 20,13). Félix anima cui Dominus dixit adhuc vivens in hoc exilio: *euge, serve bone, intra in gaudium Domini tui* (Mat 25,21s).

Talis pergat ad viam illuminativam.

DE VÍA ILLUMINATIVA

Accedite ad eum et illuminamini et facies vestrae non confundentur (Ps 33,6). Dice que seamos alumbrados porque el entendimiento recibe una lumbre manifestadora del que la da que es Dios, habiéndose nuestra ánima con Él como el espejo con el sol que si está con orín no resplandece, y cuanto más puro más resplandor recibe por rayos directos que es inmediatamente de Dios, o por reflejos que es, como dice San Pablo, subiendo de las criaturas a Dios. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt* (Rom 1,20). Ansí como dando el sol en una pared vuelven sus rayos al espejo, Dios resplandece y alumbrá nuestra ánima por las criaturas, mas cuando sin medio alguno Él alumbrá, levanta el ánima en una admiración de la grandeza de Dios la cual contempla y no puede comprender porque es infinita. Figura la Reina Esther y Saba. *Dominus illuminatio mea* (Ps 26,1). Para esto es menester gran pureza, mas para ser alumbrada el ánima por rayos reflejos en las criaturas conoce novedades de Dios y de sus criaturas que no conocía antes, más o menos según es alumbrada, y ansí se admiran de ver una flor y una piedra alabando a Dios al cual más ven en la criatura que a la criatura misma.

Ansí decía David: *Quam magnificata sunt opera tua, omnia in sapientia fecisti videbo coelos opera digitorum tuorum lunas et stellas...* etc. (Ps 8,4). *Meditabor in omnibus operibus tuis et in adinventionibus tuis exercebor* (Ps 76,13).

Ansí, de exercitar esta vida, viendo un árbol con hoja, flor y fruta, mirar que el ánima ha de tener palabras buenas y flores de santos deseos y fruta de buenas obras. *Ego posui vos ut eatis...* (Jo 15,16). *Videamus si vinea nostra floruit* (Cant. 7,12). *De foliis et floribus eius non desinet?*

Y porque todo esto causa el amor santo, diga: Oh amor puro, abrasa mi corazón, inflama mis entrañas. Oh buen Jesús, ¿cuándo te amaré?

Ves un caballero en un caballo que rige con su freno y hace correr con las espuelas, di: ¡oh amor dulce, oh freno suave, si te poseyese yo! ¡Oh temor filial, si me hirieses y llagases para vencer mi pereza!

Consideras cosas graciosas, pasa a la gloria; si las feas, mira la fealdad del pecado, del demonio y del infierno.

En las criaturas siempre se referirá al provecho del alma y al amor divino como a fin principal. En las promesas y amenazas se ha de ver como dijimos de las cosas graciosas y feas... Y si, por su rudeza, no sabe sacar lumbre de las criaturas ni sabe letras haga un manojo de beneficios que más sintiere que le inflaman en amor de Dios generales ansí como creación y redención,

o de los particulares que ha recibido, y puestos sobre el corazón meditando inflame su corazón considerando cuanto amor debe a quien tanto le amó. *Diligam te, Domine, fortitudo mea* (Ps 17,2). Hanse de ayudar, como una mano a otra, el entendimiento y el afecto.

En la Pasión considere el gran dolor y la paciencia y humildad de Jesucristo. La causa que son sus pecados, y diga: oh Señor, ¿quién soy yo que tanto me amaste? *Quid est homo quod*, etc. (Ps 8,5), oh Señor, me amaste más que a ti, pues moriste por mí ¿cuándo te amaré más que a mí? Oh Señor, yo a Vos doy trabajo y Tú a mí descanso y gozo. Oh, si derramase toda mi sangre por ti. Esto muy exercitado por el afecto viene a no usar de la meditación y aun estórbale la que antes le aprovechaba. Y en esto es una la vía iluminativa y unitiva que no difieren sino en más o menos perfecta. Y porque *spiritus ubi vult spirat* (Jo. 3,8), Dios no se ata a estos modos inflamando el ánima sin arte en otras maneras.

VÍA UNITIVA

La vía unitiva es un hacerse el ánima un espíritu con Dios por amor. *Qui adheret Deo unus spiritus fit in eo* (I Cor. 6,17). *Mihi adhere Deo bonum est* (Ps 72,28). *Qui manet in charitate* etc. (1Jo 4,16). Para esto tengo tres reglas:

La primera, que ha de continuar este ejercicio no guardando lugar ni tiempo ni devoción porque como el pintor que dibuja haciendo borrones y rasgos feos y después viene a perfeccionarse la imagen la cual no acabaría si la dejase en comenzando el dibujo, así en manera que aunque en levantar su afecto sienta fantasías y pensamientos diversos para no producir actos anagógicos porque aun en las dos vías no fue purificada el ánima, persevere en la unitiva aunque sea sin dulzura y no le parezca ser sin provecho, pues en cada acto merece nueva gloria y le estima Dios.

Este ejercicio es útil que él consume las fantasías y da hervor a la tibieza, quita las culpas veniales porque son actos de contrario amor movidos. Verdad es que todo es al principio difícil y después suave.

La segunda regla, que tomes algún santo en tu favor *vos sint qui exaudiant*, el cual supla por ti lo que faltase, como a la Virgen María y el ángel de la guarda, y ten disposición devota en el cuerpo cuanto pudieres, mirando al cielo que favorece.

Tercera regla, que busques tiempo quieto cada noche demás de lo insinuado para este ejercicio. *In die mandavit Dominus misericordiam suam et nocte canticum eius* (Ps 41,9). Y también el lugar: *intra in cubiculum tuum*

(Mt 6,6) por una hora o dos, y si cansares bájate a la compasión de la pasión de Cristo, y de los prójimos. El dolor de lo primero con la crecida perfección de su amor, y de lo segundo se aumenta porque Cristo padeció con gozo, más la compasión de los pecados ajenos es contra la voluntad de Dios. También estudie en se conformar con la voluntad de Dios en todo, triste o alegre. Todo lo haga a gloria de Dios: orar, ayunar, etc. porque Dios lo quiere. *Omnia in laudem Dei facite* (1Cor 10,31). Este aviso es grande y va mucho en él.

Amar y servir a Dios con amor y por amor, y mire que más vale un acto perfecto, aunque tibio, que otro imperfecto y con hervor, como poco oro vale más que mucha plata.

Esta vía unitiva procede al revés de las otras ciencias, porque en las otras primero se ha de entender y después obrar, como hace el médico, mas en ésta primera ha de ser la obra y gusto, aunque a ciegas: *gustate et videte* (Ps 33,9).

No hay letrado que sepa decir qué cosa es acto anagógico sino apoyado por Él. Tres maneras hay de conocer a Dios. La primera natural, *invisibilia Dei* (Rom 1,20), así conocieron a un Dios y gobernador de todo. Otra es alumbrado por la fe, *descendens a Patre luminum* (Jac 1,17), que nos abre mayores secretos de Dios, que es Trino y se hizo hombre, etc.

Y de las criaturas también hay que es más alto, por unión de amor supereminente. *Vobis viam ostendo* (1Cor 12,31). *Ego diligam eum et manifestabo ei meipsum* (Jo 14,21). Esta llama San Dionisio¹. Teología mística, y es un conocimiento divinísimo causado por ignorancia que es, dejados los sentidos y ayuntada a los rayos resplandecientes de Dios, unida al que es sobre toda substancia. Llama aquí conocimiento divinísimo, no lo que el entendimiento conoce por obra suya, sino lo que le viene de la obra de la voluntad unida a Dios por amor.

Nota que este conocimiento divinísimo y unión del ánima con Dios sin obra del entendimiento no niego una noticia memorativa que hay en Dios en el cual están amontonadas todas las perfecciones, y por tanto es digno de ser

1. Dionisio Aeropagita, *De divinis nominibus*, c. 7. Pseudo Dionisio Aeropagita (entre 480-530). Falsamente identificado con el famoso Dionisio, convertido por san Pablo en Atenas (cfr. Act 17,34). Fue discípulo de Proclo (411-485) en Atenas, su influencia fue grande tanto en Oriente como en Occidente, por esa aureola de haber conocido y contactado con la primitiva Iglesia. Su doctrina es abiertamente neoplatónica reflejada en sus obras. La primera y principal es *De los nombres divinos*, que mereció ser comentada por Santo Tomás de Aquino; *La mística teología*, o conocimiento de Dios por modo secreto o arcano. Sigue la *Jerarquía celeste y eclesiástica*, y escribió también una decena de cartas.

Cfr. A. ROYO MARÍN: *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid 1973. Ed. BAC, pp. 139-146). El beato Alonso es uno de sus seguidores.

amado de todo corazón, y así no contradice a nuestro Padre “que nada se puede amar que no se conozca primero”², mayormente que de la unión por amor que darán centellas en la voluntad para que luego salte y se inflame en amor sin detenerse. Esto es de gran destreza. *Dirupisti, Domine, vincula mea* (Ps 115,16).

¡Oh, qué libertad, qué suavidad y ligereza, Dios mío, amaros yo de todo mi corazón! Oh fuego de amor, inflama mi ánima, oh alegría, oh gozo! ¡Oh todo amable, oh todo desiderable!, ¡oh todo bien! *Fortis est ut mors dilectio* (Cat. 8,6). *Infinitem esse thesaurum hominibus, magni usi sunt participes facti sunt* (Sap. 7,14).

En esta ciencia hay grandes provechos. Ella purga los pecados, quita las malas inclinaciones, vence dulcemente y sin trabajo los vicios huyéndoles el cuerpo como David a la lanza de Saúl (1Sam 18,11), no esperando con escudo, produciendo acto contrario al tal vicio que es mayor trabajo y peligro. Ésta es fuente de las virtudes. *Charitas paciens est, benigna est*, etc. (1Cor 13,4). Ésta hace que el alma agradezca al que le tiró la lanza por le haber sido causa de tanto bien como es llegarse a su Dios. Ella purifica la fe y la esperanza, ella es de quien está escrito: *venerunt mihi omnia bona mihi pariter cum illa* (Sap. 7,11). Levantemos, dice San Dionisio³, nuestra ánima y será de Dios levantada sin negociarlo nosotros. *Introduxit me in cellaria sua* Cant. 5,3).

PARA LA VÍA ILUMINATIVA

Oración Pater noster

¡Oh Padre benignísimo, Tú eres el que solo bastas a engendrar hijos por nueva gracia! Entonces seré tu hijo cuando morare en mí tu santo amor. ¡Oh bondad infinita que a todos enriqueces, Padre no de uno sino de todos que a todos te comunicas! Oh si fuese yo digno desta admirable influencia de tu amor. Tú moras en los cielos claros y ligeros y firmes que son los santos, hazme puro y sutil quitando el peso del pecado y dame firmeza para que sea templo tuyo no cesando de ese amor como el cielo no sabe reposar un momento.

Sea tu nombre en mí santificado quitando de mi corazón toda afición terrenal y pesadumbre de culpa. Conozca yo tanto bien y ámeos de todo corazón.

2. S. Agustín: Cfr. *De Trinitate* 9,3,3; 10,11-13.

3. *Mística teología*.

Venga ya, Señor, vuestro reino y señorío y sea vencido Satanás que antes en mí reinaba, tenga trono en mí vuestra ley de amor y no la del mundo, como es ley de tiranía. No reine la soberbia, no la ira ni otro vicio sino sólo Vos.

Hágase vuestra voluntad en la tierra así como en el cielo. La tierra de nuestros corazones terrenos arda ya con el amor que arden los ángeles y santos para que sea una nuestra voluntad y la vuestra. Oh quien me diese que vuestra santa voluntad aplacible (sic) y perfecta fuese la mía en unidad de amor.

El pan nuestro de cada día, la gracia que nos da fuerzas; vuestra palabra divina y vuestro santo cuerpo dádnosle hoy para que no muramos de hambre. Oh pan de ángeles, quien te comiese dignamente.

Perdona nuestra deudas, Señor, como nosotros perdonamos a nuestros prójimos, quita mis pecados cuotidianos para que con amor herventísimo (sic) te ame, y pues son tantos los lazos de mis enemigos no tengas por bien que caiga en alguno de ellos; siendo tentado socórreme que soy flaco, cófórtame pues puedo pecar.

Librame del malo que soy yo mismo, defiéndeme del malino (sic) enemigo que vela y brama para me tragar (I Pet 5,8). Sé mi defensor en toda angustia para que libre y vencedor a ti glorifique y alabe. Amén.

II

DE LAS TRES VÍAS PARA HALLAR LA PERFECCIÓN EL CRISTIANO

Amice, commoda mihi tres panes (Lc 11,5)

Como el cuerpo no puede vivir sin su manjar, así el ánima no puede sustentarse en la vida espiritual sin el pan de vida que es el amor de Dios. *Quien no ama muerto está*, dijo San Juan (I Jo. 3,14). Y porque este amor se comunica a las almas en tres maneras, que se dicen vía purgativa, iluminativa y unitiva, diremos que son tres panes que hemos de pedir orando siempre, y halos de dar el amigo verdadero y fiel Cristo, de su mano. Con ellos hemos de nutrir nuestro espíritu que viene de camino peregrinando después que salió del pecado.

Y en virtud de este pan de amor caminar como Elías hasta llegar al monte de Oreb (I Reg. 19,6) que es el cielo. Tres panes son que nos han de sustentar estos tres ejercicios; y son aquel orden de "tus canales" que dijo Salomón (Can. 7,6) que después de tejido con gran dificultad se puede que-

brar porque el ánima acostumbrada a este santo ejercicio destas tres vías está tan asida y unida con Dios que nada basta para apartarla de su amor y suavidad.

Tres son los rayos de aquel sol de Justicia, nuestro Dios, los cuales abrasan y queman los montes, según avisa la santa Escritura, comunicando el Señor por estos tres ejercicios sus secretos a las almas que como montes altos contemplan las cosas eternas. Finalmente estos tres ejercicios son los tres caminantes que vio Isaías ir para Dios: unos andan, y son los que en la vía purgativa se ejercitan; otros corren, y son los de la vía iluminativa; finalmente otros vuelan con alas de águila (Is 40,31) por la vía unitiva hasta remontarse de todo lo criado y hacerse unos en espíritu con su Creador y Señor. Tres panes grandes son de mano de gran amigo dados al alma que con insistencia los pide. Veamos cómo se han de comer.

CAPÍTULO I

QUÉ COSA ES VÍA PURGATIVA

Meditabar nocte in corde meo, exercitabar et scopebam spiritum meum. Medito por la noche en mi corazón, reflexiono e inquiero mi espíritu (Ps 76,7).

Aquí nos da aviso el Rey David diciéndonos cómo se hubo después de ser perdonado cuando se volvió a Dios haciendo penitencia. Medita en la noche; con mi corazón exercitábame y barría mi espíritu. Como sea el pecado la casa de donde partimos y Dios para quien vamos a descansar, menester es gran consideración de nuestra parte conociendo nuestra gran soberbia en ofender a tan gran Señor y Padre nuestro; también hemos de entender la gran bondad del que nos sufrió y esperó no dando luego con nosotros en el infierno como lo hizo con Satanás y con Datán y Abirón, y con los de Sodoma (Núm 16,24; Ps 105,17; Gen 19,24).

Hemos de advertir las grandes pérdidas que por el pecado nos vinieron: perdimos la gracia y el título de hijos de Dios y la herencia del cielo, obligándonos al infierno, e hicímonos indignos de la tierra que pisamos y del agua que bebemos. De entender la gran majestad de Dios que es ofendido y nuestra gran bajeza y maldad sácase un dolor grande con el ánima pesándonos de haber pecado, y un propósito muy firme de no volver a tan mal estado. Aquí comienzan las fuentes de lágrimas como en San Pedro (Mt 26,75; Lc 22,62; Mc 14,72) y la Magdalena (Lc 7,37), y aquí es lavado nuestro corazón y espíritu como Naamán en el río Jordán (II Reg 5,14) quedó limpio de su lepra. Y

porque, dado que lo principal venga de Dios que da su gracia, nuestro líbero arbitrio entiende en esta obra santa, dice ahora este gran penitente David: *meditaba de noche con mi corazón y barría mi conciencia* (Ps 76,7) confesando mis pecados y doliéndome de ellos delante de mi Dios y a los pies de mi confesor.

CAPÍTULO 3 (sic)

SE DICEN LOS EJERCICIOS QUE HAY EN ESTA VÍA PURGATIVA

Lavabo per singulas noctes lectum meum: Todas las noches inundo mi lecho y con mis lágrimas riego mi estrado (Ps 6,7).

Esto es el principio por donde los santos purifican su corazón gimiendo su vida pasada y llorando abundantemente con lágrimas exteriores e interiores. De la gloriosa Magdalena dice San Lucas que comenzó a regar los pies de Cristo con lágrimas y los limpió con los cabellos (L. 7,38). Y así se le dijo al fin de su llanto: *ya tus pecados te son perdonados, vete en paz* (Lc 7,50). Había lavado el estado de su alma y purificado su conciencia con gran dolor y lágrimas, por eso el mismo día de su conversión se le dieron tales nuevas y tan grande consuelo. Ya plugiese a Dios que después de un año, y aun de diez años lo mereciésemos nosotros oír así de la boca de nuestro Salvador.

Mas al fin cumple perseverar y no cansar en tan gran demanda. No cesen tus ojos, decía Jeremías, oh hija de Sión, sacar tus lágrimas en abundancia y llorar tus culpas delante de Dios. (Thren 2,18; Jer 14,17).

Aunque es verdad que el ejercicio ordinario para este dolor que en esta vía se pretende es la consideración de los pecados continuos, mayormente en la noche, en el recogimiento que tomamos, a lo menos en universal mirando nuestra mala vida pasada y diciendo con David: *Habed, Señor, misericordia de mí según la gran multitud de vuestras misericordias* (Ps 50,3). También se despierta el alma por otros respectos a dolor de sus culpas, que son el infierno, el juicio y la muerte. También hay condiciones más nobles y más inclinadas a la gran virtud del amor de Dios, y tienen por motivo, no estas cosas que he dicho que engendran temor, sino considerar el beneficio de la creación, cómo nos hizo Dios tan nobles criaturas a su imagen y similitud, cómo nos conserva en el ser y vida que nos dio poniendo todo lo criado debajo de nuestro servicio. Mira el beneficio de la Redención tan excelentemente obrado a tanta costa de Jesucristo que nos dio su sangre y su vida; finalmen-

te contemplar la promesa que nos ha dado de glorificarnos y por esta vía viéndose tan obligados a servir tantas mercedes a Dios, gimen y lloran su ingratitud y maldades diciendo: Oh Padre, cuán mal hijo he sido. Oh Señor, qué traiciones he cometido contra ti. Oh Bienhechor, cuán ingrato soy a tantas mercedes de tu mano recibidas.

También purifica nuestro Señor y lava nuestra alma cuando se ejercita en esta vía con una sequedad grande y angustiosísima que es no pequeño martirio. Otras veces por enfermedades corporales, que son de gran fruto pues nos dan el mayor enemigo vencido, que es la carne; otras veces por un descontento grande de esta vida. Finalmente tiene Dios muchos medios para purgar el ánima que ofendió a su Majestad. Háse de tener una regla y es que la manera que Dios enviare se tome de voluntad que aquella más cumple: y de las que nosotros tomáremos aquella es mejor que más nos mueve al dolor de los pecados, y aquella se siga aunque cada una es buena de las que aquí van señaladas.

CAPÍTULO 4

DEL USO DE LOS SACRAMENTOS PARA PURIFICAR EL ALMA

Surge et manduca, grandis tibi restat via: Levántate y come, porque te queda todavía mucho camino (I Reg 19,7).

Todo lo que está dicho favorece para limpiar el alma de la escoria de la culpa que es el fin que en esta vía purgativa se pretende, mas a todo ayuda el uso de los sacramentos con aprecio cuidadoso para irlos a recibir. Tenga el cristiano dolor de sus culpas, vaya cada semana a los confesores y reciba la absolución santamente de ellos, porque allí recibe nueva gracia y favor para su alma, y también coma aquel pan celestial figurado en la torta de aquel pan subcinericio que el ángel dio a Elías porque no desmayase en el desierto y largo camino. Éstas son las fuentes del Salvador a donde dice Isaías que hemos de ir a sacar agua con grande alegría (Is 12,3), porque nos las dejó nuestro Señor y mandó que usásemos dellas para nuestra consolación y nuestro alimpamiento: tesoros son de grande valor que nos allegó nuestro gran Padre para hacer ricas nuestras almas, y mesa que pone esfuerzo a nuestros desmayos. Él los instituyó, levantémonos sacudiendo toda negligencia, comamos este pan celestial, el cual conforta el corazón del hombre y le hace uno en amor consigo Cristo. Ansí lo prometió Él a sus convidados que

dignamente le recibieren, y aun quedarse en el que me comiere y se quedará en mí (Jo 6,55).

Recapitulando estos ejercicios, digo que el cristiano para purificar su alma considere sus pecados en general y gran dolor por haberlos cometido; lo segundo mire el juicio de Dios, el infierno y la muerte; lo tercero piense los beneficios de la creación y conservación, redención y glorificación que Dios le ha prometido, sacando dolor por haber sido tan ingrato a tan gran Dios y Señor; lo cuarto dispóngase cada semana para confesarse y comulgar recibiendo aquel pan celestial en cuya virtud andará el camino largo y peligroso de la vida hasta llegar al monte de la gloria celestial.

CAPÍTULO 5

DE LAS SEÑALES PARA PASAR A LA VÍA ILUMINATIVA

Amice, ascende superius: amigo, subid adelante (Lc 14,10).

No es bien que el ánima con una humildad no discreta y demasiado temor se detenga en la puerta o entrada de la casa no queriendo pasar adelante. Esta vía purgativa es entrada para las otras dos que son la iluminativa y unitiva, tanto mejores cuanto más llegan (sic) al fin deseado que es Dios. No aciertan los que como niños siempre se están en la edad primera, siempre aprendiendo y jamás llegando a ser sabios como dice el Apóstol (2 Tim 3,7). La naturaleza tiene sus edades: la niñez, mocedad y edad perfecta, así en el camino del espíritu hay principiantes, aprovechantes y avanzados en perfección. Cumple, pues, mirar estos avisos para que el alma sea sabia en entender las señales que Dios le da para pasar a la vía iluminativa.

La primera es si halla en sí una prontitud y ligereza para las cosas de Dios, quiero decir, una voluntad libre, no siéndole grave el yugo del Señor. Y así se halló David cuando dijo: *Hame dado el Señor pies de ciervo y púso-me sobre cosas altas* (Ps 17,34). Esta prontitud es don de Dios y ha de venir de su mano que no se puede merecer de nuestra parte.

Llevadme tras vos, decía la esposa, y correremos al olor de vuestros ungüentos, Señor (Cant 1,3). Luego hase de pedir por la oración y entender que nada tenemos que no sea recibido de la mano de Dios, como nos amonesta el Apóstol (I Cor 4,7). La segunda señal es cuando el ánima ya no siente este dolor dado que haga los ejercicios que suele, antes oye dentro de sí unas palabras de gran confianza que dan a su entender lo que a la Magdalena *vete en paz* (Luc 7,50), y pasa a cosas más altas que ya tus culpas son per-

donadas. Así creo yo que sintió esta señal el rey David cuando dijo: *muy alegre estoy de las nuevas que me han dicho: que hemos de ir a la casa del Señor* (Ps 121,1).

Hay otra señal y es cuando el alma ejercitada en la penitencia y ejercicios que hemos dicho se ve inclinada más a amor que a temor; de aquí nace que ya pensando en el infierno no teme sino alaba al gran poder de Dios y su justicia que allí se ejercita considerando la muerte no a miedo, sino, dice con San Pablo, *deseo ser desatado y gozar con Cristo* (Fil 1,23).

El alma que ya siente que el temor se ha vuelto en amor, y de lo que temía antes ya se alegra con mucha humildad, se levante a mayores ejercicios pasando en breve por la vía purgativa siempre y reposando en las otras dos vías que son la iluminativa y unitiva. Ya le dice Dios: "amiga, esposa, sube más adelante, volved en hacimiento de gracias y en deseos de amor lo que antes volviades en dolor y temor".

CAPÍTULO 6

DE LA VÍA ILUMINATIVA

Emitte lucem tuam et veritatem tuam. Señor: *Enviadme vuestra luz, vuestra verdad* (Ps 42,3). Oración esta que hacía el santo profeta David pidiendo a Dios que le guiese en el camino claro y ajeno de tiniebla y engaño que es andar en su servicio y amor. Llámala luz de Dios porque la luz natural es corta para llegar a este ejercicio espiritual tan delicado.

La vía purgativa fue un salir de la posada haciendo penitencia del pecado que ya dejó confesándole y gimiendo por haber ofendido a Dios. Esta vía es como el camino que se ha de andar con la luz del cielo que nos lleva al fin deseado que es la vía unitiva a donde nos hacemos unos con Dios.

Llámase iluminativa porque el entendimiento alumbrado de la gracia ya que se purificó el corazón por la penitencia ve cosas admirables de Dios que ni sabe decir ni declarar cómo las puede sentir.

La necesidad de esta lumbre celestial es grande porque, como dice nuestro Padre, ninguna cosa puede ser amada si no es conocida⁴. Y porque como vemos poco a Dios, le amamos poco, por tanto hemos de pedir con humildad esta luz y decir: Dios mío, enviad vuestra luz y vuestra verdad. Vuestra claridad para que os conozca, y vuestra verdad para que me saque de engaño y os ame no amando la vanidad. Y como ahora vemos que el sol en el espejo más claro y puro más resplandece, así la luz que es Dios en el alma purificada

4. Cf. nota 2.

resplandece más y le enseña más secretos. Aquel sol que resplandecía en los escudos de oro y reverberó en los montes (I Ma 6,39) esto significaba: que Cristo, sol de justicia, cuando halla corazones de oro puro y armados y lustrosos en gracia reverbera y de allí tornan los rayos alumbrando toda la tierra. Esta luz es la que alumbró a san Pablo camino de Damasco (Act 9,3) y le enseñó la verdad. Es la que se dio a los pastores y los guió a Belén donde adoraron al niño Jesús (Lc 2,9). Es la estrella que sacó a los Magos de su tierra y los encaminó hasta el diversorio donde está el Rey del cielo (Mt 2,9).

En dos maneras alumbró el sol: una es por rayos reflexos dando con su luz primero en otra cosa, y de otra manera por rayos directos, y es cuando vos ponéis los ojos en él. Así nuestra ánima es alumbrada de Dios, o por medio de las criaturas de las cuales el entendimiento toma conocimiento de Dios, y esto es rodeo y es oficio de esta vía iluminativa como luego diremos; también alumbró nuestra ánima sin medio alguno levantándola y uniéndola consigo por amor, y esto pertenece a la vía unitiva. Y esta es la más excelente vía. Baste, pues, entender que cuanto más nuestra alma fuere purificada y no tuviere orín de afición alguna ni voluntad propia tanto más como espejo claro será alumbrada de la gracia y cuanto menos fuere pura menos participará de esta luz divinal, y verá menos secretos de Dios en las criaturas y en sí misma.

CAPÍTULO 7

DEL EJERCICIO DE LA VÍA UNITIVA

Circunfulxit eos lux de coelo: rodeó a los pastores una luz de cielo (Lc 2,9).

Como por vía de liberalidad y no por deuda este don de luz dalo el Señor a quienes quiere, y muchas veces reciben más della los simples y buenos que los muy letrados y presuntuosos; y es porque los primeros empéñanse en amar y no en entender, los letrados al revés: en especular y entender sentencias más que en obrar con voluntad amando a Dios. De aquí es que a estos pastores se les hiciese este favor y no a los letrados y doctos de la Ley; no porque las letras sean malas ni estorben el amor de Dios antes dan fuerza al siervo, porque ellos usaban mal de ellas.

El que así es visitado y versado de esta luz hase de ejercitar desta manera caminando con pasos de amor por las criaturas porque esta es obra del alma.

Mire en las criaturas el poder y saber y bondad del Criador y sacará por lo visible la majestad y poder del Criador que es Dios, como nos enseña san Pablo (Rom. 1,20). En manera que viendo un árbol con sus hojas, flores y fruto ha de ver luego el ánima y entender en Dios una hermosura infinita y eterna de quien participan las flores, cielos y campos. Y alabarle y darle gracias por la gran riqueza que usó con sus criaturas. Lo mismo mirando al cielo o viendo oro o plata o cualquiera criatura. En esta vía iluminativa se ejercitaba el rey David cuando dijo: *Oh cuan engrandecidas son vuestras obras, Señor, todo lo obrasteis con sabiduría* (Ps 91,6).

También pertenece a la vía iluminativa sacar de todas las cosas doctrina para el alma: viendo un árbol verde y con fruto aplicarlo al amor de Dios que es raíz, planta por la cual el alma da hojas de santas palabras, flores de buenos deseos y obras de gran valor.

Aquí ha de orar el alma deseando y pidiendo este amor santo de donde tantas grandezas manan.

¡Oh mi buen Jesús, quién te amase de todo corazón! ¡Oh hermosura eterna, cuándo darás lustre a mi ánima! ¡Oh cuán tarde te conocí y te amé!⁵.

De las cosas, si son feas y estériles, se ha de sacar cuán feo es el infierno, cuán estéril donde no hay amor de Dios, y decir: ¡Oh mi Dios, no os apartéis de mí, no me dejéis caer! Destas mediaciones salen centellas de amor de las cuales dice el profeta que se acendra fuego en su alma (Ps 38,4). Y mira que siempre andes con aquel acto de la voluntad. ¡Oh si os poseyese, mi Dios, si os amase con toda mi alma! porque es el fin de esta vía iluminativa.

CAPÍTULO 8

CÓMO EN LA ESCRITURA SE HA DE EJERCITAR EL ALMA

Omnia quae scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt ut per consolationem scripturarum spem habeamus: todo lo que está escrito para nuestro enseñamiento se escribió para que por la consolación de las Escrituras tengamos esperanza (Rom 15,4).

Como instructiva es y doctrina de San Pablo el cual nos enseña a leer las Escrituras para dos cosas: la primera saber, la segunda para consolarnos y esperar lo que se nos promete de parte de Dios.

Ansí como de las criaturas por la luz de la gracia ha de sacar el ánima doctrina y actos de amor anagógicos según ya declaramos, de la Escritura sagrada, quien la lee, ha de considerar el poder, saber y bondad de Dios que

5. Cfr. *Confesiones* 10,27,38.

la mandó escribir. En la cual o hay promesas de premio para quien ama a Dios y le sirve, o amenazas de castigo para quien le ofende, o hay mandamientos y declaración que Dios da como quiere ser servido, y de todo ha de levantarse el alma y moverse a amar a Dios. Si me promete premio por le amar, es gran bondad suya, pues bastaba por su servicio darme su amor; y quiere mi servicio por enriquecerme a mí y no por sí. Si me amenaza, amor es grande que me enseña, pues para que le ame me pone la espada de su justicia a los pechos. Si me enseña y manda que le sirva, nace de gran amor de Padre porque no quiere que yerre en le servir sino que acierte. En manera que toda la Escritura santa y cualquiera palabra della me pregona amor, y me declara la caridad inmensa de mi Dios.

Pongamos ejemplo en la lectura del *Pater noster*. Cuando lo leemos digamos así: ¡Oh Padre nuestro, que por gracia nos hiciste tus hijos y nos heredaste en el cielo, danos tu amor título de hijos legítimos y herederos. Padre, que no quisiste un Hijo sino muchos porque más te comunicases y te gozásemos todos.

Estás en los cielos que son tus santos, firmes y perseverantes como el cielo, hermosos con muchas estrellas de virtudes, y en continuo movimiento de amor ocupados, dame, Dios mío, que sea yo cielo y trono tuyo. Oh mi honra de amor que ensanchas el ánima que sea casa de Dios.

Santificado sea tu nombre en mí que deseo conocerte sin mezcla de afición de la tierra; esto no puede ser sin la presencia de tu amor, el cual obra en mí que sólo Tú seas loado y amado. Oh Padre celestial, venga ya tu reino, reine en mí tu gracia, desterrado el tirano que es Satanás, el mundo y el amor propio. Oh ¿cuándo mandará mis sentidos y potencias del alma tu santo amor ardentísimo? Danos ese reino de gloria para que fuimos criados, oh Rey del cielo, acábase ya nuestra peregrinación.

Hágase, Señor, vuestra voluntad en la tierra que son los pecadores así como se hace en el cielo claro y firme y ligero que son los justos. Oh fuerza de amor que bastas a hacer de dos voluntades una ¿cuándo seré del todo unido en espíritu con mi Dios para que mi voluntad sea la suya?

Danos el pan nuestro que es de cada día. Danos hoy, Señor, no sólo el pan corporal para la vida del cuerpo corruptible sino aun provéenos del pan sabroso del amor, el cual se aumente y crezca cada día siendo nuestra alma con actos de vivo amor levantada a ti porque no desmaye y caiga en pecado.

Perdónanos, Padre, nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Oh deudas mías, pecados pasados y presentes con qué podré pagaros sino con aquella moneda preciosa de amor que la Magdalena pagó. Oh Dios mío, que este amor de tu mano me ha de venir pues excede mis

fuerzas. El me libraré de mis culpas cotidianas y de las antiguas, ¡Oh, gran tesoro el del amor si la tuviese yo!

No nos dejes caer en la tentación, Padre santo. Grande es nuestra flaqueza, grande el rigor de nuestros contrarios, mas la virtud de tu amor nos guardará si nos atas contigo, Señor. Oh amor, más fuerte que la muerte ⁶, pues juntas lo flaco con lo fuerte, llégame a mi Dios y no caeré en la tentación.

Líbranos del mal. Líbranos del mal de la culpa porque no carezcamos de ti, Señor. Líbranos del mal de la pena, no por el dolor que sentimos, sino porque se nos dilata tu vista. Oh Señor, líbranos del demonio que nos persigue, y del mundo y de nuestras malas inclinaciones. Oh amor santo, que tú lo puedes todo remediar. Tú consumes la culpa y deshaces la pena. Tú haces animosas las almas y ganas la victoria. Oh, si poseyese yo siempre para que jamás fuese vencido de mis enemigos. Padre poderoso, dame tu divinal amor.

De esta manera se ha de ejercitar el que lee la Escritura santa.

CAPÍTULO 9

CÓMO POR LA CONSIDERACION DE LOS BENEFICIOS SE HA DE EJERCITAR EN LA VÍA ILUMINATIVA

Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi: ¿Qué pagaré al Señor por tantos beneficios como me ha hecho? (Ps 115,12).

El profeta David, congojoso y solícito en considerar los beneficios de Dios, hablaba consigo mismo estas palabras.

Ya en el tratado que se dice *Gratitud Cristiana* ⁷ hablamos desta materia, aquí la tornemos brevemente. Si alguno se sintiese inhábil para sacar meditaciones inflamativas de las Escrituras como ya dijimos, o si, por falta de saber, no acertase a se ejercitar en la Escritura, tome esta manera que podría ser que en ella aprovechase más que en las dos ya declaradas.

Haga un montón de los beneficios que recibió. El primer beneficio es la creación, el cual considerando el rey David, dijo: *tus manos, Señor, me hicieron y me plasmaron, dadme entendimiento para saber vuestros mandamientos*" (Ps 118,73).

6. Cfr. Cant. 8,6.

7. *Gratitud cristiana* o como ser agradecidos con Dios. En tres capítulos expone los motivos para ser agradecidos con Dios, Creador, Redentor y Glorificador. Es extracto, dice el mismo beato, de la meditación para el ejercicio del miércoles apuntado en el *Memorial de amor santo*, mirando a Jesucristo *ansí como prestador de quien tiene prestados todos los bienes* (cap. XII). Esta obrita suele ir a continuación del citado *Memorial*. Cfr. *Obras del Ven. siervo de Dios Fr. Alonso de Orozco...*, 2ª ed. Madrid 1726, tomo II, pp. 338-344.

A este profundo hemos de acudir cuando buscamos nuestra anihilación, ponernos en aquella tiniebla de la nada que éramos por nosotros mismos en eternidad; y la razón dice que lo que es nada ni puede merecer ni darse el ser a sí mismo, luego debo a la bondad de mi Dios el ser que tengo el cual me le dio por pura gracia y amor suyo. Aquellas poderosas manos suyas echaron mano de mi nada y hiciéronme algo, y no cualquiera cosa, no piedra, ni árbol, ni ave, como dice nuestro Padre, sino hombre, la más excelente criatura de este mundo visible⁸. Hiciéronme carne y cuero, estas manos labráronme como de masa de lodo, dice Job (Job 10,9), todo a la medida me artifició mi criador. Diéronme vida dándome un alma hecha de la nada para que a nada me incline sino que solamente ame a su criador. Y tal que entienda, se acuerde lo pasado y tenga libertad para querer y no querer.

Los filósofos dieron un mismo nombre a Dios y al alma llamándola *mente*, porque se parecen mucho Dios y ella. Pues si el fin para que nos crió miramos, no poco inflama nuestro amor, fue para gozar del criador que nos hizo y para vestir de su librea de inmortalidad y de gloria y reinar sin fin con Él. De donde le nace tan gran hambre que todo lo criado le parezca grano de mostaza para tener hartura. Aquí tiene el alma materia bien abundante y mesa cumplida para levantar su afecto y saliendo de sí misma dar voces: Oh mi hacedor, oh Padre, que siendo por mí nada, me sacaste de aquella tiniebla y me diste ser y tal ser. Alábote, Dios mío, glorifícote y todo lo criado te alabe. Oh amor infinito, enciende mi corazón en tu amor para que en ti me ocupe solo.

Si debo amor a mis padres, instrumentos de lo menor que yo tengo que es mi cuerpo, a ti, mi criador, que me hiciste y eres el artífice principal del cuerpo, y a solas me diste esta alma que te debo, ¿con qué pagaré tan grande deuda?

El beneficio segundo que es la conservación del ser que nos dio este magnífico Señor no es de menos estima que el primero pues cada momento que nos conserva nos está dando el ser como de nuevo, pues si nos dejare de su mano luego nos volveríamos al no ser de donde salimos. Esto consideraba el rey David cuando dijo: *Señor, me formaste y pusiste sobre mí tu mano, sustentasme teniéndome de tu mano poderosa* (Ps 138,15).

Los rayos del sol anihílanse en anocheciendo porque se ausentó el sol, así todo lo criado se desharía si Dios alzase su mano del mundo. Insinuó este beneficio a nosotros, alma cristiana, cuando por Oseas nos dijo: *así como amé a Efraín, lo traía en mis brazos y ellos no lo entendieron* (Os 11,3). Este es todo nuestro mal, hermanos, no considerar en cuyos brazos anda-

8. Cf. *Ciudad de Dios* 19,13,2.

mos, no mirar a nuestro gran Padre que nos crió y nos conserva en los brazos de su providencia.

Muchas madres buscan amas que les crien sus hijos no pudiendo sufrir tanto trabajo. Oh mi Dios, tú eres más que madre mía, que tú me criaste y me traes en tus brazos siempre, ¿cómo no te amo de todo mi corazón?, ¿cómo no miro al que siempre me mira y me regala y me sustenta?

En este beneficio hay otros muchos escondidos que no tienen número. Todas las criaturas trae Dios ocupadas en mi sustentación. Los cielos por mí se menean, las nubes por mí llueven, la tierra y elementos por éste hacen sus operaciones, y aun todos los ángeles y espíritus celestiales, dice san Pablo, que son oficiales desta casa de Dios, y entienden en la salud de los hombres (Heb 1,14). Oh, qué razón tenía David de admirarse y decir: *Señor, quién es el hombre que así os acordáis de él y el hijo del hombre que le visitáis? Hicís-tele un poco menor a los ángeles, coronástele (sic) de gloria y honra y dístele señoríos sobre todas las obras de vuestras manos. Oh cuán maravilloso es, Señor, vuestro nombre sobre la tierra* (Ps 8,5-10).

De manera que todos los beneficios que Dios hizo a todo lo que crió son míos, pues todas las cosas me sirven a mí y se emplean en mí. ¿Qué será, alma, si entras dentro de ti misma a considerar los particulares bienes que te ha hecho Dios y de los males que te ha librado que son beneficios privativos más difíciles de conocer que los positivos? Baste para inflamar tu afecto que todos los males que ves en otros son beneficios tuyos, pues no te los dio Dios siendo tú pecador como los otros y hombre mortal como los otros.

El beneficio de la Redención es tan altísimo y excede tanto a los pasados que no hay lengua que lo pueda decir. Determinó Dios para más ganar nuestro amor y del todo conquistar nuestro corazón hacerse hombre por los hombres, comunicarles sus riquezas tomando las miserias de ellos. Oh cuantos beneficios encierra en sí este beneficio. Abre los ojos, alma, y comprende, si puedes, qué merced tan grande es que tu Criador no enviase un ángel como dice Él por Isaías (Os 63,9), sino que Él personalmente ha venido, peregrinando en la tierra tantos años, padeciendo hambre, sufriendo injurias de sus enemigos y otros trabajos sin número.

Finalmente qué corazón hay tan de piedra que, viendo al que es libertad atado, y al que es alegría del cielo agonizando y triste, a quien es inocente azotado y coronado de espinas y enclavado en un madero, no dé voces y diga: *mi amado*, santo esposo, Cristo, *a mí y yo a Él* (Cant 2,16). Él no quiere ni busca sino a mí, no buscaré ni quiero otra cosa sino a Él. Él me da su vida, yo le daré la mía. Oh cama estrecha del más sabio que Salomón, oh trono penoso que por ti se ganan las sillas de los predestinados. Oh gran Jacob animoso que con esas vestiduras ajenas me ganáis a mí la bendición del Padre

celestial (Gen 27,15). ¿Qué te daré, Señor, por tan gran merced y tan a tu costa, sino amarte y jamás de ti olvidarme? Oh si nunca quitase de ti mis ojos, mis deseos y mi amor. Oh mi Dios, no sea yo el hijo abortivo, que pare con dolor la madre y no goza del favor de la vida, no sea yo ingrato a tan magníficas mercedes.

Finalmente, si quieres levantar tu afecto y que suban tus deseos como llamas de fuego de amor considera el último beneficio de la glorificación para la cual resucitó nuestro Salvador glorioso y triunfó de la muerte. Este tesoro es el gran paradero y mar que encierra todos los beneficios pasados. Si te crió de la nada y te hizo a su imagen y similitud fue para este fin que es glorificarte. Si se hizo hombre y padeció muerte tan espantosa fue para merecer esta joya de tu gloria. Si te llamó al bautismo y te dio mejores joyas que a Rebeca, esposa de Isaac, le fueron dadas (Gen 24,22), todas fueron medios para este fin.

Pues de manera, hermano, entre tantos infieles y bárbaros que se condenan, que hayas tú sido nacido de padres cristianos y bautizado ¡qué beneficio tan grande es éste! Pues si pasas adelante: haberte perdonado tus pecados, haberte dado gracia para que no tornes a ellos, haberte llamado por tantos medios, predicadores, inspiraciones y llamamientos tan diversos, cada cosa destas es un gran beneficio de Dios, los cuales como ríos portan en el beneficio grande de la glorificación.

Levántense, pues, ya el alma y reconocida de tanta leña de beneficios gima y dé voces a Dios y como el Ave Fénix encienda fuego destas meditaciones y diga con San Pablo: *gracias a Dios que nos dio victoria por Jesucristo nuestro Señor* (I Cor 15,57). Llame a las criaturas todas y diga con David: *engrandeced al Señor conmigo y ensalcémosle en eso mismo* (Ps 33,4).

El demonio se admiró del cerco que Dios tenía puesto a todas las cosas de Job (Job 1,10), y así guarda Él y favorece siempre a sus amigos que le sirven haciéndoles grandes beneficios que ellos muchas veces no entienden ni pueden entender. Oh ánima, *no te olvides de las mercedes que tu Dios te hace*, decía David (Ps 102,2), sé grata a quien tanto te ama y dale la paga de amor que Él pide y busca. Y pues ves a tu Señor todo regalado de amor en la cruz por ti dirá con la esposa *mi ánima se ha derretido* y regalado *en oyendo hablar a mi amado*, Cristo (Cant 5,6).

En esta consideración de los beneficios recibidos nadie hay ignorante o rudo, pues el buey, dice el Señor, que conoció su poseedor que le da de comer y el asno tuvo conocimiento del pesebre donde recibe el mantenimiento (Is 1,30). Otros animales más sagaces y vivos hay como el elefante y el perro, y no quiso el Señor sino tomar por ejemplo los más rudos porque se vea la gran culpa que tiene el hombre ingrato. No tome el cristiano como por

tarea la consideración destes beneficios todos, sino, como da de comer al cuerpo por tasa y no con exceso, dé mantenimiento a su alma teniendo aviso que la meditación y el afecto anden como dos manos que siempre la una ayude a la otra.

Tiene nuestro Dios otras diversas maneras cómo alumbrar el ánima e inflamarla en su amor, por tanto dijo san Juan que *la unción del Espíritu Santo nos enseña todas las cosas* (I Jo 2,27). Él alumbrá y da dulzura como quiere, donde quiere y cuando quiere. Dispónganse nuestra alma y que Él no nos faltará jamás enseñándonos grandes cosas de sí.

CAPÍTULO 10

DE LA VÍA UNITIVA

Qui adheret Deo unus spiritus est cum eo. El que se llega a Dios hácese un espíritu con Él (I Cor 76,17).

Gran esfuerzo nos da aquí San Pablo para nos exercitar en la vía última que llamamos unitiva, pues por ella nos hacemos divinales siendo ya unos en el espíritu con nuestro criador. No basta allegarnos a Dios por conocimiento solo contemplando cosas grandes de su majestad, que esto los filósofos con la lumbre natural lo hicieron, según el mismo Apóstol lo afirma (Rom 1,20), menester es con otra lumbre más alta que es la fe entender cosas altas de nuestro Dios las cuales nuestro entendimiento no basta para penetrar por sí solo; a esta luz conviene, según ya en la vía iluminativa declaramos, contemplar en las criaturas al criador dellas, y ver más a Él en ellas que a las mismas criaturas de manera que cada criatura nos pone como trono ataviado donde está sentado el criador poderoso, sabio y bondad infinita, sea la criatura cual se ofreciere a los sentidos o al entendimiento. Oh dichosa el alma que ya ha llegado a tan alta sabiduría y a tan grande perfección que en todo ve a Dios, gusta su dulzura admirable y siente la hermosura del criador.

Mas en esta vía unitiva que es por acto hervoroso de amor muy otra cosa pasa; el entendimiento está como ciego, los sentidos quedan dormidos, todo está en silencio, salvo la voluntad que gusta y se regala amando a su Dios. *Gustad y ved cuán suave es el Señor*, decía el Profeta (Ps 33,9), gustad amando porque entendáis y veáis contemplando grandes misterios de nuestro Criador.

En otras ciencias comienzan por el entendimiento y acaban en él, esta mística teología y ciencia divinísima comienza de voluntad amando y particí-

pase al entendimiento y al fin acabase en acto anagógico de inflamado amor. Aquí sabe más el idiota santo que el gran letrado porque hecha el alma una con Dios por amor es como el labrador que mirara al sol y osara negar que es de día, mas ni sabe dar cuenta que es el cuarto planeta el que ve, ni dará razón si se lo preguntan en qué cielo está el sol. Mas porque ésta es la señora que llama a todas sus criadas a su servicio, según dice Salomón (Prov 31,15), y las sabe a la luz de la razón y altura de la contemplación.

Y porque es el fin para que fuimos criados unirnos por amor al criador, ejercicio más del cielo que de los peregrinos que andamos en la tierra, será bien avisar aquí dos cosas: ha de tener un aviso grande el cristiano para gozar de este ejercicio angélico, y es que a los principios no desmaye aunque le parezca dificultoso ejercitarse en esta unión divinal porque ni el pintor luego en una o dos licciones es maestro ni el tañedor de arpa en un día queda diestro músico. Primero hace muchos dibujos y echa borrones el que quiere primeramente pintar, y el tañedor hace muchas disonancias antes que sepa menear los dedos por las cuerdas, mas al fin la costumbre y ejercicio vale mucho y hace que con descanso obremos lo que antes nos daba trabajo.

Bien así en este ejercicio tan alto cumple no cansar ni dejar de producir actos de amor aunque sea con sequedad y nos parezca que no vale todo nada. No esperemos tiempo sino ejercitémonos siempre, no miremos lugar, sino en todo lugar levantemos nuestra afición a Dios, teniendo entendido que cada acto, estando en gracia, aunque sea friamente, tiene delante de Dios nuevo merecimiento y le responde en el cielo nuevo grado de gloria. Y aun mejor se alcanzan por esta vía las virtudes, y se vencen los vicios mejor que resistiéndoles con las virtudes contrarias. Claro parece esto en aquella sentencia de nuestro Salvador, el cual dijo de la Magdalena: *sonle perdonados muchos pecados porque amó mucho* (Luc 7,47). Luego por todo es el camino más cierto y más breve el amor de Dios.

Lo segundo hase de tener aviso, y ya mucho en esto y que siempre tengamos fin a tender a esta vía *unitiva* para gloria de Dios. San Pablo da este aviso y dice: *todas las cosas haced a gloria de Dios, así el comer y el beber como todo otro ejercicio* (I Cor 10,31; Col 3,17). Quiero decir que ni nos mueva el gran gusto que allí Dios nos da a nuestra alma cuando actualmente le amamos, ni tampoco el mérito que ganamos en obra tan alta, sino hacer la voluntad de Dios en todo y que sea Él glorificado, porque de otra arte no sería negarnos a nosotros mismos sino buscar nuestro interés, el cual aunque sea bueno, el más perfecto es buscar la gloria de Dios y su voluntad en todo.

CAPÍTULO 11

DE LA VÍA UNITIVA

Leva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me: la mano izquierda de mi esposo Cristo tengo debajo de mi cabeza y su brazo derecho me abraza (Cant 2,6).

La esposa en los cantares muy ejercitada en las dos vías pasadas, purgativa e iluminativa, nos declara aquí en palabras breves qué cosa es vía unitiva.

Esta unión de amor es un reposo que el alma halla en su centro que es Dios, un olvido de todo lo criado, y aun el alma se olvida de sí misma. Es un recibirla Cristo en sus brazos después que llega cansada de rodear plazas y barrios como la esposa lo hizo buscando a su esposo (Cant 3,2). Y finalmente es un favor que Dios hace a Moisés poniéndole en medio de una niebla oscura por seis días y llamándole a voces y dándole una luz admirable en la cual le habla y declara su voluntad (Ex 24,18). Es una noche buena que dijo David que era su *alumbramiento en los regalos que sentía con Dios* (Ps 138,11).

San Dionisio⁹ llama ciencia divinísima esta unión porque allí nada obra el entendimiento, solamente la voluntad se ejercita amando a Dios. Por tanto escribiendo a Timoteo dice: Oh hermano Timoteo, para recibir esta ciencia divinísima y para ejercitar los actos anagógicos, deja los sentidos y las intelecciones, levántate cerrados los ojos a recibir aquella unión del que es sobre todas las cosas y sobre todo conocimiento, porque así, libre de todo, serás ligeramente llevado a lo alto para sentir el rayo de las divinas tinieblas, y avísote que ninguno de los sabios sepa esta doctrina.

Aquí llama este santo doctor divina sabiduría la mística visión y gusto de Dios. Da la manera para las inflamaciones y elevamientos anagógicos que han de ser con actos de la voluntad cesando el entendimiento, y finalmente avisa que no se comunique esta delicada ciencia a los sabios presuntuosos sino a los humildes. Llamó rayo de tinieblas divinas esta elevación porque del gran resplandor que resalta en el ánimo de aquella luz eterna a que está unida, queda nuestro entendimiento admirado y sola una cosa sabe decir y es aquello del rey David: *cuán grande es, Dios mío, la multitud de vuestra dulzura la cual así diste a los que os temen* (Ps 30,20).

De aquí sale el alma tan ciega para ver las riquezas y honras del mundo que las tiene por cruz muy pesada y las estima a peso de polvo. Y de este

9. *De divinis nominibus*, 7.

gusto suave sale con tanto hastío de todo pasatiempo que todo le sabe a hiel en esta vida, y aun le parece que es cosa cuasi imposible que los hombres amen otra cosa sino a Dios, ni tomen gusto en otra cosa que en Dios.

Y porque el alma en los brazos del esposo así recreada, tiene grandes prendas y promesas de él que le gozará en la gloria, osa decir no sólo que descansa en su brazo izquierdo sino que con su brazo derecho la rodea y recrea en la bienaventuranza a donde la unión será del todo perfecta.

Aquí entenderá cada cristiano cuán bien empleados son sus trabajos sirviendo como Jacob siete años en penitencia para venir a gozar de la graciosa Raquel (Gén 29,18), que es esta unión de amor de la cual aun aquí en esta vida gozamos.

CAPÍTULO 12

DEL EJERCICIO DE LA VÍA UNITIVA

Vulnerata charitate ego: Llagada está mi alma de la saeta de la caridad (Cant 4,9).

La esposa que con tanto cuidado se ejercitaba en esta vía unitiva decláranos aquí este ejercicio que hemos de tener nosotros en esta obra divinal, que llegándose el alma a Dios y haciéndose una en espíritu con Él, luego la hiere y llaga de herida saludable dándole un deseo afervorado y una hambre maravillosa de más y más amor al que así con su amor la llagó.

Nuestro Padre decía en sus Confesiones; Oh Señor, que habéis herido mi corazón con la saeta de vuestro santo amor ¹⁰, por tanto traiga yo como saetas atravesadas en mis entrañas vuestras divinas palabras de manera que en este desafío de guerra llena de mucha paz que el alma trae con Dios, él sale con la victoria y ella sale vencida y herida, mas como Dios mandó en su Ley que el que hiriese a otro pagase la cura, huelga mucho el esposo que hizo la llaga de sanar y curarla a su costa y con su diligencia, mas también quiere que le llame el alma y que dé voces y diga: Dios mío, médico mío, mirad por vuestra enferma y llagada a quien vuestro amor llagó, sanadla con vuestra presencia que no tiene otro remedio.

Y no sólo sale llagada el alma de herida saludable, mas porque el herido puede huir el amor divinal, átala y cautívala en esta unión santa para que ya sea su prisionera.

Voz es de nuestro Dios aquella del profeta: en *los cordelillos de Adán los traeré a mí, y con cadenas de caridad los ataré* con beneficios de la crea-

10. Cfr. *Confesiones* 9,2,3.

ción y conservación (Os 11,4), como con cuerdas delgadas nos atrae Dios para sí, mas en la pasión de su Hijo labró cadenas de amor más fuertes para nos cautivar su amor; por esto dijo él mismo hablando de su cruz: *cuando fuere levantado de la tierra atraeré todas las cosas tras mí* (Jo 12,32), y aun porque el cautivo puede limar las prisiones y huir, hace otro efecto la caridad en nuestra alma y es enfermarla y dar con ella en cama. Voces son desta enferma aquella: *decid a mi amado esposo que estoy enferma de amor* (Cant 2,5).

Oh bienaventurada el alma que ya del todo ha enfermado de tan santa y saludable enfermedad, tiene calentura de amor de Dios, da voces sin comer ni beber pidiendo la presencia de Cristo. Ésta tal aborrece el mundo, nada gusta ni descansa en las criaturas suspirando por su criador. A Él envía recaudos cada momento, orando y llamando a los ángeles que sean sus mensajeros y la visiten en su enfermedad. No cabe en la camilla estrecha deste cuerpo mortal, anda de una parte a otra congojada pareciéndole todo el mundo un nido de avión (sic) pequeño.

Finalmente este gran amor de Dios deja el ánima que se llega por unión afectiva, desmayada y sin fuerzas, que es más que ser llagada, cautiva y enferma. *Desmayado ha mi espíritu en vuestra salvación, Dios mío*, dijo David (Ps 119,81). Aquí cae la Reina Sabá sin espíritu admirada de la majestad y sabiduría del gran rey Salomón, y dice que *la mitad de lo que ve y conoce por experiencia no le habían dicho* (I Reg 10,1) antes. Aquí muere del todo el viejo hombre, desaparece nuestro propio espíritu y voluntad, y queda el alma todo deificada y medida y conformada a la voluntad de su Criador. Qué regalos recibe estando así desmayada y cuasi sin sentidos transportada y elevada en Dios, más vale suplicar a la divina bondad que nos lo dé a sentir que no hablar lo que no se puede decir. Baste que el rey Asuero viendo a Esther su esposa con este desmayo se levanta de su trono y esfuerza el ánima que de amor desmaya con palabras de gran suavidad como nos dice la historia de Esther la Escritura (Est 15,12). Vuestro hermano soy, dice Cristo, no temáis alma, *llagado habéis mi corazón, hermana mía, esposa, con uno de vuestros ojos*, (Cant 4,9), mirándome con el afectuoso deseo que me tenéis. Várame Dios, qué misterios tan altos; el que antes llagó al alma se queja que ha recibido llaga y no en la mano ni en el pie sino en el corazón, porque el amor caritativo que sale de nuestro corazón va sin rodeo a dar al corazón de Dios.

Luego en este ejercicio grande es la ganancia del alma pues se le rinde Dios y se le da en posesión el reino del cielo y el mismo Dios.

CAPÍTULO 13

DE LOS MUCHOS FRUTOS QUE NACEN DEL AMOR UNITIVO

Mihi adherere Deo bonum est, et ponere in eo spem meam: gran bien para mí llegarme a Dios y poner en Él mi esperanza (Ps 72,28).

Aquí el santo rey David nos declara ser cosa de gran fruto para nuestra alma seguir esta vía unitiva con afectos anagógicos y celestiales de amor. Entenderemos los tesoros que en el ejercicio del amor continuo del amor hay si miramos al Apóstol San Pablo que dice *ser la caridad paciente y ser benigna y que todo lo cree y espera* (I Cor 13,4), esto es decir que la caridad es la fuente de todas las virtudes de la cual manan como ríos que salen del mar. Es la que virtualmente las contiene todas en manera que no hay paciencia sin caridad, no hay abstinencia ni benignidad sin ella, ni otra virtud que estime Dios y pague dando la vida eterna en premio. De donde tenemos que el resistir a los vicios con las virtudes contrarias es como esperar el golpe sobre buen escudo, y aunque no se recibe herida siéntese el golpe de la espada, más resistir con actos de amor y deseos inflamados en Dios es herir el cuerpo al contrario enemigo, a donde el trabajo es menor y más segura la victoria.

¿Quieres, hermano, ser paciente, benigno y casto? Ama mucho a Dios, gózate de hablar con él, de levantar muchas veces tu corazón en Él. Ejercítate sin cesar en movimientos extáticos y espirituales, que en ellos serás purgado más brevemente de tus pecados. En tal fuego se ahogan los bríos de tu triste carne, y con el deleite espiritual del alma morirá todo mal deleite.

¿No sabes que el amor es más fuerte que la muerte? (Cant 8,6). El cual enseñoreado del alma mata los sentidos y el propio querer y vence animosamente al mundo y a Satanás y todas sus tentaciones.

Gran bien nos es llegarnos a Dios por unión amorosa, y tener deseos inflamados en Cristo, porque esta ciencia y sabiduría celestial es aquella de quien dijo Salomón: *viniéronme todos los bienes con ella juntamente* (Sap 7,11).

¿Quieres ser fuerte?— Ama. ¿Deseas ser justo?— Ama ¿quieres alcanzar prudencia y temperancia? —ama continuamente. Amando poseerás las virtudes en grado heroico, no se te dando más de ser honrado que vituperado, no sintiendo más pena de ser rico que pobre. Porque, en una palabra, lo desgustado del amor, dice nuestro Salvador, que *están trabados los profetas y la ley* (Mt 22,40). Y San Pablo afirma que el *que ama ha acertado con todo lo que Dios mandó* (Rom 13,8).

Y porque ésta es gracia y favor que se da del cielo conviene que se humille el alma y que ponga en Dios su esperanza, no en sus merecimientos, que esto sería perderlo todo por soberbia; ni tampoco confiando de su industria, que vale nada sin el favor de Dios.

San Dionisio dice que nos levantemos en este ejercicio santo y que seremos elevados, quiere decir, que de nuestra parte hagamos algo al principio respondiendo a los llamamientos de Dios, el cual arrebató el alma ya movida en amor. Ni obra el entendimiento ni tampoco amando porque no sabe de sí allí es hábil, como San Pablo, para ver la esencia divina aunque de paso y como quien va de camino, porque aun mora en carne mortal. Mas, porque en este alto ejercicio el cuerpo se enflaquece y debilita mucho, será bien que éste se haga con discreción reposando el alma cuando siente cansancio en una de dos columnas o sillas: compasión de los trabajos y pasión de Cristo, y en la compasión de las aflicciones de los prójimos. Y tenga aviso que cuanto más crece el amor tanto menos sentirá las penas de la muerte del Señor, antes se goza de ver la gran caridad que tuvo en padecer por nosotros y en los grandes frutos de aquella pasión. Y al contrario, creciendo más la caridad sentirá más los trabajos de sus hermanos y rogará más a Dios por ellos porque aun están en peligro en esta vida.

Sea, pues, la resolución de todo este tratado que el pecador se ejercite en la vía purgativa primero haciendo penitencia de sus culpas doliéndose de ellas y confesándolas, ore, ayune y dé limosna para que Dios le purifique su alma; después pase a la vía iluminativa considerando a Dios en sus criaturas que son espejos donde resplandece el poder, bondad y saber de Dios, y en cuya hermosura se ha de considerar aquella hermosura infinita del que las crió. También contemple la pasión de nuestro Salvador y los beneficios recibidos universales y particulares, refiriéndolo todo al amor de Dios.

Finalmente, el alma purificada y hecha la conciencia un espejo limpio sin orín del pecado, al menos sin culpa mortal, para que mejor reciba los rayos de luz divinal y sea resplandeciente a un lúmine según leemos de Moisés (Ex 34,29), que le salían grandes resplandores de luz por el rostro cuando descendió del monte a donde conversaba con Dios; pase ya el ánima al ejercicio más excelente que es la vía unitiva la cual difiere de la iluminativa; sin medio alguno, vuela el alma para Dios: unas veces siendo de la gracia levantada y movida sin alguna operación que ella haga, otras no más de acordarse que hay paraíso y que hay Dios, luego de esta memoria con más ligereza que una saeta sale y salta una centella de fuego en el alma que la inflama y junta a Dios, diciendo con David: *Oh Rey mío y Dios mío, oh mi gloria y mi alegría, mi tesoro y mi paz, Dios de corazón, vos sois mi heredad eterna (Ps 72,26). Ay de mí, que mi peregrinación se dilata, oh ¿cuándo verné y pareceré delan-*

te de mi Señor? (Ps 119,5). También dice con San Pablo el cual se ocupaba en esta vía unitiva: *Deseo ser desatado y estar con mi Redentor Jesucristo* (Fil 1,23). *Vivo yo, ya no yo sino vive en mí mi Redentor Jesucristo* (Gal 2,20). Oh divinal amor, abrasa ya mi corazón. Estas y otras cosas semejantes habla el alma llena de aquella abundante suavidad que su esposo Cristo le comunica, unas veces lo dice todo con gemido que le sale de lo profundo del corazón el cual rompe los cielos y se presenta a Dios sin tercería alguna, otras veces vocal y mentalmente hace estas oraciones breves que llama San Agustín jaculatorias porque son arrojadas del alma con gran fuerza de amor como saetas o dardos, que la batalla de amor entre el alma y Dios son de grande valor y merecimiento y exceden a las oraciones largas, y por eso estas jaculatorias son de varones perfectos.

Muchas cosas hay en este arte sutil, hermano, que os enseñará el Señor por su misericordia cuando os llegáredes a la oración; basten las ya dichas que en el ejercicio puestas son harto más breves que escritas aquí, no ceséis de ir adelante con este ejercicio aunque os sintáis al principio pesado y frío, porque algún día diréis con el rey David: ya, *Señor, rompisteis mi ataduras, y yo os sacrificaré sacrificio de alabanza* (Ps 115,16), ya me liberaste quitando de mí todo inconveniente, toda afección e inclinación mala, por tanto os daré mi corazón libre unido a Vos por amor y alabando vuestra majestad, vuestra liberalidad y bondad que ansí ha enriquecido mi alma con los tesoros de su caridad y amor.

Gregorio MARTÍNEZ

El príncipe christiano del beato Alonso de Orozco

I. INTRODUCCIÓN

Este tratado se encuentra incompleto y malogrado, como lo fue la vida del príncipe Carlos, al que dedicó una carta de su *Epistolario christiano para todos los estados. Epístola primera. Al muy alto y muy poderoso Señor. El Príncipe de Castilla Don Carlos*¹, que viene a ser una maqueta o resumen de este opúsculo. Dicha carta se recapitula en seis avisos, que en parte coinciden con los seis capítulos del *Príncipe christiano*. No quiso convertir la carta en libro para no ser causa de hastío; pero sí hace un desarrollo más completo, que en su origen se planificó en tres tratados, aunque luego no se cumple de hecho sistemáticamente, sino de un modo impreciso. El mismo Alonso de Orozco reconoce en el capítulo 1º o introducción que “aunque parezca intitulado y ordenado para reyes, príncipes y señores, que tiene vafallos y señoría, también es para cada un christiano, el qual a de gobernar christiana y sabiamente su monarquía o reyno que es a fí mismo”².

No se trata de un opúsculo inédito, como se le considera a veces, ya que fue publicado por el P. Tirso López en 1889 con una breve introducción, poniendo como subtítulo: “Fragmento de un manuscrito del beato Alonso de Orozco”. Se inclina por considerar que el mismo autor lo dejó imperfecto, aunque reconoce que “no es fácil saberlo”³. Lo cierto es que esta publica-

1. A. DE OROZCO, *Obras del Ven. Siervo de Dios Fr. Alonso de Orozco del Orden de N.P.S. Agustín*, 1 (Madrid 1736) 1-16.

2. *Archivo de la Provincia Agustiniana de Filipinas, Valladolid (APAF) 925/4-2*, f. 1v. En adelante lo denominaremos Ms. A.

3. T. LÓPEZ, “El príncipe cristiano. Fragmento de un manuscrito del Beato Alonso de Orozco”, *La Ciudad de Dios* 20 (1889) 110-17; 225-42 y 289-95, que denominados con la letra B. coincide mucho con una copia existente en APAF 926/ 1-0, que se cita como Ms. C. Lleva por

ción ha sido en parte desconocida y merece la pena reeditar el Ms. conforme a la grafía original, algo que no respetó el P. Tirso López. Además de una introducción más amplia, se ponen las notas correspondientes.

Sorprende un poco que su mejor biógrafo, el P. Tomás Cámara, considere al beato Alonso de Orozco como escritor de nuestra edad de oro, filósofo, teólogo, escriturario, asceta y predicador ⁴, echándose de menos un capítulo o apartado sobre su aportación canónica y jurídica, cuando es en esta materia, donde estaba más capacitado y va a lograr más altas cotas. Había estudiado durante ocho años, desde 1514 hasta 1522, Leyes y Cánones en Salamanca antes de entrar en la orden de San Agustín ⁵, siendo en esta temática muy superior a fray Luis de León, que estudió sólo dos años Derecho Canónico, desde 1541 hasta 1543, en la misma Universidad de Salamanca, donde compuso su tratado de *De legibus* ⁶ en 1570-1571.

a) *Época de la composición y fuentes del "Príncipe christiano"*

Al ser nombrado predicador real el 13 de marzo de 1554 por Carlos v, a quien aconsejó en momentos difíciles y le dedicó grandes elogios, tuvo que reflexionar largamente sobre el tema de la *Instrucción de Reyes*, donde recoge especialmente sus enseñanzas a Felipe II, al que dedicó los tres tratados

título *Libro llamado Príncipe Cristiano por el Beato Alonso de Orozco*, 27 ff. de 27x18 cms. Tiene buena letra y grafía moderna. Es de finales del siglo XIX, anterior a 1889. Se ha considerado aún inédito este Ms. del *Príncipe christiano*, porque Manuel Villegas lo menciona sin decir que está publicado, "Teólogos agustinos españoles pretridentinos" *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3 (1971) 344. En 1970, lo consideraba inédito el P. Antonio García y García, recomendando su publicación con un estudio especial.

4 T. CÁMARA, *Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco* (Valladolid 1882) 444-51.

5. H. DE ROJAS, "Relación sobre la vida del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco", *Revista Agustiniana* 1 (1881) 87. Fueron sus profesores Pedro de la Puebla, catedrático en prima de Cánones; Juan de Olarte, en Derecho; Juan de Monleón y Jerónimo Álvarez, en Vísperas de Cánones; Juan de Castro, en el Libro Sexto y Clementinas; Lorenzo Galíndez de Carvajal, en Prima de Leyes; Alonso de Zúñiga y Fernando Rodríguez de S. Isidro en Vísperas de Leyes; Gaspar de Montoya, Benito de Castro y Pedro de Peralta, en *Instituta*; Benito de Castro y Francisco de Frías, en Código; Francisco Álvarez de Tapia, Antonio de Benavente y otros, en *Cursatorias*. Cfr. E. ESPERABÉ ARTEAGA, *Historia de la Universidad de Salamanca* II (Salamanca 1917) 285-94. A. de Benavente y P. de Peralta lo fueron también de fray Luis de León. L. M^o HERRÁN, *La Mariología del Beato Alonso de Orozco* (Toledo 1991) 16, donde da la lista de sus posibles profesores de Artes y Teología (1523-1530) con las Cátedras *Cursatorias*. Se limita a observar que en la Universidad de Salamanca "parece estudió Derecho". Cita a T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 23.

6. L. DE LEÓN, *De legibus o tratado de las Leyes 1571*, Introducción y edición crítica bilingüe por Luciano Pereña (Madrid 1963) XXXVIII + 148 pp. Fray Luis de León es más metódico y sistemático que Alonso de Orozco. Esto se explica por su labor docente. Ver lista de sus profesores de Cánones, *ibid.* XV; E. ESPERABÉ ARTEAGA, *Historia de la Universidad*, II, 385--89.

de la *Regalis Inftitutio*⁷, sintetizados magistralmente en tres densos capítulos y en forma de *Diálogo entre un Agustino y un Cortesano*. Coinciden en parte con los tres tratados planificados en el *Príncipe christiano*, que tiene distinto orden y titulación, como luego veremos. La materia se desarrolla más ampliamente en *Regalis Inftitutio*, a cuya obra pudiera servir de complemento, ya que es posterior, lo mismo que *Epistolario christiano*.

En la carta "a su Alteza el Príncipe nuestro Señor" (Carlos) le aconseja leer libros buenos, especialmente el *Deuteronomio*, que debía tener a su lado: "*Deuteronomio quiere decir ley feconda, porque en aquel libro fumó Moysés la ley de Dios. También me han dicho que Vuestra alteza paffa (lee) el libro, que fe dice Regalis Inftitutio, que yo institulé a fu Mageftad, y aunque algunas veces lee en la Reina Sabá historia etc.*"⁸, que fue dedicado a la "Reina Católica Doña Isabel de Valois". Esa carta es posterior al 10 de enero 1567, en que se la licencia para publicar el *Epistolario*, al que se menciona. *Regalis Inftitutio* es una de las obras que escribió a petición o por orden de la Santísima Virgen entre 1563 y 1565. No se encuentra ninguna referencia explícita en el *Príncipe christiano* a *Regalis Inftitutio*. Tampoco se ve lo contrario, es decir, una referencia en *Regalis Inftitutio* al libro sobre el *Príncipe christiano*, que parece ser posterior y da por supuesto lo allí tratado. Es tal la afinidad entre ambas obras que Bonifacio del Moral, al leer las primeras líneas creyó ver en el *Príncipe christiano* "la traducción del *Regalis institutio*"⁹; pero luego advirtió, al cotejarlos, que se trataba de escritos distintos.

Aunque Alonso de Orozco no fue tutor, ni ayo o maestro del príncipe Carlos, cargo que desempeñó el P. Juan de Muñatones, se relacionó mucho con él, lo mismo que con Felipe II, como capellán y predicador, según se comprueba por la primera carta del *Epistolario christiano*, dirigida "al muy

7. Se editó por primera vez en Madrid 1565, un tomo en 4º, con cuatro hojas, sin fol. y 76. En el f. 66 se lee: "*COMIENZA vn diálogo, en el qual se suman los tres tratados de esta instrucción de Reyes, ordenado por el mismo autor a petición de vn cortesano*". El original tenía el título de *Regalis instructio*, que en la licencia real del 20 de diciembre de 1564 se sustituye por *Institutio* y luego se puso *Regalis Inftitutio*, como en el tomo IV de *Opera ven. P. Fr. Ildefonsi ab Orozco* (Madrid 1736) 60 p. Utilizaremos esta edición en las citas correspondientes.

8. A. DE OROZCO, *Obras*, I, f. 2v. (sin foliación), donde se hacen algunos elogios al príncipe Carlos, que rezaban cada día "el oficio divino" (f. 2r) y leía los libros mencionados anteriormente. Esta carta, escrita en 1567, debió de ser dedicada al príncipe para darle ánimo. Le desea "largos tiempos" y "un trono en el Cielo". Firma: "Capellán de Vuestra Alteza" (f. 3v).

9. B. DEL MORAL, "Catálogo de escritores agustinos, portugueses y americanos", *La Ciudad de Dios* 18 (1889) 663-64. Hay publicación o tirada especial de la segunda parte II, 150, donde se afirma también lo siguiente: "Y es una lástima que se halle incompleto, pues sólo se conservan seis capítulos, y de éstos el último se encuentra truncado". Cf. A Blanco, *Biblioteca bibliográfico-agustiniana del Colegio de Valladolid* (Valladolid 1909) 436.

alto y muy poderoso Señor el Príncipe de Castilla don Carlos". Esta carta, es posterior a la estancia del emperador Carlos V en Yuste y su muerte (1558) que se mencionan, poniéndole como ejemplo. Sabía que el príncipe Carlos admiraba mucho a su abuelo, mientras que tuvo grandes diferencias con su padre, por lo que le procuró aconsejar y orientar como capellán, siendo muy estimado y querido por Felipe II. Le aconsejaba la lectura de las *Sagradas Escrituras*, "que el príncipe ha de leer y tener a su lado, como el mejor de los libros"¹⁰. Esta carta es posterior a 1558 y anterior a 1567 en que se publica por primera vez. Según D. Pascual de Gavangos y Enrique de Vedia, traductores y adicionadores de M.G. Ticknor, el *Espistolario christiano*, "es quizás la más notable de Fr. Alonso de Orozco. Escribe con gran pureza de dicción y su estilo severo y grave brilla en esta última obra más que en la *Crónica* etc."¹¹. Opinión, que no comparte el P. Tomás Cámara, aunque reconoce que "es de lo más excelente en el decir; mas como obra literaria, por su propia índole no puede tener la unidad y la perfección que la *Historia de la Reina Sabá*"¹². Dejando a un lado qué obra es mejor y si el *Príncipe christiano* es anterior o posterior al *Espistolario*, no cabe duda de que es de la misma época, entre 1558 y 1568.

El *Príncipe christiano* tiene las mismas fuentes que *Regalis Inftitutio* y "Epístola primera" del *Epistolario*. Es más, probablemente se trata no sólo de una maqueta de ambos, sino también el proyecto de una gran obra en castellano, que completó y publicó sólo en la lengua de lacio para que pudiera ser leída por los intelectuales de su tiempo, como se estilaba entonces. El *Príncipe christiano* se planificó para que lo leyese también los simples cristianos y lectores castellanos. Tiene sus fuentes en la *Biblia*, en el Derecho

10. A. DE OROZCO, *Obras*, I, 10. La carta ocupa 16 ff. El P. Teófilo Aparicio reconoce el valor del *Epistolario christiano* dedicado al príncipe Carlos: "*La corona de España que tanto pesaba en los fatigados hombros de Felipe II, estaba destinada a recaer sobre los de un joven, el príncipe Carlos, cuya vida está aún por aclarar, envuelta en luces y sombras*". Fray Alonso de Orozco, *hombre, sabio y santo 1591-1991* (Valladolid 1991) 158. El príncipe Carlos fue detenido por orden de su padre Felipe II, el 21 en enero de 1568, debido a un posible complot y presunción de "anormalidad mental" por celos o de otra índole, con "*gran pena*" de la reina Isabel de Valois, que sentía cariño hacia el príncipe y viceversa. Murió el 25 de julio de 1568 a la 1 de la mañana. Fue atendido religiosamente durante su cautiverio por fray Diego de Chaves. Cf. L. FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ DE RETANA, *Historia de España*. Dirigida por R. Menéndez Pidal, 19 (Madrid 1966) 743-79.

11. M.G. TICKNOR, *Historia de la literatura española* trad. por P. de GABANGOS y E. DE VEDIA, 3 (Madrid 1854) 558. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín* 6 (Madrid 1922) 126. En las pp. 121-22 trata de *Regalis Inftitutio*, haciendo referencia a la supuesta versión castellana, que el mismo autor prometió hacer.

12. T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 448. La *Historia de la Reina Sabá* fue editada por la Casa de Andrea de Portonariis en Salamanca 1565 y reeditada allí mismo en 1568 y 1575, etc. T. Cámara habla ya de cuatro o cinco ediciones en la vida del autor, *ibis.*, 179 y 398.

Romano y Canónico, Santos Padres, la Escolástica, etc. Conocía el *De regimini principum* de Egidio Romano y sus seguidores agustinos en España¹³; a *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, al que siguen Juan Bodín en la *República* y los defensores del "tacitismo" con un carácter político y la llamada "razón de Estado". Esto lo margina Alonso de Orozco, para quien el Estado tiene que atenerse a la ley divina y natural. Tuvo otro antecedente en *El Príncipe* de Erasmo, compuesto para formar al emperador Carlos V¹⁴.

b) *El manuscrito utilizado, su origen y estado de conservación*

El Ms. sobre el *Príncipe christiano*, escrito por el mismo Alonso de Orozco y utilizado para esta publicación, se encuentra en el Archivo de la Provincia de Filipinas, Valladolid, citado anteriormente, según la catalogación hecha por el P. Manuel Merino entre los años de 1980 y 1987.

El Ms. procede del convento de las religiosas agustinas de Madrid, denominadas *Las Magdalenas* y actualmente *del beato Alonso de Orozco*, ya que fueron fundadas por él mismo con la ayuda de Baltasar Gómez, natural de Maqueda. Se hizo esta fundación en 1569 en la calle de Atocha, frente a la iglesia parroquial de San Sebastián, teniendo a sus espaldas la calle de la Magdalena, a la que dio nombre el convento. Intervinieron en la fundación algunas monjas del monasterio de Santa Ursula de Toledo y otras del convento de Gracia de Ávila. Al ser arrojados los agustinos del convento de Doña María de Aragón en 1813, tanto los restos de Alonso de Orozco, como sus manuscritos, pasaron al convento de la Magdalena, donde estuvieron hasta el 23 de agosto de 1825, en que se recuperó el colegio de María de Aragón, donde volvieron a estar hasta la desamortización, el 17 de diciembre de 1835. Las agustinas de la Magdalena se hacen cargo de sus manuscritos.

13. F. RUBIO, "De regimine principum de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media", *La Ciudad de Dios* 174 (1961) 645-67. Alonso de Orozco cita al *De regimine principum* en *Regalis Institutio*, trat. III, cap. 31. p. 53. Entre los agustinos que le siguen están fray Francisco Castelló, fray Juan de Alarcón y fray Martín de Córdoba. Cf. F. CAMPO, "Allegaciones sobre la potestad eclesiástica. Opúsculo inédito de Fray Francisco Castelló", *Estudio Agustinianno* 10 (1975) 455-89.

14. N. MACHIAVELO, *Il Principe* (Roma 1532); D. ERASMUS, *Institutio principis christiani* (Basilea 1516). Hay varias traducciones, como la de L. RIBER, *Educación del príncipe cristiano* (Barcelona 1985) con "Querrela de la paz" y "Correspondencia a los monarcas reinantes" como la carta al Emperador Carlos V en 1522 (pp. 145-48). Sobre la razón de Estado ver F.R. ORTIZ, "Tacitismo", *Gran Enciclopedia Rialp*, 22 (Madrid 1975) 24-5. Han podido servir de fuentes las obras de Antonio DE GUEVARA, *Libro ávreo de Marco Aurelio, Emperador eloquentísimo* (Sevilla 1528) y *Relox de príncipes* (Valladolid 1529).

tos, que peregrinaron con ellas, primero al monasterio de la Encarnación, luego al de la Concepción Jerónima y Cristo de Medinaceli, mientras que sus restos se quedaron en la iglesia de San Sebastián hasta su traslado al convento de agustinos en Valladolid el 23 de septiembre de 1853, por ser el único convento de los agustinos que subsistió a la desamortización¹⁵.

Los manuscritos siguieron en poder de las Agustinas Magdalenas, hasta que el P. Tomás Cámara, siendo obispo de Salamanca las procuró conseguir unos terrenos en Goya 87 de Madrid para construirlas un nuevo convento con la ayuda de los condes del Vall en 1888. Ese mismo año se trajeron los manuscritos, entre ellos el *Príncipe cristiano* para el archivo del convento de agustinos en Valladolid. Fue visto por el P. Cámara antes de 1882, ya que lo menciona entre los manuscritos autógrafos de Alonso de Orozco¹⁶.

Dado el itinerario y avatares, por los que han pasado sus manuscritos, es normal que falte alguna hoja al final. ¿Cuántas hojas faltan? No se sabe. Lo cierto es que debía seguir por lo menos otra, ya que no termina la frase y llega al final del texto, con el artículo "el..." que reclama un sustantivo y algo más para completar el punto referente al dominio de sí mismo, como algo necesario para vencer a sus enemigos, apetitos e inclinaciones¹⁷.

El estado del manuscrito del *Príncipe cristiano* es bastante bueno. Se trata de un cuadernillo en 4º de 14 folios de 22 x 15,5 cm. Hacia la mitad del texto, están dañados los folios 1 x 3 cm. en la parte derecha, faltando las últimas letras de las palabras en 4 ó 5 líneas, lo que se sobreentiende fácilmente. Lo dañado se debe a causas desconocidas. Esto ha sucedido probablemente después de 1889, ya que no se hace referencia a esta circunstancia, ni se tuvieron problemas para su lectura. Debió tener más hojas al final en blanco. Actualmente sólo hay una y está suelta, por lo que bien ha podido desaparecer alguna escrita o dejarlo así el autor.

Algunas notas aparecen incompletas al margen, algo que se respeta, incorporándolas al texto entre paréntesis y desarrollándolas abajo más ampliamente. Se dan las citas bíblicas conforme al texto de la *Vulgata* de san Jerónimo, utilizado por el autor, que conocía el hebreo y el griego. Hay notas, que se dan *ad sensum*, sin poderse precisar en un capítulo y versículo

15. T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 560-67. El P. Manuel Merino, que falleció el 27 de agosto de 1987, revisó todos los escritos del beato Alonso de Orozco y los catalogó con una técnica moderna, colocándolos en cajas o estuches especiales. Ver *supra* notas 2 y 3. Le sorprendió la muerte mientras estaba recopilando datos sobre la canonización del beato Alonso de Orozco y las publicaciones posteriores.

16. T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 437. Intervino también el P. Arsenio del Campo.

17. Ms. A., f. 14v. En el Ms B, f. 27v. aparece "él". Se hace lo mismo en el texto publicado por T. LÓPEZ, "El príncipe cristiano", 295.

determinado, como sucede con la cita, que atribuye al apóstol san Pablo: "Siempre andan a la escuela y jamás alcanzan la sabiduría perfecta" ¹⁸.

c) *Contenido del "Príncipe cristiano" y relación con "Regalis Infitutio"*

Sin prólogo, ni advertencias preliminares, entra de lleno en la materia haciendo una planificación de la obra en tres tratados, como tres son las potencias del alma y los tres avisos del santo y sabio rey David con los que comienza el libro. El mismo especifica los tres tratados así: "En el primero se tratará qué cosas han de considerar los reyes cristianos para cumplir con dignidad de su oficio. En el segundo se verá la sabiduría que a de tener el que es príncipe y gobierna alguna república. Finalmente en el tercero y último tratado se verá el arte, que para servir a Dios, da este sancto profeta no a los reyes cristianos, más aun para todos nosotros; tan obligados a loar y servir a nuestro Dios y criador, de quien tenemos tantos y tan grandes beneficios recibidos" ¹⁹. Estos tres tratados se iban a ordenar conforme a los tres avisos del profeta David.

En realidad, no coinciden estos tres tratados con los de *Regalis Infitutio*, cuyos títulos son los siguientes: 1º "De la sabiduría y virtudes que ha de tener el Rey"; 2º "De la gobernación de la casa y familiares" y 3º "De cómo ha de gobernarse el Reyno" ²⁰. La "sabiduría", que aparece en primer tratado de *Regalis Infitutio* se propone como tratado II del *Príncipe cristiano*, sin que aparezca como título en ninguno de los seis capítulos, aunque se hace referencia a ella en el contenido del capítulo 4º al tratar "Del oficio que a de tener el príncipe cristiano", donde se menciona la sabiduría de Salomón, algo que deben tener los que gobiernan ²¹.

En el fondo se desarrollan en parte los tres avisos, como luego veremos, sin haber una clara delimitación de los mismos. Al principio aparece este título: "Comienza el libro llamado *Príncipe cristiano*", donde no se pone capítulo 1º, y viene a ser una especie de introducción con el plan de la obra, que pensó desarrollarse en forma de tratados y de hecho aparece una nota

18. Ms. A, f. 3r. Se debe referir a 1Cor, 1,21 y 2,6, ya que los de Corinto se consideraban sabios sin serlo en cuanto a lo espiritual, por lo que pregunta san Pablo en 1Cor 1,20: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde la sabiduría? etc.

19. Ms. A, f. 1v.

20. A DE OROZCO, "Diálogo entre Agustino y un Cortesano, en el qual se suman los tres Tratados de la Instrucción de Reyes. Ordenado por el mismo Autor, a petición de un Cortesano", Obras, I, sin foliar, 7 f. Cfr. *Regalis Infitutio*, 3, 30 y 41, donde se ponen los títulos en latín.

21. Ms. A, f. 8r.

del mismo autor, puesta sobre el texto, como encabezamiento, casi al final de lo que el P. Tirso López tituló "*Capítulo primero*"; aunque en realidad viene a coincidir con el final de lo que sería introducción y antes de lo que podría ser "capítulo primero", con este título "*Príncipe cristiano. Tratado primero*"²².

Cada cristiano y ciudadano es un rey con tres facultades, a semejanza de tres provincias que debe gobernar: memoria, entendimiento y voluntad, a las que se hace referencia en el salmo de David, anteriormente citado, y dan origen a tres tratados. Algo que no aparece claro en el *Príncipe cristiano*, porque no está completo o porque el autor no siguió el plan propuesto.

El contenido del capítulo 2º viene reflejado en su título: "*Cómo de Dios, Rey soberano, tienen la dignidad los reyes*"²³. Todo poder viene de Dios. Se da un texto bíblico que sirve de fundamento al primer tratado. Todo lo que tenemos lo hemos recibido de Dios. Esto deben saberlo los reyes, grandes señores y todos los cristianos.

En el capítulo 3º se pone como modelo de reyes y verdadero rey a Jesucristo, el Señor de las virtudes y rey de la gloria. La verdadera sabiduría que se trató en el capítulo anterior se complementa con las virtudes, que ha de tener el rey. Ha de tener especialmente amor y misericordia. El título de este capítulo es: "*Del gran reino de nuestro Redentor Jesucristo*"²⁴. Esto se aclara con textos del Viejo y Nuevo Testamento. Los cristianos son hijos de Dios y deben estar adornados con las virtudes debidas.

El capítulo 4º "*Del oficio que a de tener el príncipe cristiano*"²⁵, comienza con una referencia a la reina Sabá, a la que se menciona en el segundo tratado sobre la gobernación de la casa y familia. Fue objeto de un libro especial y uno de los mejor logrados, como se ha visto anteriormente. El rey tiene que hacer justicia con fortaleza de ánimo, oyendo antes a las partes. Ha de actuar como médico, que tiene que curar y operar. Cuando sea necesario hay que castigar a los malos para conservar la paz. En parte esto es lo que se desarrolla en el tratado tercero de la *Regalis Infitutio* sobre "cómo ha de gobernar el rey" o *De cura política*²⁶.

El buen gobierno debe comenzar por uno mismo y por eso el capítulo 5º se titula: *Cómo el rey a de enseñorear a sí mismo*²⁷, que es uno de los más interesantes y novedosos. Si la salvación ha de comenzar por uno mismo y

22. Ibid., f. 2v-3r. Cf. T. LÓPEZ, "El príncipe cristiano", 111.

23. Ms. A, f. 3r.

24. Ibid., f. 5v.

25. Ibid., f. 8r.

26. A. DE ORÓZCO, "Diálogo entre Agustino", f. 4r; *Regalis Infitutio*, trac. III, cap. 24, p. 41.

27 Ms. A, f. 10r.

uno salva su alma salvando a los demás, de igual manera, para gobernar bien a los demás, hay que comenzar por saberse gobernar uno mismo. Hay que ver en los súbditos a hermanos y servirles. Tenemos que darnos cuenta de que somos de carne, que es flaca y con sus debilidades, por eso es necesario saber modelar nuestra arcilla y troquelar nuestros instintos bajo la dirección de la razón y con la gracia de Dios. Se nota una orientación pastoral.

El capítulo 6º *De las armas con que el hombre ha de vencer a sí mismo*²⁸ viene a ser un complemento del anterior. Se recomienda imitar a Jesucristo, el mejor modelo. Hace ver su fortaleza y modo de vencer al mundo mediante un texto de san Agustín. Hay que contar con las armas espirituales. Se vence, como Gedeón a veces con menos, si se cuenta con la ayuda de Dios. Concluye el libro haciendo ver que “el rey fuerte será señor de sus enemigos, si el principal venciere primero que es rendir a sí mismo sus apetitos y inclinaciones que le convidan para el”²⁹... (mal)?

Según observa el P. Tirso López, “el último (de los seis capítulos) es más bien fragmentos que un capítulo”³⁰. Por lo menos falta la conclusión y cómo han de gobernar los reyes, que en el tercer tratado de *Regalis institutio*, se titula “*De cura política*”³¹. Esto se resume en el capítulo 3º del *Diálogo entre Agustino y un Cortesano*: “El tratado tercero habla con los Reyes, avisándoles cómo han de gobernar sus Reynos; y creer que fi el Príncipe es virtuoso, temeroso de Dios, y señor de fus pafiones, que efte tal gobernará bien su casa y también su Reyno. Van muy hermanadas eftas tres ciencias: *Ethica*, que enfeña las virtudes morales; *Económica*, que da avifo para gobernar cada uno fu cafa. Y *Política*, que enseña a regir bien la República o Reyno”³². En estas materias debe capacitarse también el príncipe cristiano, que ha de tener en cuenta las enseñanzas del rey David, de los Evangelios, de san Pablo, de la filosofía griega, especialmente de Aristóteles, al que califica de “el filósofo”³³, de san Agustín y demás santos padres, de santo Tomás y del *Corpus iuris canonici*, tal como era explicado en la Universidad de Salamanca, donde se había formado y vivido momentos dramáticos, como fue el *Movimiento Comunero*, apoyado por muchos salmantinos, como su profesor de Vísperas de Leyes, Alfonso de Zúñiga, que fue procesado por su implicación en la sublevación comunera³⁴. Eran salmantinos Francisco y Pedro Mal-

28. Ibid., f. 12v.

29. Ibid., f. 14v. Sobre el texto de san Agustín ver *infra* nota 106.

30. T.LÓPEZ, “El príncipe cristiano”, 110.

31. A. DE OROZCO, *Regalis Institutio*, trac. III, cap. 24, p. 41.

32. A. DE OROZCO, “Diálogo entre Agustino”, f. 4r.

33. *Príncipe christiano*, cap. 5. Ms. A, f. 11r.

donado, pertenecientes a una familia noble y ejecutados, el primero un día después de la derrota de Villalar y el segundo a mediados de agosto del año siguiente en la plaza de Simancas.

d) *Influencia de la doctrina de Alonso de Orozco y sus seguidores*

Su doctrina coincide con la de sus maestros y condiscípulos de Salamanca. El hecho de que esta obra esté incompleta y no fuese publicada en el siglo XVI, dificulta la posibilidad de precisar su influencia directa, aunque sí la tiene indirectamente, como *Regalis Inftitutio*, su resumen en el *Diálogo entre un Agustino y un Cortesano* y la "Epístola primera al muy alto y muy poderoso Señor el Príncipe de Caftilla Don Carlos" de su *Epistolario christiano para todos los estados*, con el que tiene mayor afinidad, como ya se ha observado anteriormente y veremos también en la conclusión.

Tuvo influencia dentro de su Orden, entre sus hermanos de hábito, y también entre escritores notables de su época, como Francisco de Quevedo, que fue uno de sus grandes admiradores y autor de la *Política de Dios. Gobierno de Cristo*³⁵, donde sigue la doctrina desarrollada por Alonso de Orozco en el *Príncipe christiano* y en *Regalis Inftitutio*.

Entre los agustinos, que se inspiran o siguen al beato Alonso de Orozco, están fray Luis de León, en los *Nombres de Cristo*³⁶ y en su tratado *De Legibus*³⁷, al que sigue su discípulo fray Pedro de Aragón en la obra *De Justitia et Jure*; fray Marco Antonio de Camós en su obra *Microcosmia y gobierno uni-*

34. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, III (Salamanca 1971) 98-99 y 101-114.

35. F. DE QUEVEDO, *Política de Dios. Gobierno de Cristo* (Madrid 1867). Conoció en su infancia al beato Alonso de Orozco y le tuvo "por persona de gran santidad y méritos, y como tal fue venerado con demostraciones públicas de todos, así en la Iglesia, como en la celda, o en las calles, las pocas veces que por ellas se veía". *Informe Sumarial de Madrid*, f. 465. Cf. T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 269.

36. A. DE OROZCO, *Los nombres de Cristo*, APAF, 926/2-6. Copia hecha a finales del siglo XIX del manuscrito original de Alonso de Orozco, que dicen desapareció durante la guerra de 1936 en El Escorial. Cf. M. DE LA PINTA LLORENTE, "En torno a Fr. Luis de León (Polémicas y controversias)" *Crítica y humanismo* (Madrid 1966) 89-107. Quizás aparezca aún el original. Sobre esto hay abundante bibliografía y disparidad de opiniones.

37. L. PEREÑA, "Introducción" a *De legibus*, de fray Luis de León, XXXII-XXXV, donde se dice que Pedro de Aragón sigue también a Juan de Guevara. Un sobrino de fray Luis de León, fray Basilio Ponce de León, fue gran admirador del beato Alonso de Orozco, como lo reconoce en las notas que puso a sus *Confesiones*, edic. por L. RUBIO, 175, donde afirma que "fue afamadísimo teólogo, y la destreza, brevedad y claridad con que habla en materias bien delgadas, lo dicen bien claro". El beato Alonso de Orozco fue un hombre enciclopédico y recapitulador, por lo que tuvo muchos lectores y seguidores.

versal del hombre cristiano para todos los estados y qualquiera de ellos, etc.³⁸; y sobre todo, fray Juan Márquez, uno de sus biógrafos y autor de *El gobernador cristiano*, deducido de las vidas de Moisés y Iosvé, príncipes del pueblo de Dios. Lo dirigió el Duque de Feria, D. Gómez Suárez de Figueroa y Córdova³⁹. Esta obra, que cuenta con diez ediciones, es un complemento de la del beato Alonso de Orozco e incluso superior en su contenido y exposición sistemática. Un compendio de los principios de gobierno y moralidad pública defendida por estos religiosos agustinos se encuentra en las obras de fray Pedro Maldonado⁴⁰, fray Enrique de Mendoza y fray José Laínez⁴¹. Esta lista podría ser aumentada, porque este género literario, canónico y moral tuvo muchos seguidores entre los agustinos y miembros de otras congregaciones, como Pedro de Rivadeneira⁴², que se enfrentó con los seguidores de Maquiavelo y los llamados "tacitistas" defensores del Estado político o "razón de Estado", materia, que fray Juan Márquez consideró, "materia agena de su profesión" según declara en el preliminar "al lector" de su *governador christiano*⁴³. Tanto Alonso de Orozco, como los agustinos mencionados, aunque seguían fieles a la doctrina de san Agustín sobre la colaboración de la Iglesia y el Estado confesional o el llamado "Agustinismo Políti-

38. M.A. CAMOS, *Microcosmia y gobierno del hombre christiano para todos los estados y qualquiera de ellos* (Barcelona 1592). Está dedicada esta obra al duque de Sessa y Soma, D. Antonio de Cardona, al que trató en Madrid, lo mismo que al beato Alonso de Orozco, cuyos escritos conocía.

39. J. MÁRQUEZ, *El govèrnador christiano*, (Salamanca 1612). Está dedicada al duque de Feria, que en una carta de presentación, fechada en Medina del Campo, 11 de junio de 1606, narra la génesis de esta obra y sus posibles antecedentes, ff. 4-5 sin numerar.

40. Q. FERNÁNDEZ, "El padre maestro fray Pedro Maldonado OSA (1576-1614) y su opúsculo inédito, *Tratado del perfecto privado*", *Archivo Agustiniiano* 60 (1976) 217-29, donde se hace ver su relación con las obras de otros agustinos. Comete el error de considerarlo inédito, cuando estaba ya publicado por F. RUBIO en *Anuario Escorialense*, 4 (1963) 757-803.

41. E. DE MENDOZA, *El privado christiano* (Madrid 1626); J. LAÍNEZ, *El privado cristiano deducido de las vidas de José y Daniel* (Madrid 1641); *El Daniel cortesano* etc. (Madrid 1644), y *Josué, esclarecido caudillo, vencedor de Reyes y gentes*, etc. (Madrid 1653). Las dos últimas obras vienen a ser una continuación de la primera, ya que su autor se propuso completar la obra de Alonso de Orozco y fray Juan Marquez. Quien quiera ver en estas obras una orientación netamente política, se encontrará con que son más bien de carácter bíblico, moralizador, canónico y ético. Influyó también en Juan de Mariana, *De Rege et Regalis Institutione* (Toledo 1589). Cf. L. M^a. HERRÁN, *La Mariología del Beato Alonso de Orozco*, 23-24.

42. P. DE RIBADENEYRA, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (Madrid 1595). Hace referencia al "tacitismo" y a la llamada "razón de Estado".

43. J. MARQUEZ, *El gobernador christiano*, "Al lector" f. 3r, sin numerar.

44. H.X. ARQUILIÈRE, *L'Agustinisme Politique*. Essai sur la formation des theories du Moyen Âge (Paris 1934) 68-93; F. CAMPO DEL POZO, "El agustinismo político en España durante la Edad Media", *Augustinus* 25 (1980) 181-207.

co”⁴⁴, estaban animados por un espíritu evangélico y pastoralista en la edificación de la Iglesia y del Estado cristiano.

Se da por admitida o supuesta la doctrina bíblica de que toda potestad viene de Dios, lo que se constata con textos del Viejo y del Nuevo Testamento. Hay referencias al poder político y modo de gobernar a la República y los súbditos. La actividad política ha de ordenarse al bien del pueblo, de la Iglesia y de Dios. Se evoca el ejemplo del pueblo judío y el de Roma. Alonso de Orozco supone la *potestas* política, que desarrolla mejor en *Regalis Inftitutio*, donde justifica el derecho a la guerra para ampliar la fe, como sucedió en la conquista del reino de Granada; y para detener o extirpar la herejía, como hizo el emperador Carlos V en Alemania⁴⁵. El príncipe cristiano ha de acudir a las enseñanzas de la *Biblia*, de Jesucristo, de sus discípulos y de la misma Iglesia. Puede y debe imitar también a los romanos con sus leyes y cónsules elegidos por el pueblo. Siguiendo a Aristóteles, defiende que es mejor la aristocracia, que la democracia, sin proponerse la problemática de que la potestad viene de Dios a través del pueblo, algo que desarrollaron mejor sus seguidores, como Fray Luis de León, fray Pedro de Aragón y otros profesores salmantinos, que dieron pasos decisivos hacia la democracia y el *Derecho de gentes*.

Alonso de Orozco conocía los problemas del *ius gentium* y la evangelización de las Indias, ya que entre sus planes estuvo el de ir de misionero a México, para donde se embarcó en 1548, teniéndose que quedar en Canarias por la enfermedad de gota artética. Menciona en sus escritos la evangelización de las Indias, sin plantearse en este libro, ni en *Regalis Inftitutio*, los derechos de los indios y el *ius gentium*, defendidos por los profesores salmantinos y algunos de sus hermanos de hábito, como fray Alonso de Veracruz, fray Luis de León, fray Bartolomé Salón y otros⁴⁶.

45. A. DE OROZCO, *Regalis Inftitutio*, trac. I, cap. 14, pp. 23-24. Fray Luciano Rubio promete "publicar tres series de escritos en torno al beato Alonso de Orozco, personaje un poco preterido, con ocasión del cuarto centenario de su muerte (19 de septiembre de 1991). En la *primera serie, las fuentes documentales* para el estudio de su biografía. En la *segunda serie, historia de su biografía, de sus escritos en general y de sus doctrinas*. En la *tercera serie, ediciones modernas de todas o algunas de sus obras*". Advertencia preliminar a las *Confesiones del Beato Alonso de Orozco*, (Madrid, Real Monasterio de El Escorial, 1990) f. I.

46. A. DE OROZCO, *Confesiones*, lib. III, cap. 9, edic. por L. RUBIO, 107; Cf. T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 105; B. DIFERNAN, "Miguel Bartolomé Salón, fundador del Derecho Internacional" *Revista Española de Derecho Internacional*, 6 (1953) 83-126; F. CAMPO DEL POZO, *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela* (Caracas 1979) 173-77, donde puede verse la doctrina de fray Alonso de Veracruz, fray Alfonso de Mendoza, fray Jerónimo Román y otros. Uno de los mayores defensores de los derechos de los aborígenes fue fray Luis López de Solís. Cf. L. PEREÑA, *Carta magna de los indios* (Madrid 1987) 286-93.

Él trata el tema de las leyes, que deben ser justas, su concepto y promulgación en *Regalis Inftitutio*, donde se preocupa también de las penas para castigar a los infractores y conservar el orden. Los reyes, como los jueces y príncipes, han de actuar con clemencia, promoviendo el bien de las ciudades y sus habitantes. Justifica el tener ejército para defender el reino y los reyes, que deben tener su escolta o soldados para su seguridad y la de sus súbditos⁴⁷.

Las armas, con que el príncipe y todo hombre ha de vencerse a sí mismo son las virtudes, que se desarrollan más ampliamente en los caps. XI-XIV de *Regalis Inftitutio*, donde dedica el cap. XV a exponer en concepto de justicia y el cap. XVI al dominio de las pasiones⁴⁸, tema con el que concluye el *Príncipe christiano*, sin darse una solución clara y precisa por estar incompleto. Según Alonso de Orozco, para modelar nuestra arcilla y troquelar las pasiones, son necesarias la imitación de Jesucristo y la oración.

El Derecho Canónico tiene, como último fin, la salvación de las almas; de igual manera, este libro enseña a salvarse, autogobernarse y modo de gobernar la casa y familia para poder ejercer bien el oficio de rey. Hay que comenzar por saberse gobernar a sí mismo y salvarse que es la verdadera sabiduría. Su lectura se hace agradable, teniendo el grato paladeo de los vinos añejos y el olor de la santidad de su autor.

e) *Publicación y transcripción del Ms. con las siglas y signos utilizados*

La publicación del *Príncipe christiano* según el texto original, con las notas complementarias, contribuirá a divulgar su contenido, doctrina y el modo de escribir en su época. Al poner las variantes, cotejando el texto original con el publicado por el P. Tirso López y otra copia manuscrita de finales del siglo XIX, se puede llegar a la fijación del texto. Tiene también importancia filológica y estilística, ya que el castellano del beato Alonso de Orozco es claro, elegante y sencillo, incluso cuando trata de temas morales y jurídico-canónicos como sucede en este libro. Se trata de uno de los orfebres de la lengua española, no en vano forma parte del *Catálogo de Autoridades*, donde le ha incluido la Real Academia Española, como observa su mejor biógrafo⁴⁹, poniendo de relieve fray Juan Márquez, que “era agudo en las

47. *Regalis Inftitutio*, trac. III, cap. 29, pp. 47-54.

48. *Ibid.*, 15-47.

49. T. CÁMARA, *Vida y escritos*, 457.

50. J. MÁRQUEZ, *Vida del Venerable P. Fray Alonso de Orozco*, III, cap. 6 (Madrid 1648) 12.

sentencias, propio en las palabras... no forzado en las metáforas y nada inferior en romance y latín a los que con mayor primor escriben en una y otra lengua”⁵⁰.

En la transcripción se conserva la grafía del original, como se ha observado anteriormente, poniendo los acentos, puntuación y mayúsculas correspondientes para mejor comprensión. El mismo original tiene su puntuación, que en su mayor parte se ha respetado, especialmente en los puntos y aparte. No siempre tiene uniformidad en las letras, que se procuran conservar dentro de lo posible. La “i” latina se escribe a veces como j y hemos optado por dejarla como “i” latina, distinta de la “y” griega, que se conserva, lo mismo que la “f”, aunque a veces se parece mucho a la “s” alargada. La u es a veces v y se confunde, por lo que se ha optado por la v, si lo pide el texto. Tanto las comillas como el subrayado, es nuestro.

Se utilizan los siguiente signos:

(...) Incorpora palabras, que aparecen al margen, dentro del texto.

<...> Incluye letras o palabras que se sobreentienden.

[...] Completa el texto, alguna laguna o el folio correspondiente.

Además de la sigla Ms A, ya explicada, se utiliza la letra B para indicar el texto publicado, la C para la copia de finales del siglo XIX y las letras del abecedario, que se repiten cíclicamente, para las variantes. Se desarrollan las abreviaturas, como sucede con la palabra “xptiano”, que equivale a christiano, según aparece en otros lugares del mismo Ms. A.

Sólo se recogen las variantes propiamente tales, no el simple cambio de letras, ya que tanto en el texto B, como en el C, se utiliza generalmente una grafía moderna, salvo algunas excepciones. Aquí se procura transcribir lo más fielmente posible el Ms. A. Se da fotocopia de la primera y última página para que se pueda observar su grafía y lo que se afirma sobre su transcripción.

II TEXTO

[f. 1r] COMIENÇA EL LIBRO LLAMADO PRÍNCIPE CHRISTIANO^a

(Ps. 2). *Nunc reges intelligite, erudimini qui iudicatis terram*^b, *servite Domino in timore et exultate ei cum tremore*⁵¹. Quiere dezir el fante rey David: “aora reyes entended y sed enfeñados los que juzgáis la tierra, servid al señor en temor y alegraos en Él con temblor”. Como este excelente rey fue tan agradable a Dios y alcanzó delante <de> su Magestad tan crecidos favores, no folo eligiéndole para rey de Isrrael, aún en vida del rey Saúl, su adverbario, más aún comunicándole grandes secretos açerca de la redención del mundo según parece en los pfalmos^c, adonde profetizó claramente la encarnación del Hijo de Dios, su natividad, su muerte y pasión, su resurrección y afcensión, la venida del Espíritu Sancto y la magestad con que a de venir a juzgar nuestro Salvador Jesucristo; de aquí es, que aviéndole Dios tanto engrandeçido y siendo él tan avisado siervo leal de nuestro Criador y Señor, quiera hazerse maestro de todos nofotros, gente tosca y heredada en ygnorançia, nacida del pecado, dándonos avifo y arte como sirvamos al que sirven los serafines en el çielo y aún se hallan inábiles para servir a tal alta Magestad y Rey de infinito poder: digo que habla aquí con todos nosotros, aunque parezca averlo con los reyes y príncipes, porque cada un cristiano rey es, y su reino es grande y muy noble, pues las potençias del ánima, que son entendimiento, memoria y voluntad; tres provinçias son, las cuales an de estar sugetas al imperio de la razón y aún los çinco sentidos corporales reyno es de gran valor [f. 1v] y estima, en cuya governación a de aver gran diligencia para que no se rebele y levante contra lo que la sancta fe nos manda y la razón alumbrada con tal luz del çielo enseña, en manera que este libro, aunque parezca yr intitulado y ordenado para los reyes, príncipes y señores, que tienen vafallos y señorío, también es para cada un christiano, el qual a de gobernar christiana y sabiamente su monarchía^d o reyno que es a fí mismo.

51. Ps. 2,10-11.

a Capítulo primero | *add.* B

b terram | terras C

c pfalmos | salmos b y C

d monarchía | monarquía B y C

Tres cosas enseña aquí este sabio y fante rey, al qual todos los reyes avían de tener por dechado en todas sus cofas: la primera es que entiendan aora; la segunda, que sean enseñados, pues an de juzgar a sus vasallos; la tercera, les amonesta que sean siervos de Dios y dáles el arte para ofiçio tan delicado diziendo que le teman y se gozen en él. Conforme a estos tres avisos, ordenaremos este libro dividiéndole en tres tratados: en el primero se tratará qué cofas an de considerar los reyes christianos para cumplir con la di<g>nidad de su ofiçio; en el segundo se verá la sabiduría que a de tener el que es príncipe y gobierna alguna república; finalmente en el tercero y último tratado se verá el arte que para servir a Dios da este sancto profeta, no solamente a los reyes christianos, más aún para todos nosotros, tan obligados a loar y servir a nuestro Dios y Criador de quien tenemos tantos y tan grandez beneficios reçebidos. Dize, pues, el rey David: “aora reyes entended”⁵². Dezir esta palabra *aora*, es dar a entender que el tiempo para considerar lo que deven los señores a Dios es este presente, y que para sacar utilidad de estas consideraciones, no se a de dilatar hasta que se acabe esta vida, después de la qual, no será meritorio, sino para [f. 2r] mayor daño, lo que el pecador entendiere. Anfi^e como a los ángeles *fe* les dio como por *efcuela* el çielo impíreo^f, adonde fueron criados para que en breve, como a criaturas tan áviles y sabias, se determinasen en llegarse a Dios, o por su voluntad y amor propio llegarse^g a sí mismos^h, anfi a los hombres terrenos criados en este suelo dio la divina bondad como por escuela este mundo y el término para conocer, y conoçiendo volverse a su Dios, fue darle todos los días de su vida. Esta ley, que el Señor dio tan diversa a los hombres conçediéndoles tanto término para remediar *fus* males pafados, fue gran privilegio y particular favor, aunque en gran justiçia fundado; más entiende el ángel por ser folamente espíritu en un momento, que el hombre rudo y tan inábil agravaado de este pesado cuerpo mortal en grandes años. Esto es lo que el justo David dixo en un salmo (Ps.): “*Quiero Dios vivoⁱ misericordia de nofotros anfi como padre, que tiene compaffión de sus hijos*”⁵³, el qual se acordó que^j éramos polvo. ¡Oh santo Dios! Qué le valiera a un Lucifer un poco

52. Ps. 2,10.

53. Esta idea aparece en varios salmos de una manera difusa e incompleta, como Ps. 6,5; 22,6; 24,7 etc. Está más claro en *Oseas*, 6, 6 y *Mt* 12,7.

e anfi | así B y C.

f impíreo | empíreo B y C.

g llegarse | llegaren B.

h mismos | mismo C

i quiero Dios vivo | que nuestro Dios hubo B.

j que | *om.* B.

deste polvo que traemos nosotros a cuestras: ¡Oh cuánto preçiará el hallarse vestido de carne mortal para que pudiera tener tiempo de dar siquiera un gemydo de verdadera penitencia, por el qual le perdonará Dios su pecado! Cosa ef de notar que nos solemos quejar de lo que avíamos de alabar a Dios y tomar ocasión de más servirle y amarle, tenemos muchas vezes defcontento por hallarnos vestidos y enbarasados con esta vestidura que ef nuestro cuerpo y si bien miramos debaxo desta ceniza, quiso el criador sapientíffimo guardar y conservar la brafa ençendida de fuego de amor de Dios, que es nuestra ánima, la qual como [f. 2v] la candela fuera de linterna, tiene peligro que la mate el cierço, anfi nuestra ánima, si no la infundiera el artífice soberano en esta carne, pecara sin tener remedio, como el ángel pecando una vez quedó condenado para siempre.

(PRÍNCIPE CHRISTIANO. TRATADO PRIMERO) ^k

Entiendan los reyes aora, aprovéchense del tiempo que el Señor del mundo otorgó a los hombres; sepan que en tanto que viven es "*tiempo aceptable a Dios y es día de salud*" ⁵⁴, como nos enseña san Pablo. Gozen del privilegio singular, que el Rey del çielo, nuestro Dios, nos ^l otorgó, y no sean defcuydados en tan arduo negoçio. De aquí entendemos dos cosas grandes: la una, la gran piedad y clemencia de nuestro Criador, que cerrando puerta a los ángles que sola una vez pecaron para que no pudiesen tornarse a Dios; al hombre le dexa abierta para que si quisiere entender y entendiendo siguiere su dignidad y privilegio, por el qual se le conçede tiempo de penitencia, se le dé perdón general de sus culpas y quede hecho un espíritu con Dios; lo segundo, tenemos de lo ya dicho entendido ser en alguna manera la dignidad del hombre más alta que la de los ángeles; en manera que, fi pudiera ser que a my elección me dexara Dios ser ángel o ser hombre, yo dixera: Señor, quiero ser hombre y no ángel; la razón ef porque haviendo Dios de hazerse hombre y no ángel, más açertado era en elegir el ser de hombre; también porque con tal ley que el ángel no se le dé primilla pecando, como no se la dieron; y a my la bondad infinita de Dios me perdona y dize a fan Pedro, en nombre de todos los confesores de la [f. 3r] Iglesia que me absuelvan, "*no folamente siete vezes, sino setenta vezes siete*" ⁵⁵, que quiere dezir, quantas vezes con

⁵⁴. 2Cor 6,2.

⁵⁵. Mt 18,2.

^k Príncipe christiano. Tratado primero | om. B y C.

^l nos | om. B.

verdad hiziere penitencia. Más quiero ser hombre que no ángel. Den los hombres alabanzas a Dios, no cesen los señores de considerar este tiempo presente de esta vida cuán útil sea, y pues, en esta escuela, los pequeños niños hijos de Adán an fiempre de yr aprovechando, abiven su entendimiento, consideren cosas grandes, porque no les toque aquella reprehensión que da el Apóstol a los que viven descuydados diziendo: “*Siempre andan a la escuela y jamás alcançan la fabiduría perfecta*”⁵⁶

Visto emos, en breve, aquella palabra que nos dixo el rey David: *aora*, declarado se a cuál fuere el *aora* de los ángeles, cuán breve y cuán açelerado, y cuán piadoso fue el Señor con nofotros hombres rudos y flacos, vestidos del saco^m de tierra pesada, que *ef* nuestro cuerpo. Sigamos los avisos que este sancto profeta nos da y veamos queⁿ son las cosas que emos de entender.

CAPÍTULO 2º

CÓMO DE DIOS, REY SOBERANO, TIENEN LA DIGNIDAD LOS REYES

[Prov. 8] *Per me reges regnant*⁵⁷, “por my, dize la fabiduría divina, tienen el dominio los reyes”. El profeta David dio avifo a los señores que aora trabajen de entender y sobre estas palabras a de yr fundado este primero tratado, según ya diximos, y porque el príncipe a de tener muchas y grandes consideraciones, digamos la primera en la qual va mucho; y es que conozca tener superior en el çielo, dado que no le tenga en la tierra. De mi mano, dize el Rey de los reyes, nuestro Salvador Jesuchristo, tienen los empe// [f. 3v] radores y señores reçibido el señorío que poseen, y mis súbditos y ministros son. Esto quifo nuestro Dios perfuadir a los hombres desde el principio del mundo con manifiestas razones. Cría Dios a Adán⁵⁸ y no dentro del parayfo terrenal, sino fuera, y después de criado llévale a un vergel muy gracioso, plantado de árboles y frutales de diversas frutas y proveydo de

56. 1Cor 1,21 y 2, 6, etc.

57. Prov 8,15.

58. Gen 2, 7-22.

m sacco | seco B

n que son las cosas | om B

o 2 | II B.

corrientes muy aplazibles de aguas; allí le da el señorío de las aves, de las bestias, de la tierra y de los peces de la mar; dízele que coma y goze de todos aquellos frutales y folo uno que se llamava árbol de la çiençia del bien y del mal aparta el Señor como para sí, mandándole fo pena de muerte, que de aquel no coma ni le tenga como por suyo. Veis aquí puesto en fervicio al primero Rey y Monarca que uvo en el mundo y cómo por quatro cosas le enseña a la clara que su dominio le tiene de mano agena, y que Dios que se le da es su Superior. Lo primero, porque quando Adán abrió los ojos del entendimiento y se vio tener ser natural, bien vio que él no se hizo, sino que Dios por su bondad le avía criado, también conoçiendo ser llevado al parayfo terrenal luego se vio que era extranjero y no formado su cuerpo en aquel lugar y de aquella tierra; lo terçero, trayéndole el Señor todas las cosas delante para que les pusiese nombre, no pudo ygnorar ser el vifo rey deste mundo, puesto por mano de aquel alto Rey celestial, nuestro Dios. Finalmente no le dando todo aquel vergel [f. 4r] para que de todos los árboles comiese, si<n> quitarle uno, declaró la divina Bondad que no lo avía ^p por el árbol; pues tantos millares de árboles le dava en aquella deleytosa floresta, sino por le intimar por muchas vías que tenía Señor a quien obedecièse, y que devía reconoçer sujeçión a quien tanto le avía enriqueçido y dignificado.

Pues si en la ley de Escritura queremos entrar, Saúl, primero rey de Isrrael que guardava ganado por los campos (*1 Regum*)⁵⁹ ungido por el profeta Samuel y avisado que el Señor le efcogía para gobernar a fu pueblo; bien claro pudo entender que de la mano de Dios reçeibia aquella dignidad y que avía de ser obediente a fu Señor, y obligado a darle cuenta del ofiço que se le encargava. Considere y muchas vezes contemple el católico rey o varón y el que tiene señorío, y aún oya con atençión estas palabras, al oydo del anima le están diziendo continuamente de parte de Dios: “*per mí reynan los reyes*”⁶⁰; pues de la memoria desta sentençia naçe que sea diligente en fu ofiço, que con toda rectitud ordene las cofas del reyno y que con el temor de la cuenta, viva siempre en cuydado. Al contrario, del olvido y descuydo en cofa tan importante viene la ingratitude para con Dios, el menospreçio de cumplir la voluntad divina, la presunçión y arrogança, y finalmente de aquí naçe el poco amor con los vasallos y el mal tratamiento de los pobres. San Pablo queriendo más estender esta amenaza y hablar con cada uno de los hombres dize anfí: “*Dime hermano ¿qué posees que no ayas reçiido? Y si lo*

59. *1Reg (1Sam)*, 9,10.

60. *2Prov* 8, 15.

p avía | había C, hacía B (en nota).

tienes de mano agena, ¿de qué te glorías?"⁶¹. Bien conçiartan estas palabras con las que primero dixo Salomón, porque no fóllo los señores de la tierra tienen el señorío de mano del [f. 4v] Rey de gloria eterna, nuestro Dios, más aún an reçibido todo lo que son y poseen; bienes temporales y naturales, y los espirituales que son las virtudes, en manera que nada tiene el hombre que no sea en prestado y de que no aya de dar cuenta al dador liberal que tantos bienes le dio. Razón, pues, tiene el apóstol de hablar con algunos olvidados destes ^q beneficijos y descuydados en dar gracias a Dios por ellos: "*Dime, hermano, myo, ¿por qué eres agradeçido a tu Dios? ¿Qué tienes que no sea reçibido de aquella franca y liberal mano?*"⁶². La salud, las fuerças, la vida, él te la dio y aora te la está dando, porque el conservar alguna cofa, dizen los filósofos, es obrarla. Esos bienes y riquezas del cuerpo y del alma, todo te viene de acarreo, de tu parte, lo que es, nada tienes; el ser flaco y pecador, el saber errar y andar perdido, esto tiene el hombre de su propio caudal, bien como hijo y seguydor de vanidad y aún mejorado en ella.

(Ps. 83 et 43). De aquí es que el fancto rey David tantas vezes en sus pfalms dize una misma palabra llamando a Dios, "*Señor fuyo, rey fuyo y Dios fuyo*"⁶³. *Todo esto es un reconocer que no folamente el reyno le dio de su mano, desechando a los otros fus hermanos y eligiéndole a él; fino porque en llamarle Dios suyo, reconoçe ser criatura hecha de fus manos, dándole título de rey y fuyo, le alaba por le aver hecho cabeça del pueblo de Isrrael confesando que es su Señor; declara que lleva su falario y que tiene gran obligaçión a obedecer sus mandamientos; de arte que todos emos de confesar y considerar tres cosas para no ser notados de ingratitud: la primera, que nuestro Dios nos crió y le devemos todo [f. 5r] el ser que tenemos, como un vaflo, ef hechura de las manos del artífice que le hizo y se deve todo a su hazedor, sirviéndole hasta que se quiebre en fu serviçio; lo segundo, el hombre a de entender que fu Señor ef el que le crió y no apartarse de fu voluntad, como fiervo leal en todó; lo tercero, tiene de reconocer por su Rey, al Rey de los çielos, entendiendo y teniendo muy firme en su coraçón, que debajo de tal favor y amparo, nadie le podrá derribar, ni vençer; porque ni el mundo, ni el demonio, ni la carne, no pelean con nofotros folos, sino an lo con la Magestad infinita; mueven batallas contra Jesuchristo, nuestro Rey, el qual en un punto fabe y puede y quiere desbaratar fus artes y marañas, derribando las fuerças de nuestros contrarios, dándonos las vitorias en las*

61. 1Cor 4,7.

62. Ibid., 4,7 con algo de glosa.

63. Ps. 43,2 y 83,4.

q destes | de estos B y C.

manos. Moysés dijo al pueblo de Israel: “no temáis que el Señor peleará por vosotros y vuestro oficio será mirar”⁶⁴, fi los ojos de la fe no cerramos y fi la esperanza nuestra está firme en el Señor, como por testigos estaremos en la guerra contra nuestros contrarios y Él vencerá por nosotros, como aquí prometió Dios por su profeta.

Y porque los príncipes, grandes señores, tienen más necesidad del favor deste Soberano Rey, aunque todos también le tenemos, da el aviso ef mismo Emperador del çielo y dize: “Los reyes por mí y de mi mano tienen sus reynos: el primado y monarchía del çielo y de la tierra mío es; yo doy los çetros a los emperadores; yo reparto las coronas a los reyes y distribuyo las [f. 5v] varas a los juezes; a my se me deve la honrra de todo, y yo tengo de afentarme a refidència con todos”⁶⁵.

CAPÍTULO TERÇERO^r

DEL GRAN REYNO DE NUESTRO REDENTOR JESUCHRISTO

(Ps 23) *Dominus virtutum ipse est rex glorie*^s. “El Señor de las virtudes del çielo, Él es el rey de la gloria”⁶⁶. Palabras son de aquel sancto rey David, adonde nos eforta y declara la gran magestad y poder admirable de nuestro Rey y Señor Jesuchristo. Llamava a las puertas del limbo aquella alma bienaventurada unida al Hijo de Dios y dezía: “Abrid príncipes de las tinieblas efas puertas”⁶⁷. Ellos haziéndosele de mal preguntaban: ¿Quién es este Rey de la gloria? Como si dijeran: “Rey de sobervia acá le tenemos en este infierno, príncipe tirano, malo y capitán de malos, no sería cosa nueva en este desventurado lugar; más que venga a este reyno de miseria, Rey de la Gloria y de bondad, maravillanos mucho dezidnos ¿quién es? Dávanlos respuesta: “sabed que el Señor, que tiene mando sobre las virtudes y dominaciones, éste es el Rey de la gloria”⁶⁸.

Si ya el príncipe christiano a ufado el aviso que el capítulo pafado enseñó, considerando que tiene Rey superior, de cuya mano recibió el señorío

64. *Deut* 32, 40 y 33,27.

65. *Prov* 8,15-18.

66. *Ps* 23,10.

67. *Ibid.*, 23,9.

68. *Ibid.*, 23, 10 con glosa o comentario.

^r Tercero | III B, 3 C.

^s glorie | gloriae B y C.

que tiene; aora *ef* menester que entienda el poder y gran dignidad deste Rey de los reyes, nuestro *falvador* para que más le tema y ame, reverencie y obedezca. Su título es tan único que a nadie le puede convenir, sino a sólo el Señor de las virtudes y Rey de la gloria. Quien sea señor de alguna parte de la tierra, bien *fe* halla acá en el suelo; quien mande a los hombres y se sirva de hombres, no es *cofa* nueva; mas quien tenga señorío sobre los espíritus celestia// [f. 6r] les y tenga cuenta con los cherubines y ángeles, no hay más de uno, que es el Hijo de Dios, *falud* de nuestras ánimas, este *ef* virtud y *fabiduría* del Padre, uno con Él en esencia, aunque otro en persona; es el que dixo para declararse quien era; “*Yo y mi Padre una cofa somos*”⁶⁹ en dezir, *una cosa*, declaró ser una la *efencia* y una la sabiduría, una la eternidad del Padre y del Hijo; diciendo *somos*, dio a entender la *diverfidad* de las perfonas: Padre y Hijo. Según declara nuestro Padre sancto t Agustín⁷⁰, destas dos perfonas divinas resulta el Espíritu Fancto, amor del Padre y del Hijo, los quales le comunican por vía de voluntad todo su ser y su bondad y eternidad; tres perfonas *fon* y un Dios verdadero. Tal es el Rey que adoramos y el Señor a quien servimos los christianos, gente santa y muy avisada sobre todas las naciones del mundo, “*gente* como dize *fan* Pedro (*Petri*)⁷¹, *efcogida* y *real sacerdote*”, porque no sólo nuestro *Falvador ef* Rey, más aún *ef* nuestro Sacerdote, nuestro sacrificio y nuestra ofrenda en ese altar de la cruz, ofrecido para nuestra *falvación*. San Juan en su *Apocalipsi<s>*, quando vio a este poderoso Rey, dize que traya en el muslo de su divinidad, que todo el mundo sustenta, una *Escritura* (*Apoca. 1*)⁷², que dezía: “*Este es el Rey de los reyes y el Señor de los señores*. Lo mismo afirma que tenía *efcrito* en la vestidura con que estava vestido. ¡Oh admirable secreto! No una vez, sino dos estava una misma cosa *efcrita*; porque, aunque una es la perfona divina en Christo, las naturalezas *fon* dos: Dios y hombre, y como en aquella humanidad sagrada sea como ropa con que se *difraçó* este Rey *valerofo* para entrar en la batalla y campo desta vida, está bien dicho que no sólo en el muslo, más aún en la ropa, que traya, se *efcrivio* este título grande [f. 6v], San Pablo *anfí* llamó a la humanidad de “*nuestro Salvador*”⁷³, diciendo que era vestidura. Fue hallado el Hijo de Dios vestido como hombre, toda la Trinidad entendió en esta obra, porque el poder y *faber* de todas las tres perso-

69. *Jn* 14,10 y 17,21.

70. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 14,15. Edic. por L. ARIAS (Madrid 1948) 422-23. Desarrolla esta idea también en otros lugares de sus escritos.

71. *1Pet* 2,9.

72. *Apoc* 16,19.

73. *Tit* 2,11 y 3,4-5.

nas uno ef; mas el vestido, quiere dezir el Apóstol, ni es el Padre ni tampoco el Espíritu Fancto, sino solamente el Hijo (*simile*)⁷⁴, como si uno se vistiese y le ayudasen dos: todos toman de la ropa y uno queda vestido. Esta santíffma humanidad subió tanto y alcanzó tan gran dignidad por ser perfonalizada, no por sí misma, sino en la perfona divina, que viene a comunicar y participar de los títulos de Dios; anfi vemos que si una labradora se cafa con un emperador, siendo antes pobre, es luego rica; siendo de baxo linaje es luego noble y generofa. Finalmente por respeto del desposorio, la que era labradora ef ya gran señora y emperatriz; anfi le acaefció a la humanidad del Hijo de Dios, y por tanto comunica y trae escrito: “*Rey de los reyes y Señor de los señores*”⁷⁵. Aquel hombre, Christo, crió el mundo porque ef verdadero Dios. Él es Señor del çielo y de la tierra, y lo manda todo y por fu voluntad se rige. El apóstol san Pablo, queriendo más declarar este señorío de nuestro Salvador, dize que ef monarca de tres reynos por los quales se entiende todo lo criado en el nombre de Jesús: “*todos <le> hinquen las rodillas en el çielo y en la tierra y en el infierno, y toda lengua confiese que nuestro Señor Jesuchristo está en la gloria del eterno Padre*”⁷⁶. Mucho se goza nuestra alma de oyr grandezas de tal Rey y Señor y quanto más pienfa su gran poder, más confía, siendo afligida y molestada de sus enemigos. Levantemos aquí un poco los ojos del entendimiento y contemplemos e<s>tos tres reynos y las leyes con el [f. 7r] este soberano Rey los gobierna y rige. Sabiduría divina ef y bien sabrá gobernarlos; poder infinito es y podrá v bien con todos juntos. Justos es y en cada reyno pondrá leyes ordenadas con toda rectitud y justícia. En el çielo reyna por gloria, enfeñándose quien es en fu efencia a los bienaventurados; anfi ángeles como hombres, por esto dixo san Juan que aora “*somos hijos de Dios*”⁷⁷, aunque no sea parecido nysonos, mas quando se declare, entonces veremos a nuestro Dios como Él es. Quiere dezir que en tanto que no poseemos aquella herençia, que el Hijo de Dios ganó a sus predestinados, que nos suframos en este destierro, adonde el mundo nos maltrata y perfigue; porque venido aquel buen tiempo, quando entraremos en el çielo, allí nuestra pobreza se volverá riqueza sinfin; nuestro trabajo se convertirá en regalo, y nuestra muerte dará fruto de vida, cofa ef

74. Se pone, en nota marginal, *Simile*, para indicar que se trata de una especie de semejanza o comparación, utilizando otros textos de san Pablo.

75. *Apoc* 16,14 y *1Tim* 6,15.

76. *Filip* 2,11.

77. *1Jn* 3,1.

u le | *add.* B y C.

v. podrá | probrá B, podrá C.

muy digna de confiderar, y aún de traer siempre delante <de> ^w los ojos, qué paz, qué alegría, que contentamiento tienen los fanctos gozando de aquella hermosura y bondad deste poderoso Rey Jesuchristo, los quales siempre se exerçitan en cumplir dos leyes: la una *ef* amor a Dios, de todo su corazón y fuerzas; la otra es amar al próximo como a sí mismos. ¡O leyes sanctas, estatutos suaves de cumplir! ¡O pramáticas bien de tal rey ordenadas, el qual tiene por nombre caridad! Siendo amor el Rey que en tal reyno reyna, tales avían de ser *fus* leyes y no otras.

El otro reyno de Christo, nuestro Salvador, adonde *ef* obedecido y de rodillas le adoran todos, aunque a su pesar, [f. 7v] es el infierno. La ley que allí se guarda, *ef* de rigor y de justicia, porque tal tratamiento mereçen los moradores de tan desventurado reyno, gobernarlos eis Señor con “*vara de hierro*” ⁷⁸, dezia el rey David; y anfi como a vafos de tierra los quebrantaréis. En la vara de hierro se denota la severidad de aquel fuego y la estremidad del frío; la visión de demonios y las lágrimas continuas sin fin, que an de tener, para gente tan porfiada en pecar y tan perdida en errada, vara de hierro-*ef* menester; con la qual sean regidos y como cántaros de lodò quebrantados. Amaron no más de la tierra, en ella buscaron sus riquezas, sus honrras y con<ten>tamientos ^x; menospreciaron el çielo, hechos pecados de lodo vil, justo *ef* que la vara de justicia divinal los atormente y quebrante como a vafos de yra y de abominación.

Finalmente nos dixo san Pablo ⁷⁹, encareçiendo el gran señorío de nuestro gran Rey, Jesuchristo, que tiene dominio en otro reyno que es la tierra, en este reyno ordenó la divina clemencia que se intimase ^y una ley muy a nuestro gusto y a nuestro provecho, la qual es ley de misericordia. Esto *ef* lo que el profeta David nos enseña diciendo: “*La tierra está llena de misericordia de Dios*” ⁸⁰. Las dos leyes que se guardan en el çielo según ya diximos, que son: amar a Dios y al próximo, también acá las guardamos aunque no con la perfección que en aquél reyno çelestial. Mas como seamos inclinados a pecar y por nuestra flaqueza tantas vezes quebrantamos estas leyes de Dios, ordenó con gran piedad que de nofotros tuvo este piadoso Señor una ley de clemencia [f. 8r] y es que el peçador sea recebido y perdonado, si de corazón se convirtiere y se bolviere a su Dios. Esta ley escribió el profeta Ezequiel ⁸¹

78. *Ps* 2,9.

79. *Col* 1,16 y *Eph* 1,21.

80. *Ps* 32,5 y 118,64.

w de | *add.* B y C.

x contamientos | contentamientos B y C.

y intimase | estimase B y C.

(Eze 18) por el qual promete el Señor que en gimiendo el culpado las ofensas que hizo, y enmendado su vida, que le perdonará y aún con olvido de las ofensas que le hizo.

Ya tenemos visto en breve la grandeza del Señor que nos gobierna, ya terná <tendrá> entendido el rey christiano quan poderoso es el que le puso y escogió para reynar. Obedézcale como a su verdadero Señor, témale como a poderoso, que puede dar castigo eterno; y ámele como a padre de misericordia; pues con tal ley de clemencia gobierna toda la tierra, perdonando pecados y dando favores a los pecadores que hacen penitencia.

CAPÍTULO CUARTO ^a

DEL OFICIO QUE A DE TENER EL PRÍNCIPE CHRISTIANO

(2 Para ^b. 9) *Posuit te Deus regem ut facias iudicia atque justitiam* ^c, “*Hízote Dios rey para que hagas juyzio y justicia*” ⁸². Después de aver la reyna Sabá venido de tan lejas tierras con deseo de ver y conocer, si era verdad la gran fama de Salomón, que tan afamado era en toda la tierra por su gran sabiduría; aviendo conocido y confesado por su boca esta reyna prudentíssima, que aún la mitad de lo que ella avía conocido de las virtudes y sabiduría de Salomón no le avían dicho en su tierra, admirada y quasi ^d fuera de sí dixo ser bienaventurados los que servían a tal rey y estaban en su presencia oyendo sus palabras, y concluyó diciendo que Dios amaba mucho a Ifrahel, pues tal rey avía puesto en aquella nación y declarándole para que le avía dado aquella dignidad real, dixo estas palabras: “*¡O Salomón! No ignores tu oficio; sabe que te hizo* ^e *Dios rey de Isrrael para que juzgues y ejecutes justicia*” ⁸³.

81. Ez 18,21.

82. 2Par 9,8.

83. Ibid., 9,5-8.

z su | en B y C.

a Quarto | IV B, 4 C

b. Para | Paral B.

c justitiam | justitias B y C.

d quasi | casi B y C.

e te hizo | hízote B y C.

[f. 8v] Si ya el príncipe christiano, según avifó el profeta David, entendió que de la mano de Dios recibió la dignidad y el reyno y si consideró el gran poder y señorío del Señor que le subió a tan alta dignidad; pues no menos que de tres reynos, çielo y tierra y infierno, es príncipe nuestro Salvador Jesuchristo, de quien son vafallos todos los reyes y señores; aora conviene que sepa qué fin a de ser el suyo, y cómo no en vano, sino para gran provecho de la comunidad, ordenó la divina sabiduría que en cada reyno aya uno que mande y sea Señor; si bien confideramos esta cafa de Dios, este univerfo tan acabado y tan primo, todo le hallaremos concertado y ordenado, como dize la *Sancta Efcritura*, “a peso y número y medida”⁸⁴. El peso de cada cosa, dize nuestro padre [san Agustín]⁸⁵, es la virtud que Dios le dio y anfi vemos ni ay yerva, ni piedra, ni estrella, que no tenga su particular virtud, que le dio Dios, dándole el ser; manifiéstase esto en las diversas maneras de mediçinas, las quales de rayzes y yerbas y semillas son ordenadas para salud del cuerpo. Tienen todas las cosas número: los elementos son quatro, los çielos son diez y no más, los planetas siete, finalmente esa multitud de estrellas que vemos, aunque nos parecen tantas y sin cuento, el rey David dize que “las tiene el Señor contadas y que a cada una pufo nombre”⁸⁶. La medida tampoco falta; porque la grandeza del çielo y de la tierra limitada es, y nada puede ser infinyto, sino el que todo lo crió y hizo de nada; pues si anfi ef que todas las cofas tienen orden, andan a peso y medida en la cafa de Dios, y los elementos tiene supe// [f. 9r] rior que es el fuego asentado en el más alto lugar, sobre el ayre, agua y tierra y sobre todos los çielos está el impíreo^f, que a todos excede en lugar perfección, el qual es lugar de los bienaventuados: entre las aves, el águila; entre los anymales, el león es el rey de los animales; no era razón que lo mejor deste univerfo, que son los hombres careciesen deste privilegio. ¿En qué entendimiento cabe que la república de las abejas tengua rey, a quien acompañe y siga, y que la república humana, tan dotada de entendimiento y razón, esté sin guía a quien siga, y sin rey a quien ovedezca?

El ofiçio del príncipe es el de la cabeça, en la qual están los ojos, como atalayas para enseñar el camino a los pies y para que las manos açierten a obrar. Anfi le pintó nuestro Dios al primero rey de Ifrrael, Saúl, a quien

84. *Prov* 20,10.

85. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad lit.* IV, 3,7 (PL 34,299) y *Confes.* 13,9 (PL 32,849) etc. Estas ideas son claves en el pensamiento filosófico, jurídico y político de Alonso de Orozco y de fray Luis de León, a quien siguen Pedro de Aragón y otros agustinos de la Escuela de Salamanca. L. DE LEÓN, *De legibus*, “Introducción” por L. PEREÑA, XXIII-XLIII.

86. *Ps* 147,4.

f impíreo | empíreo B y C.

dixo: “*Cuando eras pequeño en tus ojos, púsete por cabeça de Isrrael*”⁸⁷, quiere dezir el Señor, mira que estás en lo más alto y que la dignidad real a de exercitarse en mirar a todas partes y como la cabeça encamina todo el cuerpo, anfi el rey a de guiar y gobernar todo su reyno. En la cabeça resplandeçe más la virtud del ánima, porque allí están allegados y hermanados todos los cinco sentidos, y anfi en el pínçipe an de estar todas las virtudes; pues a de ser espejo a todos y dechado de quien todos aprendan, siendo tal y tan acabado a se de exercitar en hazer juicio y justicia. El juzgar declara la fabiduría y prudencia que a de tener y el hazer justicia la fortaleza y ánimo que a de enseñar para ser de los malos temido. Para lo primero, que es juzgar, se requiere gran avifo y diligencia, anfi para inquirir oyendo las partes, como para buscar indicios, los [f. 9v] quales suelen ser más baftantes que las palabras; cofa fue que mucho espantó aquella sentencia que dio el rey Salomón⁸⁸, no por lo que oyó a los testigos, sino por lo que la prudencia le enseñó. Vinieron dos mugeres delante de la justicia y la demanda era cofa estraña. Avían las dos parido cada una un niño, y acostadas con sus niños en sus brazos, la una madre ahogó su propio hijo; depertando, como vio el mal recaudo que avía hecho, quytó a fu compañera el niño biyo y púfole el muerto; reconociendo quando despertó que aquel no era su hijo, vio en poder de la otra su niño bivo y en fu brazo el hijo ageno defunto^g. Vanse delante del rey, comienza la agraviada a contar el cafo afirmando que la otra le avía robado su hijo. La parte negaba con gran porfia y no avía otros testigos; manda el rey traer una espada y que se dé a cada vna la mitad del hijo que entravvas pedían. La que no era madre consintió la sentencia y dixo en buen oro, como madre fingida y no verdadera; al contrario, la madre natural, movida a compasión apeló de la sentencia y dixo, ¡Oh señor!, no se parta el niño, quédese con él y viva. De aquí entendió el sabio rey qual era fu madre y entonces mandó que se le diese su hijo.

Deste exemplo entenderán los reyes cómo an de hazer efamen, solicitando maneras y medios, por los quales saquen çertinidad en lo que está dudoso, no sentenciando sin bastante provança, porque de otro arte no se haría justicia, sino injusticia y agravio en las repúblicas. Nuestro Dios, fabiduría infinita que todo lo ve y sabe, no sentenció a nuestros padres primeros sin los oyr y tomar su dicho primero, no porque era menester provança para cofa tan clara en los ojos de Dios, tan manifiesta dentro de sus conçiencias

87. 1*Sam* 15,17.

88. 1*Reg* 3,16-28.

g defunto | difunto B y C.

de ellos; [f. 10r] mas para que enseñase a los príncipes, que primero se a de hazer juyzio y probanca, que se ejecute la justiçia; quifo el criador de los çielos asentarse a cuenta con Adán y Eva, antes que los desterrase el parayfo y los condenase a grandes trabajos y penas, gran orden llevan estas palabras que esta reyna sabia dixo a Salomón: “*juzgar y justiçar*”⁸⁹. El que justiçia y no juzga, tirano es rigurofo y gran agravio haze al que sentençia; y el que juzga ser digno de castigo el malhechor y no ejecuta, pufilanime es y flaco, salvo si alguna causa bastante no le mueva a usar de clemençia. El ofiçio del rey católico es, a la manera del ⁿ médico, trabajar de conservar a fus vafallos, según nos avifa el philófofo⁹⁰; mas quando el brazo está cançerado o fistulado, mejor es que se corte que no que infiçione todo el cuerpo. San Pablo dize que “no sin causa trae el que es ministro de justiçia espada en la mano”⁹¹, *meneste ef* para castigar a los malos, para confervar la paz y para dar favor a los virtuofos; excelente cofa es y de gran valor la dignidad real; pues la justiçia pereçería, los pecados yrían muy adelante y las virtudes perecerían si no ubiese príncipe, que fuese a la mano a los malos y diese favor a los buenos.

CAPÍTULO QUINTO

COMO EL REY A DE ENSEÑOREAR A FÍ MISMO

(3^a Regum 11) *Regnabis super omnia que desiderat anima tua, erisque rex super Ifrael*. “Reynarás sobre todo lo que desea tu ánima y serás rey de Ifrael”⁹². Esto <lo>^k dixo el profeta Abías a Jeroboán, hijo de Nabaht Efrateo, queriendo Dios castigar al rey Salomón, el qual olvidado de tan grandes benefiçios, adoró [f. 10v] dioses vanos o por mejor dezir, demonios desimulados. Manda el Señor a este profeta que divida su manto que tray nuevo, en diez partes y que las dé a Jeroboán y que le diga cómo reynará

89. Ibid., 10,9.

90. El filósofo es Aristóteles, al que cita tres veces en el *Príncipe christiano* y más frecuentemente en *Regalis Inftitutio*.

91. Rom 13,4.

92. 1Reg 11,37.

h del médico | de medios B y C.

i Quinto | V B, 5 C

j 3 | 2 B

k lo | *add.*, B.

sobre diez tribus y que solamente poseerá Roboán⁹³, hijo de Salomón al¹ <la> tribu de Judá; esto por el gran respecto^m que Dios tuvo a fu siervo David, tan amado y privado suyo; en manera que como candela encendida, quede de su linaje esta memoria y no del todo se acabe su reyno y linaje, de donde entendemos la gran justicia de Dios, que castiga los pecados de los padres en los hijos con penas temporales y también conoçemos la misericordia excelente de nuestro criador; pues se acordó de los serviçios del sancto rey David⁹⁴ y no olvidó la promesa que le avía hecho, diziendo que nacería el Hijo de Dios de su linaje, por efo queda con el señorío del tribu<to>ⁿ de Judá Roboán, heredero de Salomón y no fue despojado del todo.

Declarando a nuestro propósito estas palabras que Abías dixo a Jeroboán, al qual profetizó que reynaría sobre todas las cosas que su ánima deseava, diremos: que^o el príncipe christiano a de tener tres señoríos y governaciones: lo primero, a se de gobernar a sí mismo; los segundo, a de regir su cafa; lo terçero, a de regir su reyno. Cofa grande es que el que tiene governación temporal o espiritual, aproveche a los otros, gane ánimas de sus hermanos y súbditos; mas *¿qué le aprovechará al fin para con Dios, aver trabajado y ganado todo el mundo, si a sí mismo no se supo ganar y regir?*⁹⁵ Nuestro Salvador haze esta pregunta dando a entender que el provecho en los otros a de començar [f. 11r] de nofotros mismos. Lleva tanta razón esto que aún el filósofo lo alcanzó quando dixo: *“que la amistad y buen tratamiento que hazemos a nuestros amigos, naçe del amor que tenemos a nofotros mismos”* (Ethi. 9)⁹⁶. En manera que como del amor bien ordenado; que yo me tengo a mí, naçe el amor y amistad que tengo a mi amigo, anfi de la buena governación y conçierto que cada un christiano tiene configo mismo, resulta que sepa y pueda regir a los otros también; persuade esto la esperiencia en las cofas naturales, a las quales vemos que proceden y tienen prinçipio comenzando de lo que es menos a lo que es más; van adelante saliendo de lo que ef imperfe<c>to y llegando a lo perfe<c>to. Primero, un árbol nace como yerva, después crece y sube alto y da fruto. Primero el hombre ef niño pequeño y con la edad llega a ser perfecto varón. Bien anfi a de començar el príncipe o perlado^p a governarse prudentemente a sí mismo, que es menor

93. Ibid., 11,28-36.

94. 2Sam 7,12-14.

95. Mt 16,26.

96. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomáquea*, 9,8, trad. por Julio Palli Bonet (Madrid 1985) 366-69.

l al | la B y C.

m respecto | respeto B y C.

n tribu | tributo B y C.

o que | om. B y C

p perlado | prelado B y C.

virtud y arte, que no regir una cafa, y después yr subiendo como por grados, hasta venir a regir todo un reyno, a donde es menester mayor fuerça, saber y prudencia.

Dize, pues, el profeta Abías, anfi como hablando con cada uno de nofotos: *“Reynarás sobre todas las cosas que tu ánima desee y serás rey de Isrrael”*⁹⁷. Censo es y tributo harto pesado el que nos encaminó el pecado de Adán, el qual por su rebeldía y desobediencia^q nos perdió aquel reyno pacífico y imperio maravillofo concertado por la mano de Dios; sentimos poco esta pérdida porque la consideramos poco; que bien^r creo que si como gente fabia y avifada lo miráfemos, que nuestro ofiçio sería en esta vida llorar y gemir la pérdida de un mayorazgo tan rico, imperio tan preçioso como Adán nos perdió; grande cosa era [f. 11v] el ser señor de las aves, animales y peçes del mar; mas yo en poco tuviera esta pérdida con que no quedáramos en la guerra y batalla continua que traemos y cada día sentimos dentro de nofotos mismos. Llorávalo san Pablo y dezía *“que nuestra flaca carne desea contra el espíritu y espíritu pelea deseando contra la carne”*⁹⁸. Los que andan en esta batalla tan brava, son los dos hombres nuestros, el exterior y el interior, tan hermanos y tan enemigos, tan unidos en unidad de lugar y tan apartados en voluntad; las faetas y lanzas son los deseos contrarios^s; quiere el cuerpo como tosco y grosero las cofas senfuales y visibles, porque ni sabe más ni ve más; desea riquezas y honrras vanas; busca con gran agonía pafatiempos y deleytes; anfi como aldeano grosero que es natural desta aldea en que bivimos. Mas el ánima criada-a la ymagen de Dios, el espíritu noble y çiudadano que a de ser del çielo, ni se ceva de oro ni plata, ni se agrada de honrra afentada sobre el ayre; ni tampoco para el pafatiempos, que^t son comunes con las bestias de comer, ni beber, ni otros regalos de los sentidos. Espíritu es y no quiere ny descansa sino en aquel espíritu divinal, piélagos de infinitas perfeçiones que es Dios:

Véis aquí a los dos hermanos que pelean, aún antes que sean naçidos: Esaú y Jacob; admírase Rebeca⁹⁹, su madre, y váse a consultar con Dios sobre tan estraño negoçio y respóndele el Señor que dos cabeças de vandos o dos pueblos diverfos andan en batalla, y que el mayor a de servir al menor:

97. 3Reg 11,37.

98. Gal 5,17.

99. Gen 25,22-23.

q desobediencia | obediencia B.

r bien | también B.

s contrarios | contra Dios B y C.

t que | no B.

Esaú a Jacob. Aquí enfeña Dios quién a de ser rey de los dos hermanos que dentro de nosotros pelean; no Esaú, el mayor, que nace primero, no ha de mandar el [f. 12r] cuerpo que por algunos días es organizado, antes que el ánima sea criada y infundida; vase formando el cuerpo y creciendo cada día, hasta ser perfectamente dispuesto y organizado; y entonces en un instante Dios cría el ánima y la infunde, y esto es aquel alentar Dios en el rostro de Adán y quedar hombre perfecto con ánima raçional; por manera que Jacob, nueéstro espíritu, hermano menor, a de mandar; y el cuerpo, hermano mayor, a de servir. Reynar el hombre sobre todas las cofas que desea su ánima, es tener debaxo del pie todos los apetitos de la carne y cumplir lo que Dios mandó a Caín, quando le dixo: “*Debaxo de tu dominio terná tu deseo y tú le enfeñorearás*” (Gen.)¹⁰⁰. Mucho puede la sensualidad, gran fuerça trae consigo la carne; mas la razón todo lo vence con el favor de Dios; el espíritu, como es libre, no puede ser compelido; guerreado y combatido sí; inpertunado^u y molestado puede lo ser; mas derribado, no rindiéndose él, jamás lo será.

De notar *ef* que dixo el profeta Abías a Jeroboán, que “*avía de reynar sobre todo lo que deseava su ánima*”¹⁰¹, y no dixo que sobre parte de ello, porque vencer un viçio y ser sujeto a otro, no es ser rey, sino siervo, claro está que el que es capitán de un exército haviéndole preso los suyos, no será ya capitán sino ca<u>tivo^v de los de su capitanía. El rey, contra quien se levantó su reyno, no se dirá reynar en tanto que le fon rebeldes sus vafallos; bien anfi diremos que el hombre ca<u>tivo de sus pasiones, aherrojado de sus propios deseos, [f. 12v] dado que tenga dignidad y señorío sobre otros, no es señor de sí mismo y quán grandes tiranos sean los malos deseos y quán crueles para el espíritu enséñalo san Pablo (Ro. 1) quando dize que “*a los sovervios entregó Dios a sus deseos*”¹⁰²; es dezir, diólos en las manos a los turcos. ¡Oh, qué severidad y tiranya tan grande ejecuta un mal deseo en nuestra alma, qué çentella de infierno, tan abravadora es, qué guerra tan sin çesar haze, no ay ca<u>tivo aprisionado en tierra de moros que tan mal lo pase como una mala confçiençia! Ésta es la mujer litigiofa que dize Salomón, con la qual ninguno puede hazer vida.

100. Ibid., 4,4-12.

101. 1Reg 11,37.

102. Rom 1,24.

^u inpertunado | importunado B y C.

^v cativo | autivo B y C.

El que tuviere enseñoreados sus sentidos y pasiones, y sugetare a la razón todos sus penfamientos, palabras y obras, éste será rey de Isrrael, terná el primero señorío que es saverse * gobernar a sí mismo; y será ábil para regir su cafa y para mandar el reyno.

CAPÍTULO SESTO *

DE LAS ARMAS CON QUE EL HOMBRE A DE VENÇER A SÍ MISMO

(*Esa. 19*) *Rex fortis dominabitur eorum. “El rey animofo y fuerte será señor de ellos”* ¹⁰³. El profeta Esaías declarando el señorío que avía de tener un rey fuerte sobre Egipto y el gran castigo, que Dios a los egipcianos avía de dar por sus grandes pecados, dixo estas palabras por mandato de Dios: “*Subirá el Señor en una nube ligera y entrará en Egipto, y todos los ydolos caerán en su presençia y dará guerra una çiudad a otra y peleará un hermano con otro, y al fin el rey fuerte los fujetará a todos*” ¹⁰⁴. San Jerónimo dize que a la letra se cumplió esto quando nuestro Salvador huyó de Herodes y la madre sagrada suya y el sancto y Joseph se fueron a Egipto, [f. 13r] entonces cayeron los ydolos todos de aquel reyno, porque el rey celestial estaba presente; llámafe rey fuerte a quien nadie bafta a resistir por ser infinito su poder; esta fortaleza comunicó él a sus miembros, a los quales dixo que no uviesen miedo que él avía vençido al mundo (S. Aug.) no para fí peléó y vençió, sino para nofotros, según declara sancto z Augustín ¹⁰⁵ y anfí diremos que es mayor la fortaleza que Christo nos comunica, que no la de Adán en el estado de la ynoçençia; porque entonces enseñoreávase de todo Adán, de las riquezas de las honrras y de todo lo demás; aora por la virtud de nuestro Salvador, no fólo de las riquezas es señor un varón christiano, más aún de la pobreza; no folamente sujeta las honrras, más aún las deshonrras; no fólo la

103. *Is* 19,4.

104. *Ibid.*, 19,1-2.

105. S. JERÓNIMO, *Comentariorum in Isaiam prophetam S. Hieronimi*, liber V. cao. 19. *Opera* 4 (Veronae 1735) 201-2 (PL 24,181).

w saverse | saber B.

x Sesto | VI B, 6 C.

y sancto Joseph | santo José B y C.

z sancto | san B y C.

vida, más aún la muerte tiene debaxo de los pies, menospreciándola y esto es más que la fortaleza de Adán; nadie tema que la vitoria de nosotros mismos defa^a y del mundo, ya el Señor nos la ganó.

Las armas con que emos de pelear, dize el apóstol "*que no son visibles, no de hierro ni de azero, sino armas espirituales, poderofas y dadas de mano de Dios, bastantes para destruir todas las municiones y consejos de nuestros adversarios*" (2^b Corin 10)¹⁰⁶. Tales armas a de usar el príncipe christiano y cada uno de los fieles, las quales son tan fuertes y provadas a prueba de arcabuz que jamás faltaron al que dellas bien ufase; el efcudo es la sancta fe; el qual nos manda el Apóstol que jamás dexemos de la mano; siempre cumple traer enbraçado^c tan fuerte y resplandeciente arma; confesando los artículos de la divinidad y humanidad de nuestro Redentor, Rey de los reyes; la cota de la justicia nos a de fortalecer de piés a cabeza, cumpliendo todos los [f. 13v] mandamientos de Dios, que anfi como argollas o sortijas de malla, se travan unos de otros, y se fortaleçen unos con otros. "*Vosotros sois mis amigos, dixo el Señor del mundo, si hizieredes todo lo que os mando*"¹⁰⁷. No parte, no algún mandamiento o algunos, sino todos se an de cumplir para que Christo Jesús sea nuestro amigo. No sin causa dixo Sanctiago^d que "*el que peca en una cofa, es culpado en todas*"¹⁰⁸. Dificultofa sentençia a la verdad es ésta; pues hallaremos quien sea ladrón y no homiçida; quien sea sobervio y no avariento, ¿cómo, pues, peca en todos quien quebranta un mandamiento?

Quiere dezir Sanctiago que la ley divinal es tan delicada y tan subtil, que a la manera de una cota que rompida por sola una malla parece la rotura y por allí el enemigo puede herir y matar al que la tiene vestida; anfi el christiano que en fóllo un mandamiento ofende a Dios, se pone a gran peligro y se abilita para pecar en todos de su parte; pues le falta ya la graçia que le hazía fuerte contra el demonio; cada día lo vemos que una rodeçita^e de un relox quebrada, todas las otras se paran y queda destruido todo aquel artiçiçio, y también vemos que el que pierde el último efcalón y más alto de la escalera, va dando de manos hasta caer en la tierra; en manera que el que [f.

106. S. AGUSTÍN, *Enarratio in Sal.* 102,7 (PL 37,1321). Aparece también esta idea en otros escritos del Obispo de Hipona.

107. 2Cor10,4.

108. Jn 15,1.

a defa | de esa B y C.

b 2 | 1 B.

c enbraçado | embrizada B.

d Sanctiago | Santiago B y C.

e rodeçita | ruedecira B y C.

14r] quisiere vencerse a sí mismo y pelear con sus enemigos espirituales, vale la vida que tome el escudo de la fe católica, acompañada de charidad y que se vista la cota de la justicia poniendo por obra la ley de Dios, el almete de la salud a de cubrir nuestra cabeza, que es lo alto de la razón, según el Apóstol avisa, y finalmente devemos tomar armas ofensivas, “*una espada de dos filos que es la palabra divinal*”¹⁰⁹, desta femos de ufar a manera de aquel animofo Ayoht^g, que también peleava con la mano siniestra, como con la mano derecha; esto es dezir, que no sólo la doctrina divinal nos a de hazer fuertes, poniéndola en nuestro corazón, en tiempo de la prosperidad; porque no nos ensoberbecamos con los beneficios de Dios; más aún, el tiempo de la adversidad, pobreza y enfermedad, tener delante de los ojos del alma las promesas de Dios y la invocación de su sancto nombre, y dando bozes como gente animofo, dezir con el profeta David (Ps.): “*en vos, Señor, esperé, no seré jamás confundido, ni me rendiré a mis enemigos*”¹¹⁰.

Avisanos una cofa san Pablo en esta batalla espiritual y vanos mucho en la considerar; porque muchos por ygnorancia son engañados y vencidos: “*nadie, dize san Pablo, piense de vestirse de las armas de Dios y de las de Sathanás*”¹¹¹; necesario es que dexee las unas para tomar las otras, por tanto, desde luego. El rey católico y cada un christiano [f. 14v], que desea gozar de tan gloriosa victoria, sugetando a sí mismo y a sus pasiones al yugo suabe del Señor; cumple que “*arroje las armas de las tienieblas y se vista de las armas de la luz*” (Ro. 13)¹¹². La manera del hablar el Apóstol, nos da arte cómo emos de vencer y ganar la vitoria; dize que “*arrojemos las armas de las tinieblas*”; cada pecado es una noche, una ygnorancia y oscuridad en el alma. Aristóteles dixo “que todo hombre malo es ygnorante y bovo”. ¡O gran tontedad, ofender al criador del universo! ¡O gran grosería ser ingrato al Hijo de Dios, que tanto por matar el pecado y destruyrle padejó! Vaya fuera el arma oscura de la yra, para que paciencia, arma de luz, sea asentada en nuestra alma, desterremos lexos tierra toda soberbia para que la humildad nos haga fuertes y espantosos a nuestros enemigos. Finalmente todo vicio y la ocasión del arrojemos de nosotros para que el arnés de las virtudes theologa-

109. *Sanct* 2,10.

110. *Heb* 4,12.

111. *Ps* 30,2 y 70,1.

112. *Rom* 13,12; *2Cor* 10,4.

f desta | de esta B y C.

g Ayoht | Ayoch B y C.

les y morales nos hagan fuertes y armen de pies a cabeça. Con armas de luz venció Gedeón ¹¹³ y sus trezientos ^h hombres llevando unos cántaros en las manos, llenos de lumbré y con tal ardid, dado de mano de Dios, ganaron la vitoria ¹¹⁴. Y de la misma manera, el capitán de un reyno todo, que es el Señor y rey de él, juntamente con sus vafallos, serán vencedores de sí mismos y de sus conquistadores ufando deftas ⁱ armas de luz, que san Pablo nos avisa que tomemos.

El rey fuerte será señor de sus enemigos, si el principal venciére primero que es rendir a sí mismo a sus apetitos y inclinaciones que le combidan por el ^l [mal o el pecado]?...

III

APÉNDICE. POSIBLE CONCLUSIÓN

Se pone aquí la conclusión, porque es algo que falta al texto del *Príncipe christiano*, y puede deducirse no sólo de lo dicho en la introducción sino también de la lectura del texto de este opúsculo, claramente incompleto. El mismo autor no se decidió a publicarlo, como lo hizo con otros tratados de la misma índole, porque no estaba terminado.

Es probable que se haya pensado en el malogrado príncipe de Castilla D. Carlos, al que dedicó la primera epístola de su *Epistolario christiano para todos los estados*, con seis avisos, al final, tantos como son los capítulos del *Príncipe christiano*, aunque no haya luego una total correspondencia. Alonso de Orozco, al tratar de los mismos temas, no solía repetirse, sino que con gran cultura y habilidad les daba nuevo enfoque y tratamiento.

Al escribir este opúsculo, Alonso de Orozco, según lo dice él expresamente, estaba pensando no sólo en los príncipes, reyes y señores, que tienen vasallos y señorío, sino también en cada cristiano, “el qual a de gobernar christiana y sabiamente su monarchía o reyno que es a fí mismo” ¹¹⁵.

Su lectura es útil a todos los cristianos, como lo ha sido *El Príncipe* de Maquiavélo para los políticos. Su enfoque, con estilo jurídico-canónico, es instructivo y moralizador. Se marginan cuestiones técnicas sobre la ley, la

113. *Rom* 13,12.

114. *Juec* 7,6-22.

115. Ms. A, f. 1v.

h trezientos | trescientos B y C.

i deftas | de estas B y C.

j el | él B y C.

justicia, la política, la potestad eclesiástica y real, que desarrolla en *Regalis infitutio*. Esta obra viene a ser un complemento del *Príncipe christiano* y viceversa, como se ha observado anteriormente.

Los tres avisos del Rey David dan origen a los tres tratados de ambas obras con distinta formulación y desarrollo, comenzando igualmente el cap. 1º con el mismo texto bíblico e insistiendo en el origen divino de la potestad regia, que se complementa en el capítulo 2º de *Regalis Infitutio*.

Las enseñanzas, que se deducen del texto de David, se formulan en tres principios: 1º Las cosas que han de considerar los reyes cristianos sobre su potestad y origen de la misma para cumplir la dignidad de su oficio; 2º La sabiduría que han de tener el príncipe y el rey en el gobierno de la república comenzando por su casa; y 3º El arte que para servir a Dios da el rey David o la política. Estas tres ideas son vertebradoras del *Príncipe christiano*¹¹⁶. Esto se analiza mejor y con más documentación en *Regalis Infitutio*, donde se desarrolla mejor y con más documentación la parte política, ética y económica, alterando un poco el sistema y el orden.

Los seis capítulos del *Príncipe christiano* se corresponden en parte con los seis avisos de la “Epístola primera” de su *Epistolario christiano para todos los estados*¹¹⁷, que vienen a ser una especie de conclusión:

1º Que los príncipes y reyes cristianos deben recordar “la unción del Rey Sancto”¹¹⁸, David en Ebrón, es decir, el origen divino de la potestad regia, lo que se recoge en el cap. 1º del *Príncipe christiano*.

2º Que “los principales del Reyno fe llamaron hermanos del Rey David”. Esto quiere decir, “que los Príncipes llamen a fus Vaffallos hermanos y les traten como a tales”¹¹⁹. Esto se expone también en el cap. 2º del *Príncipe christiano*, poniendo como modelos a David y a Jesucristo. Se parte de que todo poder viene de Dios, algo que ratifica y repite varias veces.

3º “Que los Reyes tienen el poder de mano de Dios y fon retrato y representación de Dios”. Los reyes son viso-reyes de Dios y de Jesucristo “único Rey y nuestro Salvador”¹²⁰, algo que se expone en el cap. 3. del *Príncipe christiano*, titulado: “Del gran reyno de Nuestro Redentor Jesuchristo”.

4º “Que el Príncipe entienda, que es Paftor en todo fu Señorío y tal título se lo dio en aquella elección al Rey David”¹²¹. El mejor modelo de pastor y rey lo tenemos también en Jesucristo. Hay otros modelos como Saúl,

116. Ibid., f. 1v. Cf. *Supra* nota 20:

117. A. DE OROZCO, *Obras*, I, 13-16.

118. Ibid., I, 13. col. 1.

119. Ibid., 13, col. 2.

120. Ibid., 14, col. 1.

121. Ibid., 14, col. 2.

David y Salomón, cuya prudencia y sabiduría admiró la reina de Sabá. Esto se expone en el cap. 4º del *Príncipe christiano*, cuyo oficio lo ejerció Salomón con su sabiduría y prudencia, especialmente en el proceso seguido entre las dos mujeres, que se consideraban madres del niño vivo. Dentro del oficio del rey y del príncipe está el saber actuar como juez, pastor y médico.

5º “Que el Príncipe Christiano, para fer buena guarda de fu Reyno ha de velar fobre fus ovejas, y no dormir”¹²². Para hacer esto, ha de comenzar por saberse “enseñorear” como se dice en el cap. 5º del *Príncipe christiano*.

6º “Que el Príncipe Cathólico trayga por guarda la misericordia y la verdad, como dice el Rey Salomón, y fe precie de clemente, porque la clemencia fortalece el trono real”¹²³. Las virtudes forman parte “de las armas con que el hombre a de vencer a fí mismo” según se titula el cap. 6º del *Príncipe christiano*, que insiste en las mismas ideas, aunque en parte resultan incompletas. Se puede complementar con lo que se dice en el sexto aviso.

Después de poner como modelo al emperador Carlos V, con su ejemplar muerte en Yuste, donde “acabó fu christianísima vida”, hace Alonso de Orozco una recapitulación de la carta al príncipe de Castilla, Carlos, y concluye con estas palabras, que complementan al *Príncipe christiano*: “Todo efto podrá Vuestra Alteza en la virtud de nuestro Salvador Jesu Chrifto, fi no ceffare de orar; y fe exercitare en el ufo de los Sacramentos, Confeffión y Comunión, medicinas de nuestras ánimas y remedio de nueftras flaquezas y desamayos. Y podrá decir con San Pablo: *Todo lo puedo en aquel que me dá v̄rtud y me esfuerza*¹²⁴. Plegue a la divina Magestad, que de tal manera fe faque fruto de eſta Epítola y Documentos, que fiendo Paftor de la mano de Dios efcogido, encamine Vuestra Alteza fus ovejas a los paftos del

122. Ibid., 15, col. 1.

123. Ibid., 15 col. 2.

124. *Fil* 4, 13.

125. A. de Orozco, *Obras*, I, 16, col. 2. Esta conclusión es muy parecida a otra carta "A su Alteza el Príncipe" (Carlos), que es posterior a la del "Epistolario", ya que lo menciona, por lo que debería ir a su lado o después y no antes del "Diálogo entre Agustino y un Cortesano", como va en la edición de 1736, I, sin foliar, f. 3rv: "El Señor felló la lumbre de fu rostro en nuestra alma criándola a fu imagen y femejanza, según nos avisa el Profeta David, y no tendrá ella contento y hartura, hasta que le felle con el fello de la lumbre de la gloria, allí Vuestra Alteza tendrá contentamiento y hartura; allí hallará guardado el premio de sus trabajos, quando el Rey de Gloria, Jesú Christo, le diere trono en el Cielo para perpetuamente reynar, gozando de la vista de Dios. El qual fu muy alta y poderosa persona guarde, y en fu fanto amor conſerve por largos tiempos. Amén. Capellán de Vuestra Alteza". Se trataba de dar ánimo al príncipe, como se observó *supra*, nota 8. Con los estudios que se están realizando en el *IV Centenario de la Muerte del beato Alonso de Orozco*, es probable que se pueda llegar a conclusiones más definitivas sobre esta materia.

Cielo, para que con ellas goze de aquel Reyno perdurable de la gloria. Amén”¹²⁵.

Las ideas de este último texto serían las últimas que Alonso de Orozco habría añadido al *Príncipe christiano*, dentro de los conceptos agustinianos de bien común, orden y armonía¹²⁶. Alonso de Orozco suele concluir haciendo una recomendación a la oración, la vida de gracia y la práctica de los sacramentos bajo la influencia del Espíritu Santo con su visión providencialista y escatológica, ya que se debe actuar pensando en la vida eterna. El fin pastoralista del Derecho Canónico es la salvación de las almas.

Fernando CAMPO

126. A. DE OROZCO, *Príncipe christiano*, cap. 4, Ms. A, f. 8v. Cf. *Supra*, nota 75. Tanto el beato Alonso de Orozco, como fray Luis de León, acuden a los textos básicos de las Sagradas Escrituras para probar sus asertos. Esto es común a los autores clásicos del siglo XVI, incluso también antes y después entre los escritores eclesiásticos. Por eso dice uno de los mejores teólogos de la Universidad de Salamanca, frau Basilio Ponce de León, en sus notas a las *Confesiones* del beato Alonso de Orozco, edic. por L. RUBIO, 175: "En la Escritura y santos tan cursado, que cuando leo así estos libros suyos, como otros, se me refresca la memoria de lo que he leído en santos". Es que, además de jurista y sabio, fue un santo. T. APARICIO, *Fray Alonso de Orozco, hombre, sabio y santo*, 169. En esta biografía no se menciona el *Libro llamado Príncipe christiano*, debido a que se trata de un opúsculo bastante desconocido y al carácter divulgativo de esta publicación, donde se llega a considerar a *Regalis Infitutio (Institución Real)* superior a la *Historia de la Reina (de) Sabá*, al afirmar que "la reina doña Isabel de Valois debió quedarse con ganas de algo parecido con dedicatoria expresa para ella" (ibid., 156). Tiene la ventaja de dar al final, como apéndice, los "principales biógrafos del beato Alonso de Orozco", (ibid., 171-72). F. CAMPO DEL POZO, "Importancia del tratado sobre *El Príncipe cristiano* de Alonso de Orozco", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991) 75-88. Este número está dedicado al beato Alonso de Orozco con la bibliografía fundamental, ibid., 205- 54.

El espíritu de la Regla de S. Agustín en el Beato Alonso de Orozco

Introducción

Vaya por delante que no es la intención de estas páginas ofrecer un estudio de crítica o de interpretación de aspectos históricos, literarios o comparativos de estos comentarios. Lo único que se pretende es hacer resaltar el espíritu agustiniano del que se hace eco el Bto. Alonso de Orozco.

Como es bien sabido, estos comentarios salieron de la pluma del Beato el 1551 con el título de *Declaración de la Regla del Bienaventurado Sant Agustín Obispo de Ypona*¹, y sustituyeron, en los ambientes agustinianos a la *Expositio in Regulam Sti. Augustini* de Hugo de San Víctor de los Canónigos Regulares. Es el tercer comentario, en importancia, a la Regla; el segundo fue el de Umberto de Romanis, quinto maestro general de la Orden Dominicana. Después del Bto. Orozco tenemos, hasta nuestros días, otros varios que indican la estima que la Regla de san Agustín se ha merecido en el decurso del tiempo².

El P. Agostino Vita, O.S.A., hace la observación de que todos estos comentarios presentan sus peculiaridades aun reflejando todos ellos el espíritu agustiniano. Es natural que la perspectiva del comentarista sea distinta, situados, como están, uno en el siglo XII como Hugo de S. Víctor, otro en el siglo XVI como el Bto. Orozco, y otros en tiempos más modernos. Concretándonos ahora a los dos primeros, se advierte en seguida que Hugo de S. Víctor escribe con una cierta altura de exposición a base de abundantes citas escriturísticas y de una cierta terminología, por decirlo así, un poco más teo-

1. El texto que hemos usado fue editado en Madrid en 1781 con el título *Regla de San Agustín y su exposición en castellano por el V.P. Siervo de Dios Fray Alfonso de Orozco*. Ya en 1686 se había publicado una traducción en latín al principio de unas Constituciones. Los escasos ejemplares que quedaban cuando se hizo la edición que tenemos delante, obligó a una publicación en castellano usando el texto escrito por el Bto. Alonso de Orozco en 1551. En éste, la Regla que se anteponía a la *Exposición* se dividía en siete capítulos. En la que se publica en 1781 se divide en 12, y se sigue, en lo que a la Regla se refiere, una traducción según el texto que S. Francisco de Sales preparó para las monjas de la Visitación.

2. VITA, A., *Regola di S. Agostino*, Bologna 1988. Intr. p. 10.

lógica, mientras que el Bto. Orozco hace su comentario de una manera muy sencilla y como quien se limita a hacer aclaraciones de un texto que, por lo demás, no resultaba tan oscuro a sus lectores. Era natural este modo de proceder. Hugo de S. Víctor escribe para los Canónigos Regulares; el Bto. Orozco se dirige a unos novicios que comienzan su formación en la vida religiosa y, además, en un tiempo de reforma de las Órdenes religiosas. Se nota inmediatamente en Orozco la intención de hacer resaltar y hacerse eco del espíritu agustiniano que él no quiere traicionar con lo que pudieran ser sus propias interpretaciones³.

De hecho, la primera impresión que se recibe al leer las páginas del Comentario es el de una suma sencillez de exposición, una profunda espiritualidad, una gran compenetración con la mente de san Agustín y con su vivencia del Evangelio; todo esto visto al través de la Regla. Estas características resaltan de una manera especial, y pueden valorarse en su auténtica objetividad, si tenemos en cuenta que el Comentario respondía, como queda dicho, a la preocupación "pastoral" que el beato Orozco tenía en relación con la "formación" espiritual... de la vocación religiosa y agustiniana de los novicios de entonces para ayudarlos en un camino incipiente hacia la santidad. No era, pues, una cuestión de erudición. Se trataba únicamente de poner en manos de los novicios un instrumento adecuado para ir progresando en la construcción del templo de Dios que habían de llevar a cabo en sus vidas. Ya en el Prólogo, la sencilla comparación que hace de la Regla con la plomada o regla, que usarían sin duda ya entonces los albañiles constantemente en la construcción de las paredes para que resultasen sin inclinación alguna, nos indica la única finalidad que se propuso al escribir el Comentario:

"Así como hay muchos edificios y obras que parecen estar a plomo y nivel, y echando la regla se ve la falta y se conocen las paredes que van acostadas a una parte, por donde pelagra el edificio, de la misma manera, aunque os parezca ir vuestras obras bien acertadas, si las niveláis y medís con esta Regla de nuestro Padre, hallaréis en ella qué mejorar y perfeccionar" (Prólogo al lector).

Esta preocupación va unida a la de que el novicio que llama a las puertas del convento agustiniano, "a donde Dios los trajo para servirle y amarle", sea ayudado a adherirse a la familia agustiniana y a amarla, ya que en ella "han sido muy perfectos los religiosos que la han seguido", y han vivido según la Regla de tan gran Padre (Ib.).

3. Ni siquiera aducirá textos de las obras de S. Agustín, apenas lo cita un par de veces, limitándose a una simple explicación de la Regla.

El ejercicio del amor a Dios y al prójimo como contenido esencial de la Regla

Ya desde el principio el Bto. Alonso de Orozco dejará bien claro a los novicios que la Regla que intenta exponerles es en realidad una "regla divina", ya que la estructuración de dicha regla, que es obra de Agustín, se fundamenta y desarrolla según dos conceptos o preceptos "dados por la mano omnipotente de Dios y declarados y obrados por nuestro Salvador Jesucristo para nuestro ejemplo" (c. I,2). Con todo el derecho nos impone el Señor estos preceptos, ya que tiene un derecho de conquista sobre los hombres:

"De manera que así como el que gana alguna ciudad impone el pecho y servicio que de ella quiere, por lo mucho que gastó y trabajó para ganarla, así nuestro Redentor Jesucristo, habiendo dado su sangre, su honra y su vida muriendo en la Cruz por nosotros, un mandamiento nuevo nos dijo que nos mandaba, y esto es: que nos amemos unos a otros como él nos amó en Dios y por Dios" (c. I,3).

A nuestro comentarista le parece muy natural que a san Agustín no se le ocurriese otra síntesis de conducta para sus seguidores que la que expresan las primeras palabras con las que comienza la Regla "cuando dice que ante todas las cosas amemos a Dios y al prójimo" (Ib.). Estos dos preceptos sobre el amor a Dios y al prójimo, que se traducen en unanimidad de alma y de corazones hacia Dios, son toda la razón de ser y de vivir de la comunidad:

"Somos llamados a la religión, no para que nos vistamos solamente de un paño, comamos a una mesa, oremos juntos en coro y en todo lo de fuera seamos unos" (c. I,4).

No quiere decirnos el Beato que esto no tenga su importancia, pero "no ha de parar ahí nuestra religión sino en la unidad del corazón y en ser unos en el espíritu, amándonos en Dios" (Ib. 6). Si Sodoma y Gomorra, nos recordará, no alcanzaron misericordia, fue porque en medio de ellas no hubo siquiera diez justos, una pequeña comunidad de amor capaz de mantener en medio de ellas el Señor. Agustín intentará, nos dice, "despertar aquella imagen viva de la primitiva iglesia" donde "eran todos de un alma y de un corazón en Dios" (Ib.). Siempre la mente agustiniana de que, siendo de Dios, hemos de vivir con Dios y para Dios, para un día ser Dios.

Aunque nos acaba de decir que lo que externamente nos une no es la razón de vivir en comunidad, sin embargo, la propiedad de los bienes ha sido siempre reconocida, ya desde Platón –nos recuerda el Beato– como un posible impedimento de lo que es la auténtica razón de la vida comunitaria, donde el "lenguaje de propiedad", de "mío" y "tuyo" es un reconocido impedimento de la paz. *A fortiori* valdrá esto en "la casa de Jesucristo para

tener pacífica el alma y para imitar la pobreza del Padre de los pobres nuestro Redentor" (Ib. 8). Es, precisamente, en función de una completa dedicación a sí mismo, como María al servicio de Dios, el que se nos recomienda reducir las cosas de que hemos menester, es decir, nuestra preocupación por ellas, para, así, estar menos atados y más libres para la contemplación. Es aquí donde entra la suplencia del Superior a quien se le encomienda mirar por las necesidades de los hermanos:

"Harta merced nos hace el Señor, que nuestros prelados ejerciten la vida de Marta; nosotros elijamos luego la parte que nos cabe, descuidándonos de todo e imitando la inquietud y contemplación de María a los pies del dulcísimo Jesús" (c. I,13).

Así, desde la humildad de nuestra pobreza de bienes materiales, pobreza que ha de llevar consigo la despreocupación o desprendimiento interior, podremos "comenzar a contemplar su sagrada humanidad para que, de allí, sea nuestra alma elevada a lo alto de su admirable divinidad con maravilloso contentamiento y gusto" (Ib.). En estas sencillas y breves palabras está reflejando nuestro comentarista el pensamiento de san Agustín cuando nos indicaba que era absolutamente necesaria la continua búsqueda de Dios mediante una vida contemplativa requerida para una conversión total a Cristo, y para que el religioso esté capacitado para ser un hombre de oración (*In ps.* 104,3). Entonces, esa humildad de la pobreza, que no despreciará a ningún hermano por razón de la falta de bienes, y ese encuentro con Dios que nos hará vivir de lo que es auténtico, constituirá a la comunidad en templo de Dios y, por lo mismo, en una auténtica comunidad agustiniana. Este aprecio de los demás hermanos como algo de Dios será la gran alegría del que así honra a los hermanos honrándose a sí mismo.

La oración como realización en la vida religiosa agustiniana del precepto del amor a Dios

Alonso de Orozco, al comentar el cap. II de la Regla, trae a cuento las palabras de Isafas: "Yo los traeré a mi monte santo y los alegraré en mi casa de oración" (Is 36,7), aplicándolas al monasterio "casa de oración así intitulado" (c. II,1). Pero enseguida nos advierte que esto será verdad siempre y cuando "el religioso entienda en su oficio principal, que es orar" (Ib.), para constituir a la comunidad en el verdadero templo del Señor. Así se hace eco del templo agustiniano comunitario por el amor: "Todos conjuntamente somos templo de Dios y cada uno en particular somos templo suyo. Él se digna habitar en la concordia de cada uno" (*La Ciudad de Dios*, X,3,21). Esta concordia, según Agustín, constituye "la buena orquesta donde hay

muchos instrumentos cuidadosamente ajustados y entonados que la audiencia oye en una sola melodía, una orquesta para el Señor" (*In ps.*, 105,6), que es la auténtica oración de alabanza a Dios: "alabad al Señor como un coro; fusionad vuestras voces por medio del amor fraterno" (*In ps.*, 149,7). Así, si antes se trataba de la unión en comunidad desde la propiedad de bienes, es ahora la unión de corazones hacia Dios (oración como búsqueda de Dios) lo que completará la construcción del templo de Dios. Ahora entendemos que el Bto. Orozco nos diga en su comentario que esa oración del religioso ha de ser "muy continuamente":

"Quien cesa de orar, da favor a sus enemigos, y es como el que se rinde, dejándose atar las manos. Luego cumple siempre orar, como dice el Señor, y no cansarse en la oración" (c. II,3).

De nuevo enlaza aquí con Agustín en lo que la oración tiene de reencontro con Dios. Y a este respecto no olvidamos lo que Juan Pablo II no hace mucho decía sobre san Agustín calificándolo, no como hombre de oración, sino como "hecho de oración"⁴. En efecto, Agustín nos señala unos pasos en la oración que comienzan con la oración vocal que nos "invita" a desear, nos "ejercita" en el desear, nos "amonesta" a adquirir conciencia en el progreso del deseo, nos "enardece" en el deseo y nos "anima" a ejecutarlo (*Epist.* 130) para que Dios "habite" en nosotros para que "vivamos en la bondad", en la "verdad", en la "justicia", en la "purificación" del corazón y en la unión y "conversación" con Dios (*Serm.* 232, 277, 278). De este hombre "hecho de oración" heredó el Bto. Orozco lo que pedía a los novicios cuando les decía:

"Siempre ora el que siempre ama a Dios, y siempre contempla el que sube su corazón a las cosas eternas y celestiales; finalmente siempre está en oración... el que obra cosas provechosas y buenas" (c. II,4).

Y siempre en consonancia con esa oración que era como el alma de la vida de Agustín, el Bto. Orozco tiene un inciso que responde a esa realidad agustiniana cuando nos dice hablando del oratorio: "De aquí es que en el oratorio, *que es la celda...*". Evidentemente la celda era entonces el lugar habitual donde se desenvolvía la vida del religioso y también su trabajo, en la que "nadie ha de hacer otra cosa que lo que responde a su nombre... y no ha de haber ruido ni golpes que inquieten a los que hablan con Dios" (*Ib.* 6) indicándonos que la vida toda del religioso ha de ser oración. En cambio, en el oratorio que es la iglesia entiende el Beato que es el lugar para orar en el sentido *exclusivo*, ya que "en él... solamente se ha de entender en cosas espirituales". Este oratorio en sentido material "no limita la oración, sino que

4. Carta Apostólica "Augustinum hipponensem", de 28 de agosto de 1986.

mueve al que ora porque, como es lugar para orar dedicado, despierta y mueve a devoción" (Ib.).

La oración vocal y mental como camino hacia una vida de oración

Hay una oración vocal, oficial en la Iglesia, y que ésta "tiene ordenada a base de Salmos e Himnos". Es Dios el inspirador de los salmos, por lo que podemos considerar esta oración como la oración vocal por excelencia con la que "damos música a Dios con la oración que Él mismo nos ordena (c. II,9). Pero se trata aquí de una oración que hay que hacer "con arte" que consiste en "que lo que se dice con la boca eso mismo se trate con el corazón". Esto quien decir que la lengua del espíritu, la atención, ande junta con la lengua exterior del cuerpo" (Ib.). Para que esta oración vocal surta sus efectos como alimento del alma debe hacerse según una especie de "rumiación". Trae a cuento a este propósito el cap. II,3 del Levítico en el que se refieren las condiciones que tenía que tener el animal que se sacrificaba al Señor, entre las cuales estaba la de ser "rumiante":

"Los siervos de Dios, cuando oran atentamente, rumian, sacando con afecto y maravilloso gusto la oración de lo interior de su corazón hablando con la boca las alabanzas divinas" (Ib. 10).

Otra cosa es cuando se trata de la oración mental para la que no sirve este aviso porque entonces la mente es con la que el alma se dirige a Dios buscándole con el deseo desde la interioridad. En este caso hay que contar con un enemigo que es la "vagueación" de la mente, que "suele turbar a muchos en el tiempo de la oración cuando, queriendo y deseando estar más atentos, se hallan pensando en los negocios que son obligados a tratar, y aun a las veces, cosas superfluas" (Ib. 12). Sin embargo, esta falta de atención, "cuando voluntariamente no se distrae el que ora", no impide dos de los tres frutos de la oración. Precisamente, porque entonces tiene una ocasión de humillarse por su flaqueza y, por otra parte, de ejercitarse en la lucha "ojeando aquellas moscas importunas con el palo de la santa Cruz y memoria de la pasión de Jesucristo", a semejanza de "Abraham cuando ofrecía sacrificios a Dios y las aves se lo querían arrebatarse" (Ib. 13); esto sería ya un mérito y un primer fruto de esa oración. Tampoco se le impediría un segundo fruto que es "alcanzar lo que se pide, si es cosa que nos conviene recibirla". Lo único que no conseguiríamos sería el tercer fruto: que "el alma guste con gran suavidad de Dios, con el cual conversa y habla orando". Por eso no hay que descuidar, en cuanto se pueda, la atención "en el tiempo que hablamos con Dios, porque no sólo merezcamos orando, más aun gustemos cuán suave es el Señor" (Ib. 14).

La mortificación y pobreza como principios negativos que posibilitan el encuentro con Dios

Finalmente, algo que nuestro comentarista subentiende como pensamiento de san Agustín y relacionado con una vida de oración es la mortificación en sus aspectos de ayuno y abstinencia; sus palabras son éstas: "finalmente en este capítulo nuestro Padre dice que nos dispongamos para la oración siendo abstinentes y ayunando". Aquí la mortificación no habría que entenderla "como un fin" en sí, por eso nos concretará los modos de la misma. Y si, a veces, santos como san Nicolás de Tolentino parecen "seguir extremos" en cuestión de mortificación, "entendamos ser espíritu de Dios que los guió para nuestro ejemplo y para que en ellos loemos a Cristo que tanta virtud les dio" (c. III,16). Es precisamente en la mortificación como negación de sí mismo en lo que se revela la riqueza del religioso, que se vacía de lo que en el mundo se considera como riqueza y así se capacita para gustar la vida de Dios, llena ese vacío y es riqueza de Dios... "Cada día crece más en riquezas el alma del religioso pobre, imitador de la pobreza evangélica" (Ib. 19).

El capítulo referente a los vestidos es enfocado desde una pobreza que significaba algo que no iba con la grandeza de ese mundo del que el religioso se ha retirado. Es propio de los que "viven en las casas de los Reyes de la tierra" el andar muy ataviados y bien vestidos para no desentonar. Pero "los que se precian de vestiduras delicadas no son de mi casa". Al religioso, cuya vida ha de ser predicación y ejemplo de pobreza, no le conviene andar vestido de hábito precioso... para ser testigo de la pobreza que profesó" (c. III 1y 2). Esto parecería no tener relación con el asunto de una vida de oración; al contrario, según Alonso de Orozco, una vida de oración, de fraternidad, en contraste con un mundo en el que hay que vivir, pero al que no hay que asimilar, le lleva al religioso a prescindir de todo aquello que es algo que impide, ocupando el corazón, como las riquezas, o que es signo de una grandeza o vanidad que no va con la humildad religiosa. En otras palabras: el religioso es un constructor del templo de Dios y en ese templo ha de consagrar toda una vida al encuentro con Dios en la oración y en el trabajo como realización de un plan de Dios en un mundo al que ha renunciado y del que ha de defenderse. La misma idea de una vida consagrada a Dios preside lo que serían meras reglas de conducta externa, quizás hoy no compatibles, como la de salir de casa en compañía de un hermano, etc.; hay que interpretarlas siempre como algo que va con el hombre de oración que es el religioso,

entendiéndolas desde la unidad y fraternidad en la ayuda mutua y edificación de los cristianos... (c. III,3 y 4).

Otro caso parecido sería el de la relación con las mujeres. Bien se sabía san Agustín tras lo que se andaba al escribir el cap. VI de la Regla. Sin haber cursado ningún curso de psicología era un estupendo conocedor del espíritu humano. No se trata de mirar o no mirar a las mujeres, sino de que la alternativa total, que hace al religioso ser una realidad de fidelidad a Cristo, pueda ponerse en entredicho si se permite que el deseo, fácilmente consecuente con ciertas miradas, sea algo admitido por el religioso. A esta fina psicología agustiniana responde el comentario de Orozco: "el concierto que tenía él hecho (se refiere a Job) ha de hacer el avisado religioso si no quiere verse con la batalla y aun en peligro de ser vencido en ella. Tenga aviso de no mirar y quitará armas al enemigo..." (Ib. 6).

Y no es cuestión de achacar al Beato timideces, beatuquerías o tabúes de cualquier género; distinguía muy bien entre los religiosos corrientes y molientes, buenos sin duda, y aquellos "varones espirituales (en los que) ya está tan muerta toda mala inclinación que, sin daño alguno mirando, ven como aquellos "ciegos" evangélicos que veían hombres como árboles andando. Son los hombres de oración que han venido a gozar de tan celestial privilegio: en manera que ya cuasi sienten una centella de aquel señorío que el alma tendrá en la resurrección de su cuerpo, no siendo en él en cosa alguna rebelde el espíritu" (c. III,9).

Pero porque son los más "los que tienen necesidad de guardarse y recelarse aun de sí mismos, no estando seguros en tanto que vive Dalila (así llama el Beato al cuerpo de pecado de san Pablo), se pone en el consejo saludable (de) que cada uno guarde el homenaje de su corazón pues de él resulta la vida" (Ib.).

El ejercicio del amor al prójimo como salvaguarda del templo de Dios que son los individuos y la comunidad

Aparte del deber que todos tenemos de mirar por el bien de los demás, no como policías vigilantes sino como quien ama lo que es suyo, Alonso de Orozco hace resaltar en el pensamiento agustiniano que esta vivencia en el amor de Dios y al prójimo es la única razón para mirar los unos por los otros: "Aquí es menester gran espíritu y gran miramiento, y del descuido en esto habrá estrecha cuenta para con Dios". "Los dos religiosos que salen del monasterio... míranse como querubines (alude a los dos querubines del Arca) cuando cada uno guarda y mira las faltas del hermano y se las corrige..." (c. III,4 y 5). Aplicado a la corrección fraterna, sólo un completo amor

y respeto al que yerra, como el que pide el evangelio "dando regla de cómo se ha de guardar la honra y fama del prójimo, la cual, después de todo, es el mejor tesoro que el hombre posee" (Ib.), facilita tan difícil actuación. Este es el espíritu que preside también la recomendación que se hace al prelado como responsable de la buena dirección de los súbditos. Lo que quedará siempre en pie es lo que implican estas recomendaciones, es decir, que ninguna alternativa pueda ofrecerse a la vida religiosa que impida el que "del todo esté descuidado el siervo de Dios, en una sola cosa entendiendo, que es servir y amar a Jesucristo, en el cual debe poner todo su cuidado"; esto por parte del amor a Dios. Por razón del amor al prójimo, el mirar por el bien común como si fuera propio es la manera de poder "ser el religioso pobre imitador del pobre y rico Jesucristo (y no) un Judas propietario" (c. IV,1).

Las enfermedades de los hermanos, enfermedades de Cristo

Alonso de Orozco apela a la realidad del cuerpo místico de Cristo para enfocar el problema del cuidado de los enfermos por amor a Cristo:

"Jamás nuestro Redentor estuvo en cama con calenturas, ni otra enfermedad, porque, aunque quiso padecer hambre, y sed, y dolores y muerte, no tuvo por bien de sufrir otras enfermedades que a nosotros nos atormentan: luego enferma en sus miembros, y padece necesidad de consuelo en sus fieles; y esta es la queja muy justa que de nosotros da" (c. IV,8).

Pero también recuerda a los enfermos que la enfermedad demuestra el grado de perfección; es una piedra de toque que nos cerciora sobre nuestras reservas espirituales. Las privaciones que los hermanos tienen que sufrir a pesar de los cuidados de los hermanos y del superior, entran dentro de una Providencia de Dios y deben servirnos para tener presente y contemplar en toda circunstancia a Jesucristo el Padre de los pobres. Nunca se le escapa a nuestro comentarista enjuiciar toda vivencia religiosa desde la luz de Dios. Y ni podía serlo menos el problema del servicio comunitario, sea el que fuere este servicio. El convento es la casa de Dios y los quehaceres comunitarios son la realización del proyecto de Dios, en los que los religiosos son causas coordinadas para conseguir lo que Él se ha propuesto en sus planes de salvación:

"La casa religiosa es la casa de Dios; todos los oficios en ella son nobles pues la obediencia todo lo engrandece y levanta" (Ib. 11).

Todo se reduce a una cuestión de humildad y caridad. Si existen estas dos virtudes funcionará bien la comunidad:

"Mucho merece el que va al coro y el que predica la palabra divina; mas no menos merece el que tiene oficio de vida activa... Y aun quiero decir más,

que el que en oficio de vida activa sirve con humildad y con caridad ese tal tiene su mérito por ventura más seguro que no el que entiende en la vida contemplativa siendo negligente" (ib. 11).

La concordia y la paz fruto de la comunión fraterna

Paz a vosotros, repetía Jesús resucitado, una paz que era como el fruto de su pasión:

"Razón es que tengáis unidad, y paz, pues veis mis manos, y pies, y costado, lo que me cuesta ponerlos en paz con mi Padre celestial. Yo vencí la guerra...; con mi sangre maté los fuegos de las iras y litigios; gustad, pues de la paz que en tan baja guerra os tengo ganada" (c. IV,1).

Pero si Cristo nos ganó la paz con el Padre Celestial, tenemos que conquistarla continuamente porque "la gente carnal, los que andan según el hombre viejo que es este cuerpo sensual" (Ib. 3), son el pan de cada día para el hombre a causa del "cuerpo de pecado" de que nos habla san Pablo (Rm 8) y que origina las contiendas. Contra esto hay que reaccionar a base de humildad y de ejercicio del silencio:

"El alma que no ha llegado a gran humildad, no podrá ser ella del todo paciente, porque de conocer nosotros nuestra poquedad, nos viene el que seamos sufridos, y aun que nos gocemos con ser menospreciados, y maltratados... Nosotros bien hijos de Adán, habiendo de resistir nuestras pasiones, abrímosles la puerta, injuriando y maltratando a nuestros hermanos con poca ocasión y aun muchas veces sin porqué" (Ib. 5).

Y si no hemos sabido ser humildes y callados a tiempo, "que la lengua (que) hizo las llagas injuriando a su hermano, que ella sane la herida que dio, pidiendo perdón y humillándose delante del que fue ofendido" (Ib.6). De lo contrario no hay que hacerse ilusiones de una vida religiosa decente, ya que la situación de contienda "mucho turba el alma para la quietud de la contemplación e impide para el gusto de Dios en la oración" (Ib.). El evangelio habla claro al Bto. Orozco: "ni hijo de Dios ni heredero del cielo no queriendo ser hermano de tu prójimo, por quien el Hijo de Dios murió en la Cruz" (Ib. 7). En la mutua ofensa, mutuo perdón, y "será más perfecto el que se humilla adelantándose. El que no quiere pedir perdón es como una estatua con hábito de monje" (Ib. 8). En el caso del superior no debe olvidarse que ha de ser "aceite de misericordia y vino de justicia (Ib. 10) hasta quizás teniendo que contar con palabras ásperas. Dada la condición humana, aun los perfectos pueden excederse, aunque desde el buen celo. No deberá pedir perdón al súbdito, aunque "merecería mucho en ello" y vendría bien a todos.

Lo que hace falta y es absolutamente necesario es que el superior gobierne amando, es decir, con "suavidad y benignidad" (Ib. 11 y 12).

A propósito de la postura del superior como "guía y pastor que ha de dar cuenta de las almas de sus súbditos", el prelado no debe olvidar que es como atalaya puesta por Dios, según las palabras de Ezequiel (17,18). El Bto. Orozco piensa que las palabras de Ezequiel son palabras que deben hacer que todos huyan de la ambición de los puestos de mando:

"Esta amenaza hace temblar el corazón de los que rigen, y esta espada tan temerosa los admira y los atormenta, para que comiendo no coman, durmiendo no reposen y duerman ¡Oh! pluguiese a Dios que todos los que desean mandar, y los que Dios a su profeta dijo, y cada día dice a sus Prelados: el súbdito se condenará no le corrigiendo y guardando tú; y a tu cuenta y para tu condenación será tu perdición. Entendido tengo que la ambición de los hijos de Adam perecería, y que las Prelacias se llevarían como cruces pesadas, por fuerza y no por voluntad" (c. VII,5).

Es decir, no es cuestión de servirse de, sino de servir a: "el buen Prelado no ha de tener su contento en cosa tan baja, antes ha de huir como Cristo huyó cuando le quisieron hacer Rey" (Ib. 11). El Bto. Orozco piensa que el que acepta una prelación ha de atender a tres razones para no equivocarse: 1ª) el ser llamado por Dios para ese servicio: "entiendan que Dios los llama para aquel oficio; y sin ellos entender en ello, ni aun quererlo, son elegidos para tales oficios" 2ª) la caridad a causa de la necesidad, según aquello de Agustín: "la quietud santa de la oración y contemplación busca la caridad; y la ocupación justa recibe la necesidad, a la cual obliga la misma caridad" (*De civ. Dei*, 19,19); y esto es más perfecto que lo primero. 3ª) "el ser ordenado por la obediencia: y esto es más alto motivo que todos" (Ib. 13). Y, por si acaso, los superiores no deberían olvidar que los súbditos tienen los ojos que bien abiertos: "como no haya cosa en que más los súbditos pongan los ojos que en el tratamiento que el Prelado hace de sí mismo. En él quieren ver la pobreza que la Regla manda; en él buscan la humildad y obediencia, y, finalmente, en él, como en dechado, quieren hallar todas las virtudes y perfección de la religión" (Ib. 16). Pero, a la vez, no hay que olvidar la postura que los súbditos deben tener para con los superiores. A ellos se les dice y muy claro que "si en el siglo eras servido y acá lo quieres ser, ¿qué dejaste por Jesucristo tomando el hábito y prometiendo pobreza? (Ib. 18), a los súbditos se les recuerda el respeto a sus superiores en

"¡porfía admirable! Que nosotros los levantemos sobre nuestras cabezas, y que ellos se derriben a nuestros pies; nuestro cuidado sea tenerlos como a señores, y ellos entiendan de tenernos como a hermanos; finalmente, que

nosotros nos desvelemos en amarlos, y obedecerlos como a Padres, y ellos estudien en hacernos tratamiento de hijos. Tales Prelados y tales súbditos más diremos que viven vida del cielo que de la tierra" (Ib. 20).

Estando así las cosas, ya puede aventurarse el superior ya que acompañará la reprensión con el ejemplo: "mucho hace el hablar amonestando y avisando a los súbditos; mas muy mayor eficacia tiene el obrar" (Ib. 21). Es toda una tarea de un programa perfecto para gobernar amando lo que tenemos en los números 21-30 de este capítulo VII.

La Regla, desde la obediencia, como libro de vida y medio indispensable de perfección

Ya en su *Instrucción* a los religiosos había tratado el Bto. Orozco este punto. Aquí se limita a recordar desde la Escritura (1R y Lc 10,16), sobre todo desde el ejemplo de Jesús, que es a Dios a quien se obedece o desobedece en el prelado: "no te menospreciaron a ti sino a mí; tu injuria a mi cuenta se pone y a mi Majestad se hace" (c. VI,2). Por otra parte la obediencia es indispensable para cantar victoria. Hace aquí una alusión a una jerarquía de valores y a que de perfectos es salir al encuentro de la obediencia cuando ésta nos consta en la voluntad del superior sin esperar a que "saque la espada del alma, que es el mandamiento" (Ib. 4).

Pero inútil sería esta Regla y todas las habidas y por haber si se tuvieran muy bien en la memoria y no se llevasen a la práctica. Muchos, dicen al oír la Regla lo que dijeron los israelitas (Ex 19,7 y 8): "todo lo que nos manda Dios haremos", para hacer después lo que les viene en gana:

"Los descuidados, que no miran lo que prometieron en la Regla, ni se precian de enmendar sus faltas considerando que vinieron a vivir la vida apostólica y a ser varones perfectos y no a seguir y a imitar a los descuidados y negligentes" (c. VII,2).

La responsabilidad en el cumplimiento de la Regla está en relación con lo preceptuado en la misma. ¿A qué nos obliga? ¿Quizás a pecado grave? En esta caso habría que pensar que "sería más peligroso vivir en la Religión y tendría mayor peligro de perderse el religioso que el que queda en el mundo" (Ib. 6). Orozco, siguiendo a Sto. Tomás (I-II, q. 186, a. 9), distingue lo que es el fin y perfección a la que tiende el religioso de lo que son los medios para alcanzar esa perfección. Ahora bien, el religioso no está obligado a ser perfecto, "aunque siempre le cumple desear y trabajar de alcanzar la perfección; de aquí que solamente obligue la Regla a los tres votos de pobreza, castidad y obediencia; mas de todo lo que no contraríe a estos votos, no se da en la Regla sino consejo. En manera que será regla universal: que

nuestra Regla no nos obliga más de lo que los mandamientos de Dios obligan a cada cristiano, y a la observancia de los tres votos, en los cuales está la esencia de la Religión" (Ib. 7). Otra cosa sería el no guardar la Regla por menosprecio de la misma: "per contemptum". Es pecar por menosprecio "no querer hacer alguna cosa precisamente porque lo manda la Regla, la Constitución o el Prelado" (Ib. 10). Pero no lo es "el descuido, ni la flaqueza, ni la costumbre..., ni quebrantar muchas veces el silencio, ni ir muchas veces tarde a Coro" (Ib.). Téngase, sin embargo, muy en cuenta que este modo de comportarse "dispone para ese menosprecio, para venir a quebrantarlas por menosprecio" (Ib.) A esto contribuiría también una postura de "desabrimiento con su Prelado". Es claro, pues, que el Beato intentó deslindar muy bien lo que jurídicamente podía constituir un pecado grave contra la Regla, de lo que sería en la realidad una situación de vida religiosa imperfecta, al mismo tiempo que insiste en la conciencia que todo religioso debe tener de tender a la perfección.

Oración de Agustín encomendando al Señor el buen quehacer de sus seguidores

"Concedáos el Señor...". Agustín, siguiendo el ejemplo de Pablo (Rm 16,24), pide por los que han de ser sus hijos para que puedan secundar siempre un fiel cumplimiento de la Regla. Tanto los que no hacen esto (Ib. 31) como los que cumplen a medias (Ib. 33) son amonestados a librarse los primeros de "un gran verdugo que es nuestro propio querer", y a no ser, los segundos, "estatuas y no religiosos que no tienen más que el hábito..., hombre fingido y no verdadero... que no tiene más que las muestras de fuera" (Ib. 32). De esta manera puede darse un buen olor de Cristo, dando lugar a que "nuestros deseos santos sean el azahar que trascienda hasta el cielo, y aun penetre los cielos" (Ib. 35). Pero todo este cumplimiento de la Regla ha de hacerse en la libertad de los hijos de Dios y no con conciencia de esclavos; es condición indispensable para permanecer en la buena obra que se comenzó, teniendo siempre en cuenta que la Regla será siempre el espejo que acuse las desviaciones: "delante del espejo se atavía el rostro, y con la Regla delante de los ojos, y acordándonos de lo que se nos manda, ataviemos nuestra alma" (Ib. 39); lo que mucho vale ha de ser con gran cuidado guardado y solicitado" (Ib. 40).

Las últimas páginas de estos comentarios son una invitación a ser agradecidos con Dios que "quiere que el provecho sea para nosotros, y la gloria manda que sea para él" (Ib 41), haciéndose así más capaces de mayores tesoros (Ib. 43). Por lo demás, supuesta la penitencia y enmienda de los pecados pasados y el propósito para el futuro, la "oración humilde alcanzará el per-

dón y la perseverancia y la fuerza para soportar la tentación, de la que no hay que pedir la desaparición, lo que sería equivalente a "pedir los dos asientos que Juan y Santiago pidieron" (Ib. 51).

Concluyendo: un aviso recordando que la soberbia y demás pecados capitales serán el "combate cotidiano" en el que "hemos, con hervor y humildad, de suplicar que no seamos vencidos" (Ib.).

Fidel CASADO

LIBROS

Sagrada Escritura

ALONSO SCHOEKEL, L.-ARTOLA, A. M. (ed.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*: comentario temático a la Constitución "Dei Verbum" del Vaticano II sobre la Divina Revelación. (Teología- Deusto 23) (=Universidad de Deusto, Mensajero, Bilbao 1991, 15 x 22, 702 p.

En 1969 la BAC publicó un amplio comentario a la Constitución Dei Verbum bajo la dirección de L. Alonso Schökel. Agotada la edición, la Universidad de Deusto y Ediciones Mensajero, al cumplirse los 25 años del Conc. Vaticano, han creído conveniente reeditar el libro de nuevo. Se han hecho algunas modificaciones. Estos capítulos se han suprimido: carácter personal de la fe, la tradición según la Escritura, la justificación teológica de la evolución del dogma, las traducciones modernas de la Biblia. Otros dos han sido sustituidos: el capítulo Escritura y Teología de F. Pastor ha sido sustituido por otro que trata del mismo tema escrito por J. M. Sánchez Caro; la lectura de la Biblia que se debía a la pluma de Rubén Boada ha sido reescrito por J. M. Sánchez Caro. La Bibliografía ha sido ampliada en lo que se refiere a la lengua española.

También para los libros pasa el tiempo. Al volver a leer numerosos capítulos se nota excesivamente esta circunstancia. Entonces había que convencer al lector de las novedades y riquezas de lo aprobado por el Concilio; de ahí el estilo difuso y repetitivo que tenía el libro. Hoy bastantes párrafos resultan pesados, incluso barrocos. Un estilo más conciso hubiera sido preferible.— C. MIELGO

BERGE, K., *Die Zeit des Jahwisten: Ein Beitrag zur Datierung Jahwistischer Vätertexte* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 186), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990, 16 x 24, X-329 p. DM 148.

Hace falta tener valor para atreverse a escribir un libro sobre la fecha del J en las presentes circunstancias. Después del terremoto ocurrido en la década de los 70 que ha puesto en entredicho la hipótesis documentaria, particularmente el J, uno pensaría que es preciso dejar pasar el tiempo hasta que un nuevo consenso surja. El autor, por lo visto, no lo cree así, y en 1985 presentó esta tesis doctoral en la universidad de Oslo.

El objetivo del libro es investigar, basándose en algunos textos de J, si es posible obtener criterios para su datación. Así pues, elige una serie de textos que en general son tenidos como pertenecientes a J, los somete a un examen literario detallado, los compara con otros textos y saca los indicios que permitan fijar su fecha. Como últimamente los textos han sido tan debatidos, al autor no le queda más remedio que enfrentarse continuamente con infinidad de autores representantes de la última Nueva Crítica. Nadie le podrá reprochar ignorancia; al contrario todos los argumentos e indicios que han sido presentados para retardar la fecha del J son tenidos en cuenta y juzgados conforme a su propio valor.

Elige estos textos: Gen 12,1-9; 28, 10-22 26 y 27,27b-29. Todos ellos son considerados como J. Es más, ha escogido los textos más representativos del J.

El examen de cada texto elegido procede de la misma manera. Analiza primeramente las opiniones que hay, luego observa si es un texto unitario o si se sorprenden adiciones. Al autor le interesa señalar y descubrir criterios para que pueda afirmarse una cosa u otra y es de la opinión que mientras no se adviertan duplicados o tensiones entre los versículos, no hay por qué atribuir el material a estratos diferentes. Una vez que ha establecido la coherencia del texto, eliminando las adiciones que puedan probarse ser tales, investiga el sentido del texto. Así en Gen 12,1-9 cree que el sentido es éste: el gran pueblo en que se va a convertir Abrahán no es otro que Israel; los demás grupos humanos adquirirán la bendición de Yahvé, siempre que reconozcan el estado bendito de Israel y se la deseen para sí. Estos grupos humanos aparecen en el texto sin entidad política estatal; por lo mismo el texto refleja las condiciones del comienzo de la monarquía, y no puede explicarse su origen después, cuando Israel se vió frente a otras naciones como Israel

El examen de este texto le ha llevado a tener que examinar otros en que aparecen las promesas, que son tan variadas, que no pueden pertenecer al mismo estrato.

El segundo texto elegido (26,2ss) no lo cree unitario. El autor prueba que no pertenece al mismo estrato que Gen 12. Por lo tanto hay promesas patriarcales más antiguas y otras más recientes.

Al examinar Gen 28, 10 prueba que el estrato J es anterior al estrato E y ya era un texto independiente. Analizando Gen 27, 27b-29 saca argumentos para una cronología del J. Encuentra que el texto usa tradiciones que hablaban de las relaciones entre las tribus, y que el J ha aprovechado para hablar de las relaciones entre Israel y los otros pueblos. Este carácter pan-israelita tuvo que surgir en un tiempo en que todavía las tradiciones tribales estaban vivas, y que son usadas para reforzar la unión del pueblo.

Dedica también dos capítulos al análisis de la fórmula de asistencia, que cree de origen nomádico. El J conserva este uso nomádico de la fórmula, cosa que no hacen los demás autores bíblicos que la usan. Finalmente otros tres capítulos dedica al examen del tema de la bendición para todos los pueblos. Como es una de las razones que la nueva crítica aduce para acercar al J del II Isaías y del Dtn, en este caso el autor se ve obligado a hacer un estudio detallado para reforzar su tesis de que en el J aparece una mentalidad que es más antigua que la que manifiestan los otros textos posteriores.

Se ha reprochado a los representantes de la Nueva Crítica proceder por intuiciones generales, relacionar textos por el contenido ideológico que aparece en los mismos. Al autor de este libro no se le puede reprochar esto: predomina el análisis detallado de las fórmulas lingüísticas, lexemas, estilemas y contenido como pide una crítica exigente.

La conclusión del libro no es recuperar al J, sino demostrar que hay textos atribuibles al s.X. C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990*. (=Arbeiten zur Theologie 71), Calwer, Stuttgart 1991, 14 x 22, . 51 p.

Se trata de un reportaje breve sobre la historia de la investigación de la Sabiduría de Israel en los últimos cuarenta años. Los temas debatidos, la orientación de los estudios, los avances, las contradicciones y falsos caminos de la investigación son sacados a relucir con el fin de construir un punto de partida.

Al final resume los resultados obtenidos: la sabiduría de Israel no es una simple coloración de la sabiduría del Antiguo Oriente. Las colecciones de proverbios sin relación entre ellos se parecen más a los proverbios de los pueblos primitivos que a la sabiduría del Antiguo

Oriente. La dificultad que hay en definir lo que es la sabiduría prueba que ésta no tiene un carácter general, sino que en la base está el proverbio singular. Otro punto importante anota: hay que distinguir claramente entre sabiduría proverbial sabiduría didáctica. La primera muestra un interés por el hombre y lo que dice se parece mucho a lo que la Biblia afirma sobre la reacción. De esta manera la sabiduría proverbial no es tan extraña en el AT.— C. MIELGO.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia. IV. Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, (=Normal 509), BAC, Madrid 1990, 13 x 20, 443 p.

Con este volumen el autor termina su obra magna sobre los evangelios de la Infancia de Jesús (Lc 1-2 y Mt 1-2). Era previsible que D. Salvador Muñoz acabase un día haciendo este gran comentario. Ya en 1957 compuso un primer artículo sobre estos evangelios que fue citado frecuentemente. Desde entonces gran parte de su tiempo lo ha dedicado a desentrañar los misterios de estos cuatro capítulos evangélicos. Basta abrir cualquiera de estos cuatro volúmenes que la BAC ha publicado para advertir la mucha erudición que encierran y la numerosas lecturas que hay detrás.

Este cuarto volumen que presentamos, está dedicado a los capítulos 1-2 de Mateo. En un primer capítulo se tratan las cuestiones introductorias: estructura literaria, posibilidad de un estrato premateo, citas de AT. Seguidamente emprende el examen de cada episodio analizándolos en primer lugar textual y léxicográficamente. En un segundo momento hace el comentario exegético e histórico.

En el último capítulo vuelve otra vez sobre el tema de la historicidad. Advierte el autor que ya no es el tiempo de posiciones extremas: negar absolutamente la historicidad ni afirmarla basándose en la inspiración. El juicio debe ser más matizado. No obstante, se muestra excesivamente favorable a la historicidad de los episodios. Ya el enfoque del capítulo que comienza oponiéndose a los argumentos que se aducen contra la historicidad, hace prever esta postura favorable. A nuestro juicio insiste demasiado en los elementos comunes entre Lc y Mt, cuando es fácil darse cuenta que casi todos estos datos comunes provienen de las tradiciones de la vida pública de Jesús. Algunos, como la concepción virginal y el nacimiento en Belén son propios de los evangelios de la Infancia; pero, ¿son hechos históricos o afirmaciones teológicas? Es mucho más probable lo segundo. El resumen de lo acontecido que hace el autor en las págs. 374-375 recuerda mucho a los intentos de racionalizar los milagros del Exodo con el fin de que puedan ser asimilados por una mente un tanto despierta. No creemos que éste sea el camino adecuado. Por otra parte, para explicar el silencio del NT. sobre estos episodios acude a una especie de disciplina del arcano; explicación que nos parece peregrina, pues no se ve por qué los cristianos iban a ocultar que Jesús nació en Belén, por ejemplo.— C. MIELGO.

KAESTLI, J. D.-POFFET, J. M.-ZUMSTEIN, J. (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire: La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*. (=Le Monde de la Bible), Labor et Fides, Genève 1990, 15 x 23, 389 p.

El libro recoge las conferencias dadas en un curso organizado en 1987-8 por las Facultades de Teología de las Universidades de lengua francesa de Suiza.

El tema es la comunidad joánica y su historia, o como dice el subtítulo, el devenir de la literatura joánica en los dos primeros siglos.

El curso fue bien estructurado, al parecer. J. Beutler presenta al comienzo el estado actual de los estudios joánicos. Es un a exposición breve, pero densa. Refleja bien las cuestio-

nes abiertas, así como las lecturas actuales tanto sincrónicas como diacrónicas. Notemos que por error en la p. 29 se titula el apartado "approches diachroniques", cuando debiera leerse "synchroniques".

La segunda parte se centra en la prehistoria del evangelio de Juan. Concretamente Ch. Riniker, analizando la multiplicación de los panes y el caminar de Jesús sobre las aguas, se pregunta sobre la relación entre Juan y los sinópticos. Excluye abiertamente que Juan dependa de los sinópticos. Hay que notar que se trata de los dos episodios más parecidos a los sinópticos, fuera de la historia de la pasión. D. Marguerat se pregunta si existió una fuente de los signos. Tras señalar los criterios para que se pueda hablar de una fuente, niega que los milagros procedan de la pretendida fuente de los signos. Su origen hay que buscarlo en fuentes diversas.

La tercera parte se dedica a ofrecer una lectura sincrónica del evangelio. A. A. Culpepper expone la organización narrativa del evangelio y la función argumentativa y señala las aportaciones que la narratología puede ofrecer. Aplica el método a Jn 5,1-18. Por su parte X. León-Dufour analiza el lenguaje simbólico del evangelio poniendo varios ejemplos.

Sobre la cristología de Juan, a la que está dedicada la cuarta parte, hablan H. Weder y A. Dettwiler. El primero examina 3, 14-21 y trata de descubrir la articulación entre Cristología y Soteriología. Según él, en el proceso de formación del evangelio no se busca la confrontación con lo previamente escrito, sino que es un proceso de reflexión interna que profundiza los contenidos. El segundo examina el prólogo distinguiendo el himno tradicional y las partes redaccionales del mismo.

La quinta parte se dedica a las etapas de la redacción del evangelio. Aquí J. Zumstein estudia la redacción final limitándose a investigar el lugar histórico del cap. 21. Según él, este capítulo no trata de corregir la eclesiología del resto del evangelio sino demostrar su legitimidad. Ph. Roulet y U. Ruegg estudian el cap. 6. Según ellos refleja una crisis interna de la comunidad y al mismo tiempo externa a la misma. Dan la razón así en parte a Wengst, pero también a Schnelle.

No podía faltar el tema del gnosticismo. A esto se dedica la sexta parte. Que es una cuestión complicada aparece por la elección de los conferenciantes. J.M. Sevrin se muestra contrario a la existencia de la problemática gnóstica en el evangelio de S. Juan, mientras J. Köster encuentra evidentes relaciones entre el gnosticismo y Juan al entender las palabras de Jesús "encontrar y hallar".

Es la hora de estudiar las cartas joánicas. F. Vouga analiza la recepción del evangelio en ellas y expone el carácter conflictivo de la comunidad en esos momentos verdaderamente trágicos.

La octava parte se dedica a exponer la recepción del evangelio en la iglesia. Es la aportación de J.M. Poffet. Mientras que la gran iglesia hasta Ireneo es muy reticente respecto a este evangelio, entre los gnósticos está continuamente presente. Seguidamente J.D. Kaestli expone la exégesis valentianiana del evangelio.

Por último, en la parte final y a modo de conclusión, J. Zumstein hace la síntesis del curso y reconstruye la historia de la comunidad joánica.

No hace mucho dábamos cuenta del libro que surgió de otro curso dado por las mismas Facultades: "Le Pentateuque en question". Deben ser felicitados los organizadores por el fino olfato que tienen para buscar temas atractivos.— C. MIELGO.

OECHSLEN, R., *Kronzeuge Paulus: Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung (=Beiträge zur evangelischen Theologie 108)*, Chr.Kaiser, München 1990, 16 x 23 cm, 265 p.

El libro pretende averiguar las coincidencias y diferencias de la exégesis paulina en el tema de la justificación entre los autores católicos y protestantes. Y si se dan diferencias,

observar si ellas se deben a la estructuras mentales propias de cada confesión religiosa. Además quiere saber el alcance de las coincidencias en la investigación de la teología paulina.

Tras una breve exposición de la prehistoria del problema (se expone cómo la Escuela de la Historia de las Religiones puso en duda que los reformadores interpretaran bien a Pablo), presenta el método y cuáles van a ser los interrogantes. Un primer capítulo se dedica al problema del pecado del justo, o la famosa controversia del "simul justus et peccator", o si se quiere cuál es la esencia de la verdadera justicia.

Un segundo capítulo se ocupa del concepto de pecado como acto y como poder. Un tercer capítulo se consagra a la comprensión de la fe y su relación con las obras. Finalmente el último capítulo trata del evangelio como fuerza de Dios, como centro de la Escritura, y en relación con la ley o el famoso tema de la "Ley y evangelio".

Cada tema es estudiado de una manera ordenada y metódica. Primeramente se expone de manera clara dónde está la controversia. Seguidamente se detallan las opiniones de los escrituristas y teólogos protestantes y católicos. Los autores citados pertenecen todos a los tiempos actuales, es decir, desde el final de la 2ª Guerra mundial. Antes no se usaba el método histórico-crítico en la Iglesia, y precisamente el libro lo que pretende es exponer si el método histórico-crítico contribuye o no a limar las diferencias entre católicos y protestantes. Después las posturas de ambos son comparadas mutuamente y en vista de lo que Pablo dice.

Finalmente se exponen los resultados. Aunque no se puede hablar de un consenso total en la exégesis paulina, muchos puntos de fricción ciertamente han desaparecido. Quedan todavía diferencias, que quizá no dependen tanto de la exégesis, como de la comprensión de la Escritura en la Iglesia. La interpretación histórico-crítica de la Biblia ha contribuido a distanciar el texto de nosotros, y por lo mismo a limar las diferencias y entender los problemas sin tanto apasionamiento. No es un resultado pequeño, si tenemos en cuenta las críticas que a veces se oyen contra el método histórico-crítico.— C.MIELGO

SCHLIER, H., *La Carta a los Efesios: Comentario* (=Biblioteca de Estudios bíblicos, 71).
Sígueme, Salamanca 1991, 21 x 14, 415 p.

Dice mucho a favor de este comentario el hecho de que fue publicado por vez primera en 1957. Desde entonces no sólo ha tenido diversas ediciones en alemán, sino que ha sido traducido a diversas lenguas occidentales. Que no existiera una versión española, era un vacío sensible, que Ediciones Sígueme ha venido a colmar.

Por su extensión, por su profundidad, por el análisis riguroso y detallado de las expresiones, fue saludado como un comentario que tendría una audiencia bastante permanente. Esto es notable tratándose de la Carta a los Efesios, que con razón ha sido definida como el "Waterloo de los comentaristas" (E.J.GOODSPEED, *The meaning of the Ephesians*. Chicago 1933, p.15). Efectivamente es frecuente que los escrituristas confiesen su fracaso cuando explican Efesios.

Es sabido que el punto débil (por ser más personal) es su opinión de que la Carta a los Efesios tiene un transfondo gnóstico. Buscó precisamente en el Gnosticismo el modelo del esquema cristológico y eclesiológico. En numerosos pasos creyó encontrar la cristianización de dicho mito gnóstico. En esto Schlier seguía los pasos de su maestro Bultmann. Schlier distingue entre el contenido y el lenguaje. No es que la carta a los Efesios predique el gnosticismo. Evidentemente el autor habla de Cristo o de la Iglesia, pero ha revestido esta predicación de un lenguaje gnostizante por ser el ambiente cultural de los primeros lectores. La crítica mayor contra esta interpretación ha venido, sobre todo después del descubrimiento de los documentos de Nag-Hammadi, precisamente de los estudiosos del gnosticismo en general.

Notemos que sigue manteniendo la autoría de Pablo, opinión ésta menos relevante para el comentario, pero que hoy es rechazada mayoritariamente.

La traducción, por lo que hemos podido comprobar, está bien hecha; lo que es notable dadas las dificultades que presenta esta obra.— C. MIELGO

MERKEL, H., *Die Pastoralbriefe* (=Das Neue Testament Deutsch 9/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 16 x 24, 1 14 p.

Se trata de un comentario nuevo dentro de la serie. Viene a sustituir al hecho ya hace bastante tiempo por J. Jeremias.

Es sabido que el principal propósito de la serie es exponer el contenido doctrinal y teológico de los libros, basándose naturalmente en el método histórico-crítico. Este comentario a las cartas pastorales se atiene bien a la intención de la Colección.

Al comentario se antepone una introducción donde se trata de las cuestiones ordinarias en esta clase de obras. Comienza señalando las semejanzas en ideas y expresiones entre estas tres cartas, así como la ausencia de las mismas en el epistolario auténtico paulino. Por otra parte, no hay lugar en la vida de Pablo para situar estas cartas; por lo que concluye que no se pueden atribuir a Pablo. Tampoco el recurso a un secretario soluciona el problema.

Hablando del contenido doctrinal de las cartas encuentra que la cristología es judeocristiana; en cuanto al tema ministerial, nota cómo el oficio de presbíteros, de origen judío, se presupone en las cartas. Por otra parte, se habla de otro modelo ministerial: el obispo y el diácono, que no es conocido en las misiones paulinas. Precisamente sobre esta tema, presenta puntos de vista particulares. Explica esta coexistencia de dos modelos de ministerio, diciendo que el modelo presbiteral era usual en las comunidades a las que se dirigen las cartas, pero el autor pretende introducir el modelo de obispo y diácono que le parecía más necesario dada la confusión doctrinal entonces existente.

No se le puede reprochar al autor de las cartas arrogarse la autoridad de Pablo aunque sus puntos de vista sean en bastantes casos distintos de los del Apóstol. Sin embargo, diversos temas de Pablo como la justificación, la ética cristiana, el apostolado, etc. son ideas que también están presentes en las cartas.

Se muestra indeciso sobre el lugar de composición, lo que no es extraño dada la ausencia de indicios. Roma ofrece posibilidades, pero cualquier otra comunidad de Asia Menor podría ser lugar adecuado.

El comentario procede por perícopas, con traducción propia. Tres "excursus" sobre "la ordenación", la "inspiración" de la S. Escritura y el "ministerio eclesial" enriquecen el comentario.— C.MIELGO.

STROBEL, A., *Der Brief an die Hebräer* (=Das Neue Testament Deutsch 9/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 24 x 16, 202 p.

Es la cuarta edición corregida de este comentario. Conforme a las exigencias de la colección, predomina la exposición teológica y doctrinal de la carta a los Hebreos, escrito muy singular dentro del Nuevo Testamento.

En la introducción se exponen las características propias de este escrito. Es sabido que de carta sólo tiene el final; parece más un escrito teológico, o un sermón. Es en todo caso el desarrollo rectilíneo de un pensamiento central expuesto homiléticamente. Tanto el lenguaje como el estilo manifiestan un espíritu cultivado. La manera de elaborar las ideas asemeja esta carta a los sermones sinagogaes: frecuencia de textos bíblicos, argumentos empleados para probar algo, la analogía, el argumento del menor a mayor, la tipología y la alegoría, etc.

En cuanto al mundo de ideas que maneja, el autor insiste mucho en su parentesco con Filón de Alejandría; en el comentario hace notar este parentesco frecuentemente. Nota que el autor a veces está próximo a Pablo, pero tiene un pensamiento propio.

Mantiene una fecha de composición antigua. Cree que hay que colocarla antes del año 70. Sus argumentos son dos: el autor no podría hablar del templo de Jerusalén como habla, si éste estaba ya destruido. En segundo lugar no menciona la ruina de Jerusalén. Los argumentos valen poco. Hay muchos escritos del NT posteriores al año 70 que no mencionan la destrucción de Jerusalén. Además el autor tiene en la mente el templo o el tabernáculo veterotestamentario.

Algunos breves "excursus" enriquecen el comentario: "carácter himnico de 5,7ss", el "problema de la segunda penitencia", la "reliquia gnóstica en 7,3", la "exposición del cap.11", la "idea de fe en Hebr".— C. MIELGO.

KNOCH, O., *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief* (=Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 23 cm x 15, 333p.

A buen ritmo se viene publicando los comentarios de esta colección en la nueva elaboración. Ya han aparecido 9 volúmenes y quedan aproximadamente cinco. Ya el número de volúmenes es un indicio de que se trata de una serie hecha con rigor científico.

El presente volumen que presentamos comenta las dos cartas de Pedro y la de Judas. La parte dedicada a cada carta corresponde a la extensión y la importancia de cada una: 134 págs. para la primera carta de Pedro, 47 para la carta de Judas y 93 a la 2ª carta de Pedro. Es sabido que la serie tiene una finalidad exegética y doctrinal. Esto se advierte en el presente comentario. A cada una de ellas se antepone una introducción donde se tratan las cuestiones usuales en esta clase de comentarios. Cree el autor que la 1ª de Pedro está escrita en torno a los años 70-80; por tanto, no es de San Pedro; es posible que sea de Silvano, aunque esto carece de importancia. El autor de la carta está influenciado por Pablo, aunque tiene también influjos del judeo-cristianismo. Al comentario se antepone una versión cuidada de la carta. El comentario se encuentra salpicado de numerosos "excursus" donde se tratan los temas doctrinales más importantes de la carta. No hemos advertido ninguna afirmación extraña, solamente que en la p. 119 se dice que en las cartas pastorales el obispo es el presidente del colegio presbiteral; esta afirmación nos parece excesiva.

Las otras dos cartas tienen un comentario estructurado de la misma forma. Los "excursus" no son tan abundantes. Se presta mucha atención a las ideas paralelas, influjos, situación de las tradiciones que manejan los autores. En el comentario sobre la 2ª carta de Pedro, el autor se refiere al tan socorrido tema del Protocatolicismo, sobre el que mantiene una postura moderada.— C.MIELGO

VIELHAUER, Ph., *Historia de la Literatura cristiana primitiva* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 72), Sígueme, Salamanca 1991, 14 x 22 cm, 865 p.

La publicación en castellano de este libro merece toda clase de aplausos. Esta obra, junto con la Teología del N.T. de Bultmann y la Introducción al N. T. de Köster, quedarán como testimonios de una época en la ciencia escriturística.

El original alemán es de 1975. Fue entonces cuando al editor le pareció conveniente dividir el antiguo Knopf en dos: historia del cristianismo primitivo (H. Köster) e historia de la literatura cristiana primitiva.

El autor, Vielhauer, discípulo de Bultmann y representante insigne de la escuela de la historia de las formas, no hizo mucho caso de las advertencias de su maestro. Bultmann siem-

pre negó la posibilidad de escribir una historia de la literatura cristiana primitiva (*Die Religion im Gesch. u. Gegenw.* III,1675).

Reformando el resumen de Dibelius, Vielhaeur ordena la materia en 10 capítulos. 1) En una parte introductoria reseña las formas preliterarias (fórmulas de fe, homologías, fórmulas kerigmáticas, textos litúrgicos, himnos, parénesis). Seguidamente la materia de los 10 capítulos se reparte así: 2) Corpus paulino; 3) Sinópticos y Hechos; 4) Literatura joánica; 5) Apocalipsis (también los no canónicos); 6) Cartas posteriores (1ª Clemente, cartas de Ignacio, carta de Policarpo); 7) Cartas ficticias (Santiago, Pedro, Juan y Bernabé); 8) Evangelios apócrifos (incluye los "agrafa"); 9) Hechos apócrifos; 9) Ordenanzas comunitarias y escritos litúrgicos (Didajé, 2 Carta Clem, el Evangelio de la verdad, Odas de Salomón); 11) Últimos escritos: Papiás y Hegesipo; la formación del canon.

Los méritos de este manual son conocidos; integra como literatura tanto los escritos canónicos como no canónicos; de cada escrito expone el contenido, autor, circunstancias históricas, fecha y lugar de composición, adversarios y tendencias teológicas.

A pesar de que afirma que no quiere exponer sólo su punto de vista, sin embargo, no se detiene excesivamente en citar otras opiniones distintas de la suya. La bibliografía es casi exclusivamente alemana.

Los servicios que la editorial Sígueme presta a profesores y estudiantes del N.T con la traducción de estas obras fundamentales es impagable.— C.MIELGO

GRADWOHL, R, *Hasse nicht in deinem Herzen: Grundgesetze des Judentums*. 4 Aufl. (=CTB 21), Calwer, Stuttgart 1991, 9 x 12, 155 p.

Que un libro de esta clase llegue a la cuarta edición dice bastante de lo atractivo del contenido. El autor, un rabino que vive en Jerusalén, intenta presentar la moral y espiritualidad del judaísmo. Es sabido que el judaísmo está orientado más a la práctica que a las creencias. Por lo mismo el libro es exposición de la vida práctica que un judío ideal debe llevar. Recoge la doctrina de las fuentes rabínicas y de los comentarios medievales judíos de la Biblia. Al final se ofrece un índice de materias (por desgracia muy breve) que es útil. Hay que notar que no se limita a recoger la doctrina tradicional, sino que tiene en cuenta las circunstancias de hoy, pues toda religión necesita adaptarse. C. MIELGO.

MARQUARDT, F.- W., *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, Chr. Kaiser, München 1990-1, 23 x 16, 2 vols.

Se trata de una amplia Cristología, que, como el título claramente indica, pretende entender a Jesús desde su condición judía, y con ello renovar el diálogo judío-cristiano.

El autor, profesor de la Facultad de Teología protestante en la Universidad Libre de Berlín, se había dado a conocer, por lo que sabemos, con un libro titulado "Von Elend und Heimsuchung der Theologie", que era una especie de introducción a la dogmática.

El proyecto lo desarrolla ahora con esta Cristología y promete para el futuro ocuparse de la Escatología.

Una anécdota que cuenta al final del 2º volumen puede ilustrar el tenor de esta Cristología. Hablando con un biblista a quien confesó su proyecto de hacer una Cristología de esta guisa, éste le preguntó: "¿cuándo te vas a dejar circuncidar"?

El libro efectivamente intenta comprender a Cristo desde su condición judía, o dicho de otra forma, liberar a la Cristología de las categorías discursivas griegas.

La introducción, bastante larga, se ocupa de las comprensiones no cristianas de Jesús o de lo que él llama de "Jesús fuera del país". Cómo ha sido y es visto por los judíos, musulma-

nes, budistas, hinduistas, filósofos, y rebeldes (bajo esta denominación entiende en particular a los socialistas y marxistas). Destacaríamos de esta introducción, el párrafo dedicado a exponer los puntos de vista de Kant.

Seguidamente el libro se divide en tres partes. La primera "Jesús en el mundo de la Biblia" parte del Jesús histórico: de lo que podemos saber acerca de Jesús. Como es una cuestión debatida, presenta primero lo mínimo que podemos saber y elige para este apartado el resumen que presentan H. Conzelmann y A. Lindemann. Expone luego lo máximo que podemos saber y elige en esta ocasión a D. Flusser.

Más interesante es el párrafo segundo de esta parte primera donde intenta desarrollar las posibilidades hermenéuticas para una Cristología más judía, exponiendo las relaciones profundas entre los escritos del NT y la Biblia hebrea, el pensamiento judío de la cristiandad primitiva, así como los primeros balbuceos de la fe cristiana que reenvían continuamente al AT. De esta manera los cristianos entran en la memoria y esperanza del pueblo judío, participando así de su historia y de su vida. Seguidamente expone la doctrina de la Carta a los Romanos sobre las relaciones entre el judaísmo y cristianismo, donde, según él, Cristo está por encima de judíos y cristianos.

En la segunda parte, haciendo un recorrido por los evangelios constata cómo el mensaje y la actividad de Jesús presentan preguntas sobre su identidad. Luego trata de exponer el tema y la tarea de una Cristología. Esta parte es interesante y densa, pues realiza un recorrido por la historia de la Cristología, haciendo ver cómo Cristo es presentado en el pasado conforme a la experiencia humana y es que de Jesús se puede hablar en cuanto es importante para el hombre. Por ello cree que la tarea de la Cristología hoy es presentarse como una teología de la alianza, es decir, como relación comunitaria de Dios con los hombres. Sólo que habrá que entender a Dios como ligado a Israel. Seguidamente basándose en H. U. von Balthasar que habla de Israel como "cristología formal", ahonda el tema estudiando los títulos de Jesús, (Hijo de Dios) y los tres "Munera" de Cristo "rey, profeta y sacerdote".

La tercera parte habla de la venida, ida y permanencia de Jesús. Es una Cristología que habrá que leer despacio, pues es muy densa y su lectura no es fácil. Notemos que al final del vol. II corrige algunos errores que existían en el vol. I.— C. MIELGO.

Teología

MURATORE, S. (ed.), *Teologia e Filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto. In dialogo con Giovanni Ferretti*, A.V.E., Roma 1990, 14 x 21, 318 p.

El tema que tratan los autores del presente trabajo es tan antiguo como la historia misma del pensamiento tanto filosófico como teológico. De hecho la historia que alguno de ellos realiza en su artículo, nos muestra a las claras cómo nunca el pensamiento filosófico ha estado ajeno al teológico y éste del filosófico. Y no podía ser de otra manera, cuando pertenecen ambos a la estructura misma del espíritu humano en sus diversas dimensiones. Junto a diferentes críticas que se presentan de una parte y de otra, la preocupación base de todos sus discursos no es otra, sino abrir nuevas perspectivas al mismo diálogo en la modernidad. Obra que servirá sin duda a los estudiosos de estas relaciones entre filosofía y teología para una mejor y mayor comprensión de sus vicisitudes y del comportamiento discursivo que hoy debe ser realizado. Bienvenidas sean estas obras en colaboración y diálogo en tiempos precisamente de diálogo y felicitamos a la editorial y al editor por conseguir uno de los objetivos más esperanzadores del diálogo interdisciplinar contemporáneo.— C. MORAN

JÜNGEL, E., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III* (=BevTh 107), Kaiser, München 1990, 15 x 22, 405 p.

Para las personas que están en contacto con la literatura teológica, el prof. Jüngel es conocido por sus abundantes publicaciones. La obra que hoy presentamos, es una recopilación de artículos publicados en diferentes revistas de tipo científico y charlas impartidas en unos y otros campos del saber teológico. Tenemos que decir que da un repaso a todos los ámbitos del saber teológico, insistiendo en su tema especial, que es precisamente los condicionamientos antropológicos de la experiencia de Dios y su misterio. Es una obra la que presentamos que recoge de una forma u otra todo el itinerario del autor en su vasta carrera teológica. A su rigor científico une el autor su experiencia didáctica y sabe precisar muy bien los diversos aspectos de los temas tratados, de tal forma que nos hace conectar directamente con esa sabiduría que surge de la experiencia de la realidad de la que trata en última instancia, que es Dios. Bienvenidas sean obras de este estilo, capaces de acercarnos de una manera fácil a estudios que posiblemente quedarn relegados en los archivos o bibliotecas, que a veces sería difícil el acceso a las mismas. Muy buena presentación tipográfica, como estamos acostumbrados los que frecuentemente nos acercamos a la lectura de la editorial Kaiser.— C. MORAN

GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia* (=B.H. Filosofía y Teología 192), Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 408 p.

Las monografías sobre la gracia son más bien escasas en el panorama teológico, por lo que la aparición de una obra dedicada exclusivamente a este difícil argumento, ya es por sí misma un hecho positivo. Si a ello se une la autoridad del teólogo que la escribe y la profundidad en el modo de tratar el tema, resulta que la obra es doblemente bienvenida.

La gracia es vista no como un tratado más de la dogmática, junto a otros tratados, sino que más bien puede considerarse como una síntesis de todos desde la protología hasta la escatología, desde la cristología a la eclesiología...

La obra se divide en tres partes: en la primera se trata de la revelación bíblica del antiguo y Nuevo Testamento con particular énfasis en la doctrina paulina. La segunda estudia la tradición teológica y el magisterio oficial dando especial importancia a la polémica pelagiana y a S. Agustín por un lado y por otro a la reforma luterana y al Concilio de Trento. En la tercera parte se estudia la doctrina sistemática de la gracia vista en una perspectiva dialogal entre Dios y el hombre. Se cierra con una tesis recopiladora: la gracia es la libre y gratuita autocomunicación de Dios trino en Jesucristo por el Espíritu Santo, la cual posibilita, sostiene y consuma la autoafirmación del hombre como persona y como comunidad mediante una transcendencia histórica y a pesar de las alienaciones y del pecado.

Obra bien documentada que podría muy bien servir como "libro de texto" sobre el argumento en facultades de teología y seminarios.— B. SIERRA DE LA CALLE.

SCHNEIDER, Th., *Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los Apóstoles* (=Verdad e Imagen 115), Sígueme, Salamanca 1991, 13 x 21, 518 p.

El problema de la fe es el problema más acuciante de nuestro tiempo. Me refiero a los temas cristianos. "Cómo podemos creer: tal es la cuestión apremiante para muchos de nosotros" (Prólogo 9).

El autor de este largo estudio, Doctor en Teología, intenta hacer una exposición amplia del contenido de la fe expresado en el credo apostólico. "El bautismo de Juan, con la 'decla-

ración de amor' del Padre en la bajada del Espíritu Santo, es para los primeros cristianos el suceso que viene a iluminar su propia realidad: estamos bautizados en el nombre de Jesús y por eso somos templo del Espíritu Santo, hermanos y hermanas del Hijo e hijos del Padre. Así, la confesión bautismal del Padre, del Hijo y del Espíritu se presenta siempre, desde el siglo IV, como suma y fórmula de la fe cristiana" (Prólogo, 9).

Dada la competencia del autor, no cabe la menor duda que estamos ante una obra muy valiosa. Todos los creyentes necesitamos refrescar qué es lo que somos como creyentes. ¡Hay tantas falsedades sobre el tema! Y, para ello, nada mejor que ponerse en contacto con obras como ésta. Obras que tienen, como trasfondo, la exposición del credo de los apóstoles. En cuya calificación no hay que buscar historia, sino significado. Los apóstoles son el fundamento de la iglesia. Su significado para la misma, que en fuerza del dato es iglesia apostólica, es extraordinario. Por eso, decir de una confesión de fe que ha sido formulada por los apóstoles es concederle la máxima calificación. Si a eso se añade una exposición competente del tema, como sucede en el caso presente, el valor sube de tono.— B. DOMÍNGUEZ.

SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, *Fe y ateísmo en el mundo* (=Minor 72), BAC., Madrid 1990, 10,5 x 17,5, 286 p.

La presente obra, preparada por el Secretariado para los no Creyentes, supone el fruto de esfuerzos aunados y de la investigación de grupos y comisiones que conlleva el análisis mundial de la cuestión de la increencia religiosa, el ateísmo.

No sólo analiza de por sí un vasto panorama de la situación actual del ateísmo, de la no creencia y de la indiferencia religiosa en el mundo de los años 80, sino que supone un recorrido geográfico mundial por los distintos países que precisan al lector tanto el *marco religioso como el político, sociológico, cultural y económico* que se hallan inmersos y relacionados de forma interdependiente con el primero.

A grandes rasgos centro la atención del lector sobre puntos estructurales que están presentes a lo largo de estas páginas: la crisis económica, la falta de perspectivas sociales, la mentalidad permisiva en el ámbito moral por una parte, y por otra, la crisis interna de la Iglesia al final de los años 60 y comienzos de los 70, suscitaron una actitud sombría de resignación y de cansancio en las sociedades capitalistas.

En las de carácter socialista, de un ateísmo triunfalista que engendró el optimismo revolucionario, de la euforia tecnológica con ilusiones de un humanismo terreno se pasó a un ateísmo pesimista y desencantado.

En Europa y en América la no creencia práctica se debió al influjo marcado de un economismo creciente, la seducción de los bienes materiales como el sexo, la riqueza, el culto al cuerpo, la salud, la conservación de la vida biológica; así como la influencia de las grandes corrientes de pensamiento del siglo XX: marxismo, psicoanálisis, filosofía analítica, etc.

Se constata una pérdida de la dimensión escatológica y la influencia de los mass media que presentan una visión materialista y secularizada de la realidad así como de la religión como hecho histórico y artículo de museo.

Por otro lado todo esto va acompañado con el despertar de una conciencia religiosa que exige un coloquio y un diálogo práctico e interdisciplinar.

Todo esto lleva a concluir la obra partiendo de la base de que el encuentro con el ateísmo y la increencia religiosa requiere la existencia de creyentes con convicciones vigorosas y con una formación y experiencia cristiana seria.— C. GONZÁLEZ.

QUACQUARELLI, A. (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 15,5x24, 912 p.

La Patrología es un campo de estudio de vastas dimensiones, con numerosas parcelas en su interior. Pero no todas esas parcelas han recibido la misma atención por parte de los estudiosos y divulgadores. Mientras unas han sido objeto de un cultivo intenso, otras han quedado como en barbecho, cuando no en peor situación aun. Los manuales de patrología reflejan asimismo idénticas preferencias. Ciertos temas se repiten insistentemente, otros apenas se tocan, ante otros se pasa de largo. De aquí la necesidad sentida de abrir nuevos horizontes y de aquí, como resultado, esta obra, de colaboración bajo la dirección del Prof. A. Quacquarelli, que ya en el título indica su función de complemento. Complemento que ronda las mil páginas, lo que explica, en parte, muchas exclusiones de los manuales tradicionales.

El simple elenco de las distintas colaboraciones es elocuente y da razón de lo que acabamos de decir. Hélo aquí con sus respectivos autores: Tendencias actuales en los estudios patrísticos (A. di Berardino). El gnosticismo (E. Lupieri). Palabra e imagen en la teología comuninataria de los Padres (A. Quacquarelli). Las ciencias y la patrística (P. Pizzamiglio). Los apócrifos y los Padres (F. Gori). Direcciones de la exégesis bíblica de los Padres (M. Marin). Patrística y epigrafía (D. Mazzoleni). Literatura patrística e iconografía paleocristiana (F. Bisconti). Los padres y la defensa de los iconos (V. Fazzo). La patrología copta (T. Orlandi). Rasgos de patrología siríaca (P. Bettiolo). Liturgia patrística oriental (M. Arranz-S. Parenti). La patrística en la literatura armenia (siglos V-X) (S. J. Voicu). Mariología patrística (E. Peretto). Los Padres en la edad media (R. Grégoire). Edición y lectura de los Padres: desde la cultura humanística hasta el modernismo (P. Stella).

Los tres índices con que se cierra la obra (escribirístico, onomástico y de cosas más notables) facilitan el manejo de esta obra por la que muchos se alegrarán.— P. DE LUIS.

OLIVAR, A., *La predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona 1991, 14 x 21,5, 997 p.

La importancia que concedió la Iglesia antigua a la predicación y el ejercicio continuo de la misma por parte de los pastores dan razón sobrada de las prácticamente mil páginas de la presente obra. El estudio se extiende, cronológicamente, desde los tiempos apostólicos hasta el siglo VII; geográficamente no conoce otros límites que los que imponen las fuentes cristianas. Consta de dos partes equilibradas en su extensión, una histórica, otra sistemática. La primera, la histórica, se ocupa de todos los autores, -los protagonistas, como reza el subtítulo-, que aportan algo sobre el tema objeto de estudio. Además de la oportuna información biográfica, ofrece su aportación material, "formal" y también, aunque sin extenderse mucho, de contenidos a la predicación cristiana. El número de autores, con nombre propio o anónimos, que desfilan supera los ciento setenta. Un trato especial está reservado a san Juan Crisóstomo y a san Agustín.

La segunda parte se ocupa de aspectos particulares de la predicación antigua, entre ellos la terminología, el encuadre litúrgico, la deontología, la preparación e improvisación y las circunstancias de lugar, tiempo y auditorio, así como la trasmisión del legado homilético.

El campo de estudio es tan amplio que, de hacerlo con mayor detenimiento, las mil páginas resultarían excesivamente pocas. Por eso el autor se adelanta a indicar aspectos que el lector podría esperar ver tratados con más profundidad: la novedad que representa la predicación cristiana, el objeto de la misma, sus vinculaciones con la retórica profana, etc. Nosotros hemos echado de menos en la parte sistemática el soporte teórico de toda la actividad de predicación, un esbozo al menos de la teología de la predicación, sin que sea óbice a ello el no pretender hacer un tratado de teología. De todos modos, el lector tiene ante sí un cua-

dro imponente de lo que fue la predicación en la iglesia antigua. Lo que fue en sí misma y lo que fue en la vida y en la mente de quienes la ejercieron.

Dijimos antes que a san Agustín, junto con S. Juan Crisóstomo, le reserva un trato especial. En la primera parte son los que más páginas ocupan (62 Agustín, 30 Juan Crisóstomo); en la segunda, son ellos los que, sin comparación, aportan la mayor cantidad de información. Los juicios sumamente positivos sobre el obispo de Hipona son constantes. De ellos traemos aquí uno, ya en la conclusión de la obra: “Si Juan, con su griego de pureza ática supera a Agustín en la perfección de la dicción y del discurso, creo que el Hiponense supera al Crisóstomo por su talento. Si no fuera por la inteligencia, la erudición y la piedad excepcionales de Orígenes, no dudaría yo en llamar a Agustín el mayor de los predicadores antiguos; acaso lo sea de toda la historia” (p.970; cf. también p.355.390.478.606.699.700.935). Tanto valor asigna a la predicación de ambos padres que llega a afirmar: “Si tan sólo conociéramos la historia de la predicación antigua a través de dos testimonios, Agustín y Juan Crisóstomo, ya podríamos tener una idea muy completa de lo que fue esa actividad pastoral” (p.970). La afirmación habría que matizarla refiriéndola a la predicación de élite, que obviamente no fue toda la predicación cristiana. El mismo material homilético, selectivo sin duda, que nos ha llegado, prueba que no todo era harina de buena calidad.

Entre las características de la predicación de Agustín, nos ha sorprendido que el autor haga hincapié en su buen humor (p.333.338.970). A decir verdad nos cuesta asentir a ello, sobre todo cuando afirma que “este público, el de Agustín, nos lo podemos imaginar riéndose a carcajadas” (p.333). Lo que quita verdad a la otra afirmación de que su predicación no tiene los tintes tan negros que afloran a menudo en su par de Oriente, san Juan Crisóstomo.

No cabe duda de que a obras de carácter general no se puede exigir la minuciosidad del tratado monográfico. En el estudio hemos encontrado abundantes imprecisiones. Seleccionamos algunas de ellas. Sería difícil probar que Agustín se convirtió en obispo ordinario de Hipona en el 395, año de su consagración episcopal (p.539). La cronología agustiniana con que trabaja está en más de un caso desfasada. Así mantiene como predicados en el año 416 los *Tractatus in Ioannis epistulam* (p.357.660.706); o coloca en el 414-416 (p.933) o en el 416-417 (p.355) los *Tractatus in Ioannis evangelium* en su conjunto, tesis hoy superada por las investigaciones de A.M. La Bonnardière (*Recherches de chronologie augustiniennne*, París 1965) y M.F. Berrouard (*Bibliothèque Augustinienne* 71, pp.29-36). Dígase lo mismo del *De Trinitate* cuya composición hace terminar en el 415 (p.343.356).

No creemos que Agustín asintiera a la afirmación del autor de que el pecado mayor que menciona en el libro II de las Confesiones sea el robo de las peras (p.334). O a la otra que considera a Agustín fuera de la fe cristiana cuando escuchaba a Ambrosio (p.336.773), y que el cristianismo fuese “una ideología a la que comenzaba a sentirse inclinado” (p.336). El autor parece considerar a Agustín como un “pagano” y que su conversión fue una conversión cristiana. Dudamos también que compartiese la afirmación de que él nunca fue monje (p.337).

Sin duda un error puramente material, confunde unas herejías con otras. Una vez viste al maniqueísmo con el traje del donatismo. Es el caso cuando dice que en su impugnación del dualismo maniqueo “Agustín insistirá en la importancia que tiene admitir que el bien y el mal (los buenos y los malos) coexisten en una misma Iglesia, la única Iglesia Santa de Dios” (p.340), o “ni por cualquier concepto de tipo maniqueo, que divide entre puros e impuros, como si la Iglesia fuese sólo de estos últimos” (p.341). Otra vez intercambia la vestimenta de donatistas y pelagianos. Son palabras textuales: “El donatismo que convirtió al Santo obispo de Hipona en el doctor *gratiae*; el pelagianismo que impulsó a Agustín a enseñar no solamente la objetividad y la eficacia de la gracia en sí misma, sino su absoluta necesidad” (p.383).

Tampoco se puede en una obra de carácter general recoger todo el material cuando es abundante y es repetitivo. Pero a veces ciertos datos son significativos porque aportan o bien

rasgos característicos de un autor, o bien novedades. Enunciamos algunos que no hemos encontrado y que, a nuestro parecer, hubiesen aportado riqueza a la documentación. Si hay un término que refleja la conciencia deontológica de Agustín es la palabra "sarcina". Es cierto que no se refiere exclusivamente a la predicación, pero también a la predicación (s.339,1). Agustín, además de la Biblia, podía tener en sus manos otros libros, como las actas de un concilio donatista (Enarr. in ps. 36,2,20). Complemento al apéndice al capítulo sobre la preparación e improvisación (p.634ss). En cuanto a las ovaciones quizá no haya otro texto más significativo en la obra agustiniana como la epist. 213, que consiste en el acta eclesiástica del nombramiento de sucesor de Agustín y que recoge el discurso pronunciado por el Santo en el momento con las numerosas aclamaciones de los oyentes. Entre las causas de interrupción de un sermón hallamos en Agustín también el producirse de un milagro (s. 323).

La obra surge en su mayor parte de la fusión de artículos publicados con anterioridad en distintas revistas. El hecho se percibe en el distinto modo de designar a un mismo personaje. Así encontramos tanto Fausto de Regium (p.393.563.841) como de Reii (p.453.455.462.653.738). O en la no coordinación de datos, por ejemplo, los referidos a León Magno de quien afirma en un texto que "no predicaba, por lo que consta, en los domingos ordinarios" (=que no eran solemnidad) (p.650) y en otro que sí predicaba: "en algunos sermones predicados en domingo" (p.676).

Estos detalles en ningún modo restan importancia a una obra que nos ofrece una panorámica lo suficientemente completa de esta actividad tan importante en la vida de la Iglesia antigua que hoy quiere pretende recuperar.— P. DE LUIS.

AGUSTIN, San, *Obras Completas. XXXIII. Escritos antidonatistas (2°): Réplica a las cartas de Petiliano. El único bautismo. Mensaje a los donatistas después de la Conferencia. Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea.* Traducción de Santos Santamarta e introducciones y notas de Pedro Langa. Biblioteca de Autores Cristianos 507, Madrid 1990, 13x20, 710 p.

La polémica antidonatista llevada a cabo por san Agustín significó un notable progreso en varios campos de la teología cristiana. La producción antidonatista del Obispo de Hipona, que nos ha llegado en su gran parte, es un tesoro tanto para el historiador de la Iglesia antigua como para el teólogo. Tesoro que nos llega por entregas. Aparecido en 1988 el primer volumen de esta serie de la colección (BAC 498), disponemos ahora del segundo.

Como el anterior, caracteriza al volumen la abundancia de información, que hay que agradecer a la meticulosidad y afán de ser completo de Pedro Langa, autor de las introducciones y de las notas. Aquellas permiten un cómodo acceso a la obra y facilitan su comprensión. Primeramente nos informa al detalle, haciendo uso copioso de la bibliografía existente al respecto y considerando las diversas posibilidades, sobre el entorno de la obra: circunstancias de lugar y tiempo en que surgió, personajes que intervienen (en p. 7, lin.5, sin duda por descuido, pone Fortunio en vez de Fortunato); en un segundo momento se acerca directamente a la obra, ofreciendo una síntesis de los temas tratados o argumentos aducidos y una valoración de los distintos aspectos. Hay que resaltar asimismo la riqueza de las notas. Riqueza en doble sentido: por su cantidad, tanto las que van a pie de página, como las complementarias al final del volumen, y por la abundancia de información que aportan. Por de pronto ayudan a la intelección inmediata del texto en cuestión, u ofrecen las distintas posibilidades de interpretación, según los diversos autores. Al mismo tiempo, cada texto concreto u obra particular queda perfectamente encuadrada en el conjunto de la polémica antidonatista o de la producción agustiniana al respecto, como es en realidad. El autor domina la bibliografía al respecto, y la pone a disposición del lector en sus pequeñas unidades incluso, a veces hasta parecer excesivo.

Como es norma en los volúmenes de la colección, no faltan los índices bíblico y de materias. P. DE LUIS.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas* (=Verdad e Imagen 120), Sígueme, Salamanca 1990, 13 x 21, 352 p.

La nueva forma de reflexión teológica que de unos años a esta parte ha entrado en la teología católica bajo el epígrafe de "teología de la liberación" va adquiriendo carácter de ciudadanía en la personalidad de Gustavo Gutiérrez, como exponente número uno en su obra *Teología de la Liberación*, cuya décima cuarta edición se presenta en este volumen de Ediciones Sígueme. El mismo autor en la nota que ofrece a esta nueva edición insiste en cómo la reflexión teológica también está sujeta a los condicionamientos históricos y todo ello entra a formar parte del giro teológico hacia adelante que nos ofrece en su nueva edición. Los Documentos de la Congregación para la Fe, *Libertatis nuntius* y *Libertatis Conscientia*, junto con otras cartas del Papa Juan Pablo II, también han tenido su influencia en el pensar ciertos aspectos de la teología de la liberación desde perspectivas nuevas o al menos renovadas. Saludamos esta nueva edición de la obra de Gutiérrez y auguramos tanto éxito como en las pasadas ediciones. Al menos que sigan haciendo huella en las mentes de los teólogos, especialmente a la hora de ver las implicaciones sociales de la reflexión en torno a la Palabra de Dios y las consecuencias para los países donde las clases sociales todavía son una realidad excesivamente presente y también donde los cristianos se den cuenta que ellos tienen una misión insustituible en su labor evangelizadora en la línea de la liberación.— C. MORAN

GUTIERREZ, G., *La verdad os hará libres* (=Pedal 209), Sígueme, Salamanca 1990, 12 x 18, 220 p.

Con este título tan sugerente recopila en este volumen el profesor Gustavo Gutiérrez en primer lugar la presentación de la defensa de su tesis doctoral en teología, en la Facultad de Teología de Lyon, con preguntas y respuestas sumamente significativas, donde los profesores que forman parte del tribunal se dirigen al doctorando y éste responde a todas sus inquietudes. Posteriormente añade otras reflexiones sobre la relación entre la teología y las ciencias sociales, concluyendo con un texto, el más extenso, en torno al título de la misma obra "La verdad os hará libres", mostrando una vez más variantes de un mismo tema, pero siempre desde perspectivas nuevas, prevaleciendo un equilibrio nada común en la presentación del tema teológico en torno a la liberación, donde realmente sea fruto de la presencia de la Verdad en la historia de los hombres. Tenemos que insistir una vez más, que en esta obra el teólogo Gutiérrez se muestra un auténtico maestro del proyecto teológico del cual se le puede considerar su creador y fundador. Esperamos que estas reflexiones ayuden a todos aquellos que de una forma u otra estamos implicados en el quehacer teológico y también colabore su reflexión teológica en situaciones históricas nuevas a hacer más relevante esa Palabra de Dios para el hombre de nuestro tiempo. Felicitamos a Ediciones Sígueme por su preocupación en hacer presente la obra de Gutiérrez al público español en ediciones tan esmeradas.— C. MORAN

SILVA, S.-SELADOC (ed.), *Panorama de la Teología Latinoamericana. VIII: La mujer* (=Materiales 26), Sígueme, Salamanca 1990, 13,5 x 24, 362 p.

El tema de la mujer es uno de los grandes temas de nuestro tiempo. Su evolución, que ha alcanzado ya cotas muy elevadas, resulta imprevisible. Y es que las corrientes que lo pro-

mueven no son ni mucho menos armónicas. Incluso hasta se da un feminismo que, so pretexto de luchar por los derechos de la mujer, ofrecen puntos de reflexión que lo único que hacen es desvirtuar la condición femenina. Con esta matización por delante, hay que reconocer que el movimiento feminista es una realidad a aplaudir. La teología no podía quedar al margen. Y menos la teología cristiana. El libro, que presentamos, es un estudio de la mujer desde la teología cristiana. Tiene su campo de cultivo en esa región del mundo llamada Latinoamérica. Un lugar, por tanto, en donde las condiciones culturales y sociales hacen del tema un camino lleno de peripecias y cargado de aventuras. Es un libro amplio y complejo, como se deduce de la lectura del mismo. "El material seleccionado, se nos dice, está dividido en cinco secciones. la primera es 'Crónica', que trae tres ejemplos de lo que debería considerar una historia de la mujer en América Latina... La sección segunda, 'Situación', recoge artículos que describen lo que ocurre con la mujer en distintas condiciones sociales y de diferentes países.

La sección que sigue se llama 'Servicio', porque se trata de lo que puede hacer la mujer desde diversos lugares de la iglesia...

La quinta sección, recoge tres artículos sobre María, en su relación con el pueblo y con la iglesia". Indiscutiblemente un libro cargado de interés.— B. DOMÍNGUEZ.

PIERIS, A., *El rostro asiático de Cristo*. Notas para una teología asiática de la liberación (=Verdad e Imagen 119), Sígueme, Salamanca 1991, 13'50 x 21, 219 p.

Nunca como en nuestro tiempo el tema de la inculturación de la fe en las diversas culturas y religiones ha estado presente en la preocupación teológica. El autor de la obra que hoy presentamos al público de lengua española está encuadrado en la categoría teológica de quienes se preocupan de reflexionar en torno al diálogo interreligioso. Por su formación teológica y su ideosincrasia asiática nos da garantía de que sus estudios en torno al tema ofrecen plena confianza. La obra es una recopilación de diversos artículos en torno a la temática indicada. Estudia también la posibilidad de hablar de una teología de la liberación para Asia insistiendo en que habría que cambiar ciertos contenidos y métodos teológicos, siguiendo las distintas situaciones en las que se coloca una teología y otra. De todas formas tenemos que afirmar que el autor siente preocupación muy seria por presentar para Asia, en sus múltiples facetas de ofrecer su cultura y sus religiones en un diálogo sincero con el cristianismo. Es consciente también que muchas de las fórmulas teológicas del pasado para este Continente han sido ineficaces por inadaptadas. De aquí que opte por una construcción nueva de la reflexión sobre la fe desde esa situación. Obra que nos puede ayudar muy seriamente en la presentación de la fe cristiana en esta situación del Continente Asiático.— C. MORAN

MADONIA, N., *Ermeneutica e cristologia in W. Kasper* (=Theología 2), Augustinus, Palermo 1990, 16,5 x 23,5, 312 p.

W. Kasper es uno de los teólogos católicos más destacados del momento presente, por lo que su pensamiento es un punto de referencia obligado.

La obra que nos ocupa —en palabras del propio autor—, es un ensayo de hermenéutica teológica aplicada al estudio del pensamiento del conocido profesor de Tubinga, para individuar las raíces, las líneas básicas y las peculiaridades de su teología en general y de su cristología en particular.

La obra se desarrolla en siete densos capítulos. Los dos primeros examinan las raíces culturales filosófico-teológicas del pensamiento de W. Kasper que se remontan a Schellings y a la escuela teológica de Tubinga.

Los capítulos tercero y cuarto buscan las líneas hermenéuticas de la cristología de Kasper, que constituyen la verdadera clave de lectura de la tesis. Los dos siguientes capítulos son una presentación de la cristología de Kasper bajo el doble aspecto de "historia de Jesús de Nazaret" y a la vez "misterio de Jesús el Cristo". Se concluye con una valoración crítica.

La obra es una brillante tesis doctoral realizada en la Universidad Gregoriana de Roma, bajo la dirección del Prof. Jacques Dupuis S.J. En la presentación el mismo Kasper considera este trabajo como una "laudable contribución científica, idónea a fecundar sucesivas discusiones sobre el tema de la hermenéutica y la cristología".— B. SIERRA DE LA CALLE.

AUER, J., *Jesucristo Salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios*. VI/2 (=Curso de Teología Dogmática), Herder, Barcelona 1990, 14,1 x 21,6, 604 p.

El curso de Teología dogmática que se comenzó a publicar bajo la dirección de los profesores J. Auer y J. Ratzinger es ya bien conocido en los ambientes teológicos tanto por los profesores como por los alumnos.

Por diversas razones el peso de esta magna obra ha recaído sobre J. Auer, a quien se debe también el presente volumen.

El trabajo sobre la doctrina de la redención continúa las reflexiones del volumen precedente dedicado a la persona y al ser de Jesús, y refrenda de nuevo sus afirmaciones.

La obra de Jesucristo como Redentor y Salvador del mundo es estudiada a partir de los fundamentos que se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Se pone de manifiesto de forma muy especial cómo toda la obra redentora de Cristo confluye en su "ser mediador".

La perspectiva trinitaria de la investigación sirve a dar nuevas luces sobre la difícil temática.

En este volumen, además, se estudia la doctrina de la Iglesia acerca de "María Madre de Cristo, en el plan salvífico de Dios", como Madre de Dios, como Virgen e Inmaculada, como Asunta al cielo, así como su asociación a la obra redentora de Cristo y su papel en el culto.

Como el resto de la colección obra guía tanto para profesores de teología como para los alumnos.— B. SIERRA DE LA CALLE.

FIORES, S. de, *María en la teología contemporánea* (=Verdad e Imagen 116), Sígueme, Salamanca 1991, 13,5 x 21, 603 p.

El autor tiene en su haber numerosas publicaciones sobre mariología lo que le acredita como una autoridad en la materia. Profesor de teología en la Universidad Gregoriana y en la Facultad Marianum, ambos en Roma, se ha dado a conocer en lengua española por medio del "Nuevo Diccionario de Mariología (1985), aunque en español en 1988), del que es coeditor, junto con el recientemente fallecido profesor P. Salvatore Meo, OSM.

El presente volumen propone un tema ya estudiado por el autor en 1978, aunque el presente trabajo es casi el doble que el anterior. La intención del autor en este ensayo es la de "desmenuzar algunas corrientes, de analizar de primera mano las obras principales, de captar el diagrama mariológico e interpretar sus fases en el arco de tiempo que va desde 1900 al 1989.

Partiendo de la mariología de los manuales se pasa a ver el impacto que tuvieron sobre la mariología los movimientos bíblico, patrístico, litúrgico etc. El Vaticano II es a la vez punto de convergencia de viejas corrientes y principio innovador que llevará a la mariología

por nuevos caminos en relación con la cristología y la eclesiología, con el culto y el diálogo ecuménico, con la pneumatología y la piedad popular.

Se tiene también en cuenta la relación de María con la cultura de nuestro tiempo, el nuevo pensamiento europeo, la teología latinoamericana y el feminismo.

A la luz de todo ello se intenta realizar una "revisión" de los dogmas marianos: virginidad de María, Inmaculada Concepción, Theotokos, Asunción.

Al final se hace una síntesis y relectura del Nuevo Diccionario de Mariología y de los últimos documentos pontificios sobre el tema.

Esta obra es una auténtica "suma" sobre el argumento y un libro imprescindible para conocer de modo global la mariología de nuestro siglo. En medio del laberinto teológico de opiniones sobre el tema el autor es una experimentado guía y maestro.— B. SIERRA DE LA CALLE.

HERRAN HERRAN, L., M^a, *La Mariología del Beato Alonso de Orozco*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Seminario, Toledo 1990, 16 x 23,5, 216 p.

Como se explica en la presentación, se trata de una tesis doctoral elaborada en la Universidad de Comillas por un sacerdote secular aconsejado por el profesor de Sagrada Escritura, P. Sandalio Diego, hermano del poeta Gerardo Diego por el año de 1942. Se publica en un momento oportuno y es una de las mejores aportaciones para la celebración del IV Centenario de la muerte del Beato Alonso de Orozco. El mismo autor había publicado anteriormente el *Tratado de las siete palabras que María Santísima habló*, NEBLI, Clásicos de espiritualidad, Rialp (Madrid 1966) 264 p. En la presentación de esta obra, una de las mejores del Beato Alonso de Orozco, da a conocer su doctrina y publicaciones, algo que desarrolla más ampliamente en el libro que se recensa. Escrito con cariño y devoción, al mismo tiempo que con claridad y sencillez, imita al Beato Alonso de Orozco, que, como afirma el P. Nazario Pérez, tenía el don de tratar los temas y misterios de la mariología, como el de la Inmaculada Concepción con "relámpagos de luz poética y aún suaves esplendores...", que son fáciles de encontrar entre las arideces de una demostración teológica". Por algo la Academia de la Lengua le ha incorporado al "Catálogo de Autoridades". Se hace un buen compendio de la doctrina mariológica del Beato Alonso de Orozco, que recapitula magistralmente al final. Ha llegado a conocer a fondo su doctrina al precisar incluso algunas fuentes e influencia de *Regalis institutio* y el *Príncipe cristiano*, que son las mejores obras del Beato Alonso de Orozco, ya que había estudiado Cánones y Leyes en la Universidad de Salamanca. Procura darnos sus posibles profesores en Artes y Teología, cuando se formó propiamente en Derecho. El eje polarizador de sus obras es la Santísima Virgen que le da la orden de escribirlas. Este libro sirve de estímulo y guía a los estudios que se están haciendo con ocasión del IV Centenario de su muerte, como sirvió de modelo a finales del siglo pasado, con motivo de su beatificación, al movimiento cultural y renovador promovido por los PP. Tomás Cámara y Manuel Díez González entre los agustinos. Hay que agradecerle al buen amigo, D. Laurentino M^a Herrán su valiosa aportación.— F. CAMPO.

BOROBIO, D. (ed.), *La celebración en la Iglesia. III. Ritmos y tiempos de la celebración* (=Lux Mundi 59), Sígueme, Salamanca 1990, 13 x 20,5, 604 p.

Este estudio, dirigido por Dionisio Borobio y arropado por distinguidos teólogos y liturgistas, está dedicado a uno de los temas más vivos y significativos de la fe cristiana: la liturgia. "La liturgia, dice el Concilio Vaticano II, es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos

se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor" (SC 10a). A su vez Borobio habla del tema con estas elogiosas palabras: "la liturgia es la realidad más viva y la expresión más elocuente de la vida de la iglesia. Por la liturgia la iglesia dice su identidad reconocida, su mismidad renovada. En la liturgia la iglesia hace experiencia de su ser y de su existir. La liturgia es la misma iglesia en su relación simbólica más densa con Dios y con su totalidad" (Prólogo 9). Uno y otro texto manifiestan que el tema de la liturgia es algo trascendental para la vida cristiana. Y esto es lo que da valor al libro que estamos presentando. Valor que adquiere aún mayor relieve, si se tiene en cuenta el número y la calidad de los autores que intervienen en su composición. Su lectura ayudará sin lugar a dudas a conocer mejor y a valorar más la liturgia, fuente de donde mana toda la fuerza de la vida de la iglesia.— B. DOMÍNGUEZ.

KAPELLARI, E., *Signos sagrados*, Herder, Barcelona 1990, 142 p.

Liturgia sí, liturgismo no. En la liturgia celebramos el misterio de Cristo; algo que sobrepasa nuestro entendimiento, pero que, de alguna manera lo sentimos, lo aceptamos en libertad, lo vivimos y así lo celebramos. Es la gratuidad y el puro don de ese misterio que es la redención de Cristo como trayectoria de vida entregada a los hombres, que conduce a una muerte revocada por Dios en Resurrección. Una experiencia de fe en Dios. Eso es lo que celebramos mediante signos acompañados por palabras. Este libro nos puede ayudar a recuperar el sentido del gesto y del símbolo, nacido, en sencillez, de una profana utilidad y puesto al servicio de Dios, pasando, así, de ser puro don natural a carisma eclesial. Es una invitación que nos hace el autor a una mejor comprensión de ese misterio de Cristo expresado y celebrado en un talante humano, y por humano que es, abierto a lo misterioso favoreciendo el diálogo amoroso entre Dios y los hombres, pero no confundiendo con el simple rito mágico.— E. ESPINO.

EICHER, P. (ed.) *Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann*, Kösel, München 1990, 13 x 21, 370 p.

La obra de Drewermann *Kleriker, Psychogramm eines Ideals* que tanto escándalo hizo surgir en ciertos ambientes clericales y no clericales, se presenta a debate en el estudio que bajo la dirección del Doctor Eicher se lleva a cabo en esta recopilación de trabajos realizada en colaboración. Se divide en varios sectores el estudio: En una primera parte se analiza la realidad misma de la contestación; en la segunda se analiza bajo la dirección de terapeutas, estudiando todo el tema desde perspectivas y experiencias diferentes; pasando a un tercer apartado donde se ven las necesidades psíquicas a las que tiene que responder la acción pastoral. En un cuarto apartado se estudia el proceso llevado adelante con las autoridades, para concluir con un juicio personal del mismo Drewermann. Dentro de lo que pueda haber de problemático en el trabajo realizado por el autor en litigio, sin duda los análisis que realiza, tienen una orientación fundamental: Basándose en el ámbito científico, indicar si responde o no a las exigencias del Evangelio. Los autores que colaboran en este trabajo, todos ellos analizan de una forma u otra el tema y sin entrar a dar soluciones definitivas, se preocupan de buscar alguna salida a la situación, conscientes de que nos movemos en un mundo, donde admitido lo científico, no obstante no todo puede reducirse a este ámbito del saber. Una obra que dada la calidad de sus colaboradores y la problemática de que tratan, intentan abrir nuevas perspectivas en el estudio y praxis de la realidad de celibato en la Iglesia Católica. — C. MORAN

Moral-Derecho

TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Suma de Teología, III. Parte II-II (a)* (=Maior 36), edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanos en España, BAC, Madrid 1990, 15 x 24, 612 p.

Esta nueva edición de la Suma Teológica encuentra su justificación en la finalidad que se han propuesto sus preparadores. Su objetivo es hacer asequible y fructuosa la lectura de Sto. Tomás.

De ahí que concedan gran importancia a la introducción en la que se precisan las características las fuentes y la estructura de cada volumen, lo mismo que a las introducciones que preceden cada tratado.

Es conocido el contenido de este II-II, dedicado al estudio de las virtudes, tanto teológicas como cardinales, y de los diversos estados de la vida.

Son de gran ayuda la "sinopsis de la parte II-II", la reseña de las "fuentes usadas por Sto. Tomás en la II-II y sus referencias bibliográficas", así como la bibliografía actualizada que se cita en los lugares adecuados.— A. HERRERO.

MARTÍNEZ, F., *Caminos de liberación y de vida. La moral cristiana entre la pureza y el don* (=Cristianismo y Sociedad 21), Desclée de Brouwer, Bilbao 1990, 13'2 x 21, 146 p.

El cristianismo no se reduce a una moral cristiana, pero la implica, si es que no quiere quedarse en una fe ilusoria o en una moral no cristiana. La moral cristiana está en crisis, y no por los pecados o la violación de preceptos —que eso se da siempre—, sino porque el mismo sistema moral ha falsificado la experiencia cristiana original: la *Buena Noticia* se ha convertido en *mala noticia* al prevalecer el sistema *sacerdotal* —de pureza, exterior, automatismo del objeto al sujeto que le capacita o imposibilita para el culto— sobre el sistema *profético* —del don, gratuito, del corazón al exterior, atento a todo lo que acrecienta las relaciones de comunión con Yahvé y con los miembros de la comunidad.

Toda la obra gira en torno a la contraposición entre estos dos sistemas, ambos con contenidos comunes y también con profundas diferencias. La moral de nuestro pueblo es deudora del sistema sacerdotal; de ahí su carácter moralizante, voluntarista, culpabilizante, el que sea pesada y negativa, legalista y heterónoma, donde la conciencia personal ni pincha ni corta, oprimida por el temor al castigo o afanada por el premio y los méritos. Esta perspectiva está muy alejada de la vivencia gratuita y alegre del don, propia de los profetas, de Jesús y de la primitiva comunidad, donde el anuncio del Reino se vive en la gratuidad del Padre misericordioso que ama y perdona sin condiciones, donde el hombre se siente hijo, amado y llamado en su libertad responsable, y donde la caridad es el criterio supremo. La disociación entre dogma y moral provocó esa separación catastrófica entre Evangelio y praxis cristiana, acentuando las obras de la ley y la privatización de la experiencia cristiana, en detrimento de una fe vivida en comunión y justicia solidaria que es voz crítica y autocrítica en nombre de la utopía del Reino y comparte todo para crear fraternidad.—J. V. GONZALEZ OLEA

CHABOT, J.L., *la Doctrina social de la Iglesia* (=Vértice), Rialp, Madrid 1991, 10 x 14, 141 p.

El profesor de Ciencias Sociales de Grenoble nos ofrece una sabrosa y sencilla síntesis del hilo conductor de la Doctrina Social de la Iglesia. Ha sabido prescindir de toda discusión erudita, que conoce en profundidad, para acercarse a todo lector habitual, no versado en

estas materias. Lo hace, sin embargo, salvaguardando la totalidad de los documentos y de las tesis básicas de dicha doctrina. En el texto encontraremos los diversos documentos magisteriales a partir de León XIII, convirtiéndose de una experta guía de la lectura de los mismos. Contribuye a recuperar la confianza y difuminar las dudas y nieblas que después del Concilio Vaticano II cercaban a la llamada Doctrina Social de la Iglesia.

Procura subrayar igualmente el valor de dicha doctrina, tras el fracaso del proyecto ideológico colectivista.

Es de aplaudir este resumen, traducido en el proclamado "Año de la Doctrina social de la Iglesia".— Z. HERRERO.

CAVADI, A., *Con occhi nuovi. Risposti possibili a questioni inevitabili* (=Questo Tempo 1), Augustinus, Palermo 1989, 12 x 17, 177 p.

Ante el abismo que se da entre los «especialistas» y la gente llana, Augusto Cavadi se enfrenta a una serie de problemas actuales llevado por su condición de filósofo y cristiano.

El libro consta de 3 partes. En *¿Un futuro para los jóvenes?* (I) se ve la cosa bastante negra desde lo económico (desempleo) y no digamos desde lo existencial (ausencia de una dirección orientadora), aunque al mismo tiempo es un gran desafío para abrir las puertas a espacios jamás imaginados. Ahí encuentra su pleno sentido el elaborar un proyecto existencial que sepa dar importancia a lo esencial y deje en segundo lugar a los relativos absolutizados. Hay quienes buscan respuesta en los movimientos filosófico-religiosos orientales, pero éstos no deberían ser presentados como alternativa a lo occidental sino como complemento, dado que su contemplación a-racional y a-cósmica tiene sus ventajas y sus riesgos (desencarnada e insolidaria). La escuela (toda la comunidad educativa) debe jugar un papel especial en suscitar el sentido del ser y el gusto por la contemplación, enfrentándose con coraje tanto a las violencias micro-sociológicas como a la indiferencia y a la búsqueda de subterfugios.

En *Ser hombre* (II) recalca la importancia y necesidad de tener una visión del hombre; presenta la visión antropológico-social de Tomás de Aquino, y un planteamiento personal de la sexualidad ante el «sexistencialismo»: encuentro entre personas de igual dignidad, diálogo y lenguaje de comunión encarnado en gestos y palabras significativos. Por último, ofrece las serias y sugestivas aportaciones del documento de las Iglesias Valdense y Metodista italianas sobre *La sexualidad en la Biblia y en el tiempo presente*.

La obra concluye con *Los tiempos del hombre, ocasiones para Dios* (III), reflexiones vivas sobre el Adviento, la Navidad, la Eucaristía y el Matrimonio en la Iglesia.—J. V. GONZALEZ OLEA

LOHFINK, N., *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento* (=Cristianismo y Sociedad 20), Desclée de Brouwer, Bilbao 1990, 13,5 x 21, 111 p.

El libro está estructurado en dos partes: una primera donde se pasa revista a los estudios del AT sobre la violencia, deteniéndose de modo especial en la teoría del "chivo expiatorio" de R. Girard. Y una segunda donde se examinan los diversos "documentos" del Pentateuco en relación con la violencia.

Pensar que el AT nos presenta un Dios de ira y violento, y el NT un Dios pacífico es erróneo. En el Pentateuco encontramos diferentes posicionamientos sobre las distintas formas en que aparece la violencia: como algo "natural", como tema central y como tema excluido. Pero este estudio se reduce al Pentateuco y sería muy interesante ampliarlo a los profetas.— M.A. CADENAS.

GOSS-MAYR, J.H., *Evangelio y lucha por la paz* (=Pedal 210), Sígueme, Salamanca 1990, 12 x 18, 119 p.

Fruto de las reflexiones y prácticas de estos conocidos pacifistas cristianos ha surgido este librito. Tratan de ahondar en las raíces bíblicas de la no-violencia y de pasearse con los movimientos cristianos a lo largo de la historia. Sigue una aclaración de términos y reacciones contra la injusticia, para proponernos un ejemplo de no-violencia humanista: Praga 1968. Y terminan con un capítulo dedicado a los métodos de acción no-violenta: bella forma de invitar a los cristianos a la transformación de la sociedad hacia una mayor justicia, pero siempre con métodos no-violentos.— M.A. CADENAS.

GARCÍA HOZ, V., *Educación de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, 13 x 20, 357 p.

En buena hora y con buen gusto ha publicado el autor estas páginas que resumen de manera pedagógica el modo cómo debe ser afrontada la educación de la sexualidad, tema verdaderamente importante y de palpitante actualidad, pero con frecuencia tan mal enfocado dentro y fuera de la familia y de la escuela. Desde una valoración cristiana de la sexualidad, y con la competencia pedagógica que le caracteriza, Víctor García Hoz presenta una clara reflexión sobre el sexo, el amor y la familia que hacen de este breve documento un instrumento muy valioso sobre el tema.

El título mismo de cada uno de los capítulos del documento refleja adecuadamente su contenido: 1. Sentido y contenido del documento; 2. El proceso de maduración sexual; 3. Educación de la sexualidad y familia; 4. Educación de la sexualidad y ética sexual; 5. Inteligencia y voluntad en la educación de la sexualidad; 6. Etapas y objetivos de la educación sexual; 7. Bibliografía.— M. MATEOS.

Filosofía-Sociología

THOMSEN, D., *"Techne" als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht* (=Praktische Philosophie) Alber, Freiburg, Muenchen 1990, 15 x 22, 341 p.

Hay técnicas para hacer zapatos y hay técnicas para ver a Dios. Lo cual quiere decir que la idea de técnica recubre un espacio enorme de significados y de realidad. El autor estudia el tema de la técnica en Platón y Aristóteles y ve que el campo es inmenso; la técnica de Platón es la verdadera sabiduría, lo demás es mala apariencia. Para Aristóteles la técnica es algo más práctico pero tiene infinitamente que ver con la virtud y la ascesis que se desarrolla siempre en la vida concreta. Todo esto quiere decirnos que el problema de la técnica no es una discusión puramente teórica para dedicarnos a minuciosas disquisiciones lingüísticas sobre los clásicos. Por el contrario, se trata de saber cuál es nuestra situación vital actual al igual que cuando discutimos sobre la naturaleza o la razón lo que nos importa es llegar a clarificar nuestra situación hodierna en el mundo o nuestra razón de ser en él. Sin duda que esta obra nos puede ayudar en esta gran tarea, ardua e ineludible, del hombre y el mundo actual, y esto es muy importante. Además, el libro está técnicamente muy bien hecho y responde al excelente nivel filosófico de esta serie de la editorial Alber.— D. NATAL.

AGUSTIN DE HIPONA, SAN, *Del Maestro* y TOMAS DE AQUINO, SANTO, *Del Maestro. Cuaderno de Filosofía* nº 13. Universidad Iberoamericana. Departamento de Filosofía, México, D.F., 1990, 13,5x21, 115.

El presente librito contiene la versión en español de las dos obritas de idéntico título de los dos grandes maestros cristianos. Una y otra van precedidas de una centrada introducción, obra de José Rubén Sanabria, en el primero, y de Mauricio Beuchot en el segundo, quienes son también los respectivos traductores.— P. DE LUIS.

FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos* (=Normal 506), BAC, Madrid 1990, 13 x 20, 629 p.

Otro bello volumen nos ofrece la BAC que completa a los otros cinco del P. Clemente Fernández, S.I. en relación con la historia del pensamiento filosófico. En concreto este volumen es de una importancia reconocida para este período de la historia de la Filosofía llamado Renacimiento. Sabido es que, al mismo tiempo que significa una especie de reacción frente a la filosofía medieval, es sobre todo la iniciación de una filosofía moderna que lleva consecuentemente a la filosofía monista del panteísmo alemán con que se cierra este período de la historia de la filosofía. Por otra parte, el Renacimiento filosófico, tal como se desarrolló sobre todo con Campanella, Bruno y Böhme, es el mejor aviso sobre la incapacidad de una filosofía pura para concluir a la existencia de un Dios personal sin el auxilio de la revelación.

Por ser la obra que presentamos una selección de textos, consideramos este volumen de gran utilidad para profesores y alumnos de historia de la filosofía por la facilidad para conocer en sus fuentes el pensamiento de los filósofos.

De veras felicitamos a la BAC por esta publicación.— F. CASADO.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (ed.), *Kant. Antología* (=Textos cardinales 14), Península, Barcelona 1991, 13,5 x 19,5, 186 p.

Kant nace en 1724, y ya desde 1747 en que publica su primera obra, apenas pasa algún que otro año sin que, en su larga vida, deje de publicar algún escrito u obra de mayor o menor importancia, hasta el 1733, víspera del año de su muerte, en que publica su *Pedagogía*. A nadie se le oculta la enorme importancia del filósofo de Königsberg tanto por el número de sus publicaciones como por su famoso subjetivismo que termina con una metafísica de la realidad existencial por parte de la Razón pura y que, de alguna manera, resucita en su Crítica de la Razón práctica en el orden moral. Esta antología de textos inéditos de Kant, de Aramayo, intenta complementar de alguna manera a un Kant archiconocido por los historiadores de la filosofía pero que, en cierta ocasión dijo: "Todo lo que digo es verdad, mas no digo toda la verdad". Estos fragmentos de los textos inéditos de la obra kantiana intentan arrojar una luz sobre el desarrollo del pensamiento ético de Kant. Sin duda, toda aportación como ésta, para una clarificación de su pensamiento, no deja de ser muy interesante.— F. CASADO.

LAFUENTE, M^a I., *Ideas, principios y dialéctica. La sistematización racional como proyecto libre en la filosofía de Kant* (=Contextos 8), Universidad de León 1990, 15 x 21, 264 p.

Platón, san Agustín y Kant son tres pensadores que coincidieron en el planteamiento de una teoría del conocimiento en el que la solución, por supuesto muy analógica, tiene que ver con un innatismo del conocimiento. Evidentemente, la gran cuestión de cómo se verifica el

funcionamiento y cuáles son los elementos integrantes, como la experiencia sensible, el entendimiento, la razón, etc., cómo se verifica la unificación de la multiplicidad tanto en la sensibilidad como en el entendimiento, cómo funciona la razón en relación con una metafísica, que no tiene lugar en la realidad extramental y a la que se tiende naturalmente, requieren respuestas que cada uno ha dado a su manera. En el caso de Kant, ideas, principios y dialéctica, relación entre las razones pura y práctica, método y sistema, unidad sintética del conocimiento... éstos y otros temas han llamado la atención de M^a Isabel Lafuente para una investigación cuyo fruto maduro fue la obra *Ideas, principios y dialéctica*. Enhorabuena a M^a Isabel.— F. CASADO.

BAUMANN, P., *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie* (=Philosophie), Freiburg/München 1990, 13 x 21, 463 p.

La "cosa en sí" fue la herencia que dejaba Kant a sus discípulos. Encontró inmediatamente sus dificultades en sus seguidores y Fichte llegó a decir que "sin la 'cosa en sí' no se podía entrar en la filosofía de Kant, pero que con la 'cosa en sí' no se podía permanecer en ella"; la crítica e interpretación que de ella hace termina absorbiéndola en la realidad monista total. El subjetivismo yoísta de Fichte no será una simple teoría de la ciencia sino un subjetivismo ético en el que el ser que se hace es el ser que debe hacerse. Es un dinamismo ético como verdad de la realidad y, por lo mismo, sujeto a justificadas críticas. De todos modos, como orden total del mundo, debe servir para corregir una interpretación de la realidad en términos de simple ciencia empírica. Siempre hay que tener en cuenta que el idealismo de Fichte tendió a superar sus propios límites; otra cosa es si se hizo llegando a una ruptura con el idealismo. No las tuvo todas consigo Juan Rochter cuando, ante la reelaboración de la teoría de la ciencia hacia el 1801, le dijo: usted filósofa, al fin de cuentas, fuera de la filosofía". La obra que presentamos intenta una evaluación general de todo el pensamiento del primer gran representante del idealismo alemán.— F. CASADO.

RUBIO CARRACEDO, J., *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau* (=El Derecho y la Justicia), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1990, 15 x 21, 267 p.

El profesor Rubio Carracedo afronta en esta obra el delicado problema de la situación de la democracia actual. A partir del estudio de J. Rousseau nos va adentrando en el momento presente de nuestro cuerpo democrático, siempre en peligro de caer en la representación puramente formal, vacía de realidad, como ya ha ocurrido en nuestro pasado inmediato, y se ha verificado también en las democracias populares actuales. Se trata de una cuestión muy delicada y una tentación permanente. No cabe duda de que la democracia occidental, asume, casi con plena inconsciencia, una serie de corruptelas y comportamientos que paso a paso la van dejando vacía de contenido. Es una experiencia comprobada aún en las democracias más vigorosas y también en la reciente vida política española, que necesita crecer y no desestancializarse. Todo el escrito que presentamos posee una fuerte lógica interna, aunque algunas críticas y propuestas serán consideradas por algunos excesivas y por otros insuficientes. Del mismo modo es posible que tal o cual propuesta pueda ser mejorada o aplicada de diferente manera. Todo esto es propio y aceptable y deseable en una auténtica democracia: la discusión abierta y no dogmática, de propuestas y soluciones. Por otra parte, no creo valga la pena entrar en pequeños problemas sobre las traducciones de textos de Rousseau, como se ha hecho en alguna recensión reciente; primero porque el autor ha trabajado con textos franceses hace muchísimos años, primero con el evolucionismo de Teilhard de Chardin y luego con

Levi-Strauss del que es uno de los mejores especialistas. En segundo lugar, porque, a veces, la traducción literal parece mejor, pero falsea los contextos. Y no se traduce sólo el texto sino tanto y más el contexto aunque sobre la base del texto. En definitiva, creemos que nos encontramos ante una obra muy bien hecha y que era muy necesaria en el momento actual, español e internacional. Es bien conocido el gran olfato intelectual que ha caracterizado siempre al profesor Rubio Carracedo. Y pensamos que también en esta ocasión ha acertado plenamente en las claves del tema y en el momento y la situación. Luego será cuestión de valorar, entre todos, en buena democracia los tiempos, las aplicaciones y los modos. Por ejemplo, es evidente los peligros de las listas cerradas por el excesivo poder del aparato del partido, a veces no bastante informado, otras con otros problemas, pero las listas abiertas, también tienen problemas, por ejemplo, que la propaganda electoral, de hecho, sería conforme a los recursos del candidato, con lo que volvemos a una de las peores morales de siempre: es mejor el que más tiene. Todo esto habrá que corregirlo en ese proceso democrático que nos propone el autor. Y, en cualquier caso, jamás debemos dejar de lado la democracia, porque siendo el peor de los sistemas posibles, exceptuados todos los demás, no debe impedir el deslizamiento permanente hacia el engaño, la fuerza bruta y la corrupción sin fin.— D. NATAL.

THIEL, D., *Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida*, Alber, Freiburg/Muenchen 1990, 15 x 22, 435 p.

El autor hace un estudio muy importante sobre las obras de Derrida y la génesis del texto filosófico. Se analizan las teorías actuales sobre el texto filosófico y su metodología; comenzando por el sentido del pensamiento preliterario se llega al significado del logofonocentrismo occidental, tal como lo propone Derrida, junto a su crítica de la metafísica. Se estudia también el significado de texto filosófico en Hobbes, Descartes, Leibniz y Husserl, y se da cuenta de que el pensamiento es algo que encarna lo que oímos y que está más allá del concepto, el juicio y el raciocinio. Así se señala algo que tanto Derrida como el último Wittgenstein, en el positivismo, han subrayado, con frecuencia, que la sabiduría auténtica señala, incluso en las ciencias, hacia lo místico y la religión. Estamos ante una obra que además de ofrecernos la recepción del pensamiento de Derrida en Alemania es todo un tratado del texto literario que llamamos 'filosofía' en el mundo occidental. Estamos también ante una obra bien hecha y ampliamente documentada.— D. NATAL.

WITTGENSTEIN, L.-TOMASINI, A.-BEUCHOT, P., *Homenaje a Wittgenstein* (=Cuaderno de Filosofía 15), Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, México 1991, 14 x 22, 96 p.

Wittgenstein sigue estando de moda. Primeramente fue por el cientificismo, ahora es por la apertura de su discurso polivalente. Este Cuaderno 15 del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de México quiere rendir homenaje al gran genio filosófico del siglo XX. Para ello se publica en castellano, por primera vez el escrito: Algunas observaciones sobre la forma lógica; y se da también un breve resumen de su vida y de su obra. El profesor J. F. A. Sala hace un estudio importante con el título: Una denuncia wittgensteiniana: la lógica encubre el mundo. Fernando Álvarez Ortega escribe sobre la imposibilidad de la metafilosofía. M. Beuchot compara la teoría del significado en el último Wittgenstein y en santo Tomás, y finalmente A. Tomasini nos habla del enfoque wittgensteiniano sobre el len-

guaje y el pensamiento. Una revista corta de páginas pero que resulta muy sugerente.— D. NATAL.

CEREZO GALÁN, P., (ed.), *Ortega y Gasset. Antología* (=Textos cardinales 15), Península, Barcelona 1991, 14 x 20, 376 p.

El profesor Pedro Cerezo Galán, tiene una cumplida tarea universitaria y posee también una importante obra sobre Ortega. Ahora nos ofrece esta antología que tiene, por ello, todas las garantías de haber acertado en la elección de textos que tiene que ser, por fuerza, selección. Así se nos ofrecen temas autobiográficos, temas de España y de Europa, temas sobre cultura, razón y vida, la idea del hombre y su ser social con su antropología y su metafísica, se nos ofrecen textos también sobre la razón histórica, la estética, y la moral de Ortega, para terminar con un amplio repertorio de artículos sobre ideas políticas. Todo ello va precedido de una buena introducción que hace que esta antología pueda suplir, de alguna manera, la lectura del original, aunque sin leer sus propios escritos nunca leemos realmente a un autor. De todas maneras hay que felicitar a la editorial Península por esta colección.— D. NATAL.

JIMÉNEZ S.-MARISCAL, J. D., *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid 1991, 14 x 21, 342 p.

Estamos ante un estudio concreto y profundo sobre la vida y la obra de María Zambrano. Por eso, después de situarnos en la vida de María Zambrano con sus exilios y regresos se describe su vinculación con el entorno de Ortega y se entra muy seriamente en las peculiaridades de su filosofía: la nueva capacidad para crear una nueva experiencia vital de la realidad ante el naufragio rotundo de la razón occidental. Así se acerca la filosofía de María Zambrano a la historia del hombre y a su tragedia viviente en la sociedad actual. También se entra en el mundo poético, en el derecho a soñar y en el feliz haber humano de la trascendencia y el futuro. María Zambrano había roto los géneros literarios y el mundo cerrado de las disciplinas separadas y esquizofrénicas mucho antes de la actual deriva de los continentes y la estrepitosa caída de los muros de la humanidad tan impenetrables aún en el pasado reciente. Así María Zambrano da una nueva vida al hombre, a nuestra sociedad y al mundo trascendente, creando un nuevo futuro. El escrito tiene todo el aparato bibliográfico y crítico que es exigible y deseable a un trabajo bien hecho. También hay alguna errata que conviene corregir, cosa por otra parte normal y no fácil de evitar. En resumen nos encontramos ante un libro que nos hace desear de nuevo el amor a la sabiduría y la sabiduría del amor, nos señala un nuevo futuro para la sociedad y para la religión. Un escrito que nos remite a lo fundamental y sin embargo nos acerca plenamente a los problemas del hombre de hoy y que demuestra un excelente conocimiento de la obra de María Zambrano.— D. NATAL.

ELIAS, N., *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento* (= Historia, Ciencia, Sociedad 222). Edición de Michael Schröter. Traducción de José Antonio Alemany, Península, Barcelona 1990, 13 x 19,5, 222 p.

Norbert Elias (1897-1990), formado con Karl Mannheim, emigró a Gran Bretaña en 1933 y fue profesor universitario en distintos centros ingleses. Desarrolló una novedosa teoría evolucionista de la historia desde una perspectiva sociológica.

Los tres ensayos que componen este libro contienen parte de las reflexiones del autor en torno a la temática central de la sociología del conocimiento, i. e., la parte de la sociología que estudia las interdependencias entre determinadas formas de conocer y distintos condicio-

namientos sociales. La reelaboración del primer trabajo, "Compromiso y distanciamiento" data de 1977; el segundo, "Los pescadores en el Maëlstrom", de 1980; y el tercero, titulado "Reflexiones en torno a la gran evolución. Dos fragmentos", de 1979.

El autor, empieza por afirmar que los aspectos y transformaciones psíquicas y sociales del ser humano no son independientes sino diferenciables pero inseparables. El dominio del hombre sobre sí mismo, expresado en su actitud mental y práctica hacia los fenómenos naturales, el dominio sobre su vida en sociedades y el dominio y manejo de las fuerzas humanas no naturales son interdependientes; se desarrollan a un mismo ritmo, en un juego nunca limitado de adelantos y retrocesos. De esta forma establece la "triple unidad de los tres dominios básicos".

Elias emplea el término "compromiso", "comprometido" ("involved") en el sentido de conocimiento objetivo, autónomo, relativamente no condicionado; y el término "distanciamiento", "distanciado" ("detached") como conocimiento parcial o totalmente condicionado. Estos dos "términos remiten a un equilibrio cambiante entre dos tipos de comportamientos e impulsos vitales que (sean cuales sean sus otras funciones) llevan a asumir un mayor compromiso, o un mayor distanciamiento, en las relaciones de una persona con otras, con objetos no humanos y consigo mismo" (p.12). Lo que diferencia el criterio científico de otros científicos —es decir, menos distanciados— es la forma y las proporciones en que se combinan y equilibran las tendencias hacia el distanciamiento y hacia el compromiso. Cuando se dice que los científicos "no hacen valoraciones" o que están "exentos de valores" se debería hacer referencia a que la investigación científica, sobre todo en las ciencias naturales, ha ido abandonando poco a poco ciertos tipos específicos de valoraciones: políticas partidistas, religiosas, étnicas, egocéntricas, etc., para reemplazarlas por otra de distinto signo, el "descubrimiento del orden inherente de conjuntos de acontecimientos". La pregunta típica del pensamiento comprometido, "¿Qué representa eso para mí o para nosotros?", se encuentra subordinada a preguntas como "¿Qué es eso?" o "¿Cómo están relacionados esos fenómenos entre sí?". El nivel de distanciamiento se manifiesta tanto en las herramientas conceptuales y premisas básicas de los científicos, como en sus modos de pensar y proceder.

Mientras que en la relación del hombre con las fuerzas no humanas el grado de distanciamiento objetivo es relativamente elevado, en los datos sociales, en las relaciones interpersonales —objeto de las ciencias sociales— aquél es considerablemente más bajo, ya que los "objetos" son al mismo tiempo "sujetos", y uno se encuentra "con uno mismo". El intento de superación en este campo es difícil, pues prácticamente siempre va "en contra de ideales y creencias emocionalmente satisfactorios y tenidos en muy alta consideración" (p.52).

Creemos encontrarnos ante una postura claramente avalorista como ideal científico, y también bastante determinista, muy discutible. Lo que sí llama poderosamente la atención es el estilo medio filosófico, el radicalismo expositivo y la ausencia total de citas y bibliografía. Aquí su pudiera ser verdad aquello de que la bibliografía nos proporciona la mitad de los libros que debíamos haber leído para entender al autor, y mitad de los que deberemos leer para avanzar en su pensamiento.— F. RUBIO C.

ELIAS, N., *La sociedad de los individuos. Ensayos* (=Ideas 14). Edición de Michael Schröter. Traducción de José Antonio Alemany, Península, Barcelona 1990, 13 x 19,5, 270 p.

El historiador y sociólogo Norbert Elías (1897-1990) nació en Breslau -actualmente territorio polaco - y ha fallecido reciente en Amsterdam. Traducidas al castellano tenemos, al menos, además de la obra recensada, dos de sus obras importantes, "conditio humana" (1988) y "El proceso de la civilización" (1988).

La "sociedad de los individuos" está escrita en tres períodos diversos (1939, 1950, 1987) y refleja la evolución del pensamiento del autor en torno a tres de las preguntas fundamentales de la sociología y de la psicología social: qué es realmente la sociedad y cuáles son las relaciones entre individuos y sociedad, problemas de la autonciencia y de la concepción del ser humano, y cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros.

La aproximación científica a las formaciones histórico-sociales puede hacerse fundamentalmente desde dos posturas: los que consideran a la sociedad como creada por personas individuales o entidades, mediante una reflexión racional, en forma premeditada y con una finalidad determinada. Así, por ejemplo, afirman que la finalidad del lenguaje es el entendimiento entre las personas, o que el objetivo del Estado es el mantenimiento del orden. Pero, en última instancia, queda oscuro cómo puede tenderse un puente desde las acciones y metas individuales hasta las formaciones sociales, y existen fenómenos sociales, sobre todo relacionados con la transformación de los estilos artísticos o el proceso de la civilización, que no pueden explicarse mediante este modelo.

Para los representantes de la postura antagónica, el individuo no desempeña papel alguno, la sociedad se presenta, más o menos, como una entidad orgánica, anónima y supraindividual, dotada de una "group mind", que inevitablemente atraviesa una juventud, una madurez y una vejez, para luego morir. Como modelo teórico se sirven de determinadas formas de observación propias de las ciencias de la naturaleza que, a menudo se funden con modos de pensar religiosos y metafísicos. También aquí queda no menos oscura la relación entre esta entidad y las personas singulares, los objetivos y las acciones individuales. Tanto en una como en otra reflexión se abre, de hecho, un abismo insalvable entre los fenómenos individuales y los sociales.

Por otra parte, entre las principales polémicas de nuestro tiempo se encuentra la disputa entre quienes afirman que el individuo es el "fin" y la sociedad el "medio" o, a la inversa, que la sociedad es "lo más esencial", el "fin supremo", y el individuo es tan sólo un "medio", algo "menos importante".

Elias propone romper con estas disyuntivas y antítesis, superar el como "debería ser" para entrar en "el ser" de la relación individuo- sociedad, considerar que los individuos no existen sin la sociedad a la que les vincula la disposición elemental de su propia naturaleza, y que la sociedad no es sino el conjunto de relaciones y funciones interdependientes que las personas tienen las unas para las otras ("estructuras sociales", "leyes sociales", "relaciones sociales"), que tampoco existen fuera de los individuos. Para comprender todo estos fenómenos "es necesario dejar de pensar en sustancias individuales aislables y empezar a pensar en relaciones y funciones" (p.34). No es posible comprender una melodía observando cada una de sus notas en sí misma, sin considerar las relaciones con las otras notas; y la estructura de la melodía no es más que las relaciones "entre" diferentes notas. Lo que necesitamos- afirma Elias- son modelos mentales y una visión global "mediante los cuales podamos comprender cómo la reunión de muchas personas individuales forma algo distinto, algo que es más que la suma de muchas personas individuales, cómo forma una "sociedad" y cómo esa sociedad es capaz de cambiar de manera determinada, cómo es que posee una historia cuyo curso efectivo no ha sido premeditado, dirigido ni planeado por ninguno de los individuos que constituyen esa sociedad" (p.21).

Nos encontramos ante un libro sin apenas citas y sin ninguna bibliografía. Esto pudiera interpretarse como causa de una doble frustración: no señalar en qué se basa, y no invitar al debate, lo que le convertiría e una obra inacabada, enigmática e inacabable. Pero también pudiera tratarse de una obra muy elaborada personalmente y que aspira a ser algo más que un conglomerado de lo que piensan los demás. Bien pudiera estar a medio camino entre la filosofía, la sociología y psicología social.— F. RUBIO C.

MIGUEL, J. M. de, *El mito de la sociedad organizada* (= Historia, Ciencia, Sociedad 221), Península, Barcelona 1990, 13 x 20, 170 p.

Jesús Manuel de Miguel es catedrático de Sociología de la Universidad de Barcelona, gestor del programa español de ciencias sociales del "Plan Nacional de I+D" y miembro de la Comisión de Política Científica de la Universidad de Barcelona.

En su obra "El mito de la ciencia organizada", que obtuvo el Premio de Ensayo "Miguel de Unamuno" 1989 se sirve, en parte, de la experiencia personal adquirida en algunas de sus investigaciones sectoriales, ya publicadas, como "la sociedad enferma" (1979), "Estructura del sector sanitario" (1983), "Política de población" (1985), etc., ya que reflexionar sobre organizaciones complejas o sobre desorganizaciones complejas es difícil sin llevar a cabo un estudio concreto sobre alguna de ellas.

La hipótesis central del libro es "que en el futuro la sociedad no va a ser la que defina cómo deben ser las organizaciones complejas, ni la que mantenga el control de las personas, o elabore los valores sociales que se acepten mayoritariamente. Serán —ya lo están siendo— las organizaciones complejas (formales, y en muchos casos supranacionales) las que impongan la dinámica social, y la estructura de las desigualdades sociales" (págs. 9-10). Con el paso del tiempo, de seguir la cosas como hasta el presente, la sociedad dependerá cada vez más de las organizaciones complejas y no lo contrario. Según confiesa el autor, intenta desarrollar y complementar la hipótesis sobre "la organización del desgobierno", planteada por Alejandro Nieto (1984) en el marco específico español, que pudiera llegar a la posible "usurpación clandestina del poder" por parte de la burocracia, tema ya encuadrado dentro de la teoría de la "desorganización social" bien organizada, iniciada por Edwin H. Sutherland en su estudio clásico "The Professional Thief: By a Professional Thief" (1937). Y es que en la desorganización bien organizada "hay un estrato social que se beneficia, trabajando poco y con altas posibilidades de influencias personales y de arbitrariedad" (p.32)

Desde una perspectiva conservadora las estructuras organizativas se explican como respuestas óptimas, racionales y eficientes a la economía de la organización "para que funcionasen mejor"; se innova para no cambiar; se investiga para proteger la estabilidad burocrática de las jerarquías dominantes, los que mandan por razones de familia, fidelidad, ingresos, clase social o "echarle cara a la vida", y no los que saben. Consideran que es el individuo el que debe amoldarse a las organizaciones complejas; se niegan a analizar los problemas de manipulación o coerción de un grupo o clase social sobre otra; y creen que el punto de vista de los que mandan dentro de la organización es la única perspectiva posible del análisis científico. Este grupo parece inspirarse, entre otros, en Maquiavelo, Max Weber, E. Durkheim, T. Parsons y Bell.

Por el contrario desde el punto de vista de la crítica radical se analizan las organizaciones complejas del presente para predecir la sociedad del futuro y para tratar de reducir los procesos de desigualdad social, que reflejan los sistemas estructurados de desigualdad social existentes. Algunos sociólogos llaman a este proceso el retorno de la sociedad civil, neocorporativismo o simplemente socialdemocracia. Se consideran los problemas del control social (incluida la utilización ideológica y simbólica), del entorno político básico, así como la estructura y distribución del poder por clases sociales y según la división del trabajo social, como tres aspectos fundamentales que deben ser investigados. Ortega y Gasset, Freud, Mills, Gouldner, Touraine y Bottomore, entre otros, lideran esta tendencia.

La diferencia fundamental entre el enfoque crítico y el conservador es, pues, el análisis del poder y su distribución, aunque todos están de acuerdo en que una excesiva burocracia produce un tipo de relaciones sociales alienantes y poco creativas. El autor no sólo rechaza la perspectiva conservadora, sino también la etnometodológica y la estructuralista.

Coincidimos con el autor en señalar que la Sociología de las Organizaciones es una de las especialidades menos desarrolladas en España, y es de agradecer su selección de bibliografía internacional; pero creemos que su obra no es el estudio analítico prometido, sino básicamente teórica y hasta ideológica que, a veces, no supera el peyorativo tópico referente a lo español. No entendemos por qué la Sociología ha de contestar a la pregunta “¿Quién define cómo va ser a la sociedad del mañana?”; no sabemos si es su “sana” obsesión feminista lo que le induce a superabusar de “los/as, ellos/as, algunos/as, otros/as, sociólogos/as, compañeros/as, individuos/as”, etc.; y le recordamos su propia norma: “Una teoría es “buena” si produce respuestas aceptables a problemas interesantes” (p.40). Esperábamos unos planteamientos más equilibrados y, sobre todo, una crítica menos despiadada.— F. RUBIO C.

ROUDINESCO, E., *Feminismo y Revolución. Théroigne de Méricourt* (=Historia, Ciencia, Sociedad 220), Trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Península, Barcelona 1990, 13 x 20, 274 p.

Elisabeth Roudinesco es una psicoanalista que, además, se ha dedicado a la investigación histórica. En este libro sitúa a Théroigne de Méricourt, una de las heroínas de la Revolución Francesa, convertida en leyenda por los poemas de Baudelaire, la obra de Michelet y, más tarde, el arte de Sara Bernhardt, en el centro de la reivindicación feminista de la igualdad de derechos mediante los “batallones de amazonas”.

Anne-Josèphe Terwagne, éste es su verdadero nombre, nació en 1762 en el seno de una familia acomodada del campesinado de las Ardenas belgas. Huérfana de madre a los cinco años, es tomada como criada por una tía que la maltrata, al igual que lo hace su madrastra al regresar al hogar. Después de una breve estancia en Amberes, lleva una existencia de “desclasada, a caballo entre París y Londres, entre la bohemia literaria, la galantería y la decadencia moral” (p.17). Su única hija, fruto de uno de sus tantos amoríos, muere aún siendo niña. A partir de mayo de 1789, la campesina de Marcourt se convertirá progresivamente en una “Mujer de la Revolución”. Su locura la salvará de la guillotina y Esquirol, fundador del asilo moderno, se servirá de ella para ejemplificar un caso típico de melancolía.

Dos discursos atraviesan los ideales de la filosofía de las Luces en el tema de la feminidad. El primero, que toma como principal referencia la tesis expresada por Jean-Jacques Rousseau en la quinta parte del “Emilio” y en la “Nueva Eloísa”, afirma que la mujer es el modelo primordial de lo humano en cuanto “naturaleza femenina” que se expresa en un ser corporal, instintivo, sensible, débil de órganos y, sobre todo, inepta para la lógica de la razón. Su naturaleza la obliga a una actividad complementaria del hombre, el cual encarna la esencia de la potencia intelectual, y su destino es traer hijos al mundo, alimentarlos y protegerlos. De aquí vendrá en parte, la idea que surge bajo la Revolución, de que hay que conceder a las viudas y a las solteras de cierta edad determinados derechos de que carecen las demás mujeres.

A este discurso naturalista se opone la tesis elaborada teóricamente por Antoine Caritat, marqués de Condorcet, el único filósofo que participará en la Revolución. Frente a la “feminidad natural”, Condorcet concibe la condición femenina a partir de una categoría de “derecho natural”, que somete a todos los individuos, hombre o mujeres, a las mismas leyes. Como las mujeres forman parte integrante de lo humano en general, son, por la misma razón que los hombres, seres dotados de razón, y tienen los mismo derechos civiles y políticos que sus compañeros. Si las mujeres aparecen a menudo inferiores a los hombres, ello se debe a “razones históricas que han empujado a la sociedad a mantenerlas sometidas a la autoridad marital, alejadas de la vida ciudadana y privadas de educación” (p.24). Condorcet aparece, pues, como el primer filósofo que establece un corte radical entre un orden jurídico necesariamente igualitario y un orden anatómico inductor de diferencias.

Pero la desigualdad según las clases tiende a enmascarar la desigualdad según el sexo. La Revolución constituye el nacimiento simbólico del feminismo francés que no aporta a las mujeres más que una semiigualdad civil y ninguna igualdad política. Será menester la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" para que la mujer pueda acceder ulteriormente a la conciencia histórica de su identidad e iniciar la lucha por el reconocimiento igualitario de derechos políticos y civiles.

Entre el ensayo y la bibliografía, este libro se lee como un relato literario, lleno, además, de observaciones sugestivas.— F. RUBIO C.

FUNDACION FRIEDRICH EBERT - INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *La Iglesia Católica y la Guerra Civil Española. Cincuenta años después* (=Documentos y Estudios 69), Fundación Friedrich Ebert, Madrid 1990, 17 x 23, 346 p.

La guerra civil española, por la tragedia que supuso para quienes la padecieron, por las diferentes ideologías que intervinieron en ella, por la amplitud y la crueldad de la represión y persecución practicada por ambos contendientes, por las graves consecuencias de todo tipo que ocasionó y por el régimen autárquico que la siguió, siempre ha sido materia de amplios estudios dentro y fuera de España. No obstante, pocos acontecimientos históricos como éste habrán estado sometidos a lagunas historiográficas, a posturas emocionales y a generalizaciones tópicas, que frecuentemente ocultan la verdad de los hechos.

Nada es de extrañar, pues, que en su cincuentenario, la Fundación Friedrich Ebert y el Instituto Fe y Secularidad unieran sus esfuerzos para organizar un simposio en noviembre de 1989, en el que se analizara con rigor científico la presencia del factor religioso en la contienda, considerado en sí mismo y también en su relación con otros factores, como el ideológico, el económico, el regionalista, el internacional, etc., y se calibrara, el papel desempeñado por la Iglesia católica en los orígenes y evolución de ese conflicto.

La temática del simposio se planteó, y así lo refleja el libro, desde una triple perspectiva: internacional, nacional y autonómica, con participación en todas de ellas de destacados especialistas.

En la perspectiva internacional se presta especial atención a la postura "tibia, posibilista y cautelosa" del Vaticano y a su "obsesión anticomunista"; al contexto político, ideológico (fascismo-comunismo), social y económico (crack de 1929) de la Europa de los 30, previo al estallido de la II Guerra Mundial, de la que la española fue, en expresión del profesor Lorenzo, un "acompañante menor"; y a las repercusiones de la guerra en la conciencia de los católicos fuera de España, en especial en "el mundo católico británico". La guerra española supuso "un doloroso conflicto de conciencia para millones de católicos en todo el mundo". (pág.8).

En la nacional se estudia tanto la presencia del factor católico en el conflicto, que tuvo un protagonismo no previsto en un principio y que cuajó finalmente en el nacionalcatolicismo, como las contradicciones sociales, políticas, culturales e ideológicas que marcaron su comienzo y desarrollo. Elementos importantes de este apartado son "los objetivos sociales y políticos" de ambos bandos, las "coaliciones formadas y los apoyos recibidos", así como "los discursos de legitimación elaborados" en defensa de las respectivas causas.

Quizá lo más novedoso del estudio sea la aportación que se hace de los diversos planteamientos que se dieron, en el período 1936-1939, en las tres nacionalidades "históricas": Euzkadi, Galicia y Cataluña. En Galicia triunfó la rebelión y obispos y alto clero la apoyaron, especialmente desde los medios de difusión bajo su control. En Euzkadi surgió el "problema vasco", con un buen número de curas y fieles rompiendo la unanimidad de la Iglesia española en favor de los rebeldes, y un partido de clara connotación católica, como el PNV,

apoyando al Gobierno republicano. Todo ello, unido a la coincidencia de ambos bandos en la utilización de la legitimación religiosa, agudizó el “sentimiento agónico y defensivo del nacionalismo sabiniano”, y unió la religión y el nacionalismo en la posterior oposición a Franco. En Cataluña aparece una situación “atípica” en la España republicana: una iglesia organizada en la que, extremos minoritarios de católicos se alinean con Franco o con la República, y una mayoría asume una amplia gama de posturas intermedias, personalizadas en figuras como Vidal i Barraquer, o simbolizadas en posturas como la de Unión Democrática de Cataluña. La Iglesia catalana fue “perseguida en 1936 por ser Iglesia, y en 1939 por ser democrática y catalana” (p.12).

La lectura de esta obra abre interesantes perspectivas, y puede servir de acicate para nuevos estudios críticos y objetivos, y para superar cualquier tipo de sectarismo o intolerancia.— F. RUBIO C.

DETIENNE, M., *La escritura de Orfeo* (=Historia, Ciencia, Sociedad 223), Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Península, Barcelona 1990, 13 x 20, 188 p.

El autor de este libro de ensayo sobre el mito y las religiones antiguas es, actualmente, director de estudios en la École Pratique des Hautes Études de Paris, y tiene publicados, entre otras obras de su especialidad, *Dionysos mis à mort*; *Le Jardins d'Adonis*; *L'invention de la mitologie*, en ese último publicado en Ediciones Península con el título de *La invención de la mitología*, en el año 1983; y *Les ruses de l'intelligence*.

En colaboración con Jean Pierre Vernaut, ha escrito *La metis chez les Grecs*; y también en colaboración con Giulia Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, aparecido en 1989.

Este nuevo libro de ensayo, *La escritura de Orfeo*, viene a ser una recopilación de estudios consagrados a los mitos, al arte de su lectura, las figuras de politeísmo, la invención y los usos de la escritura, desde la antigua sánscrita, pasando por la griega y en el medio la importante jeroglífica egipcia, junto a las Tablillas de la Mesopotamia.

El libro comienza con una especie de prólogo ambiental —“inventario en dos palabras”—, en donde hace ver que, antes de nada, en el mito, están ellas: las mujeres; se llamen Danaides o Hera; Gea o Hestia...

Dividida la obra en cuatro grandes capítulos (mejor, partes), puede, sin embargo, leerse como un todo, como un conjunto de narraciones en las que cada una representa un todo; importando poco si se salta del laberinto al priteano donde reina la citada Hestia, para volver a pasear por los jardines secretos de Hera.— T. APARICIO LÓPEZ.

FRANZ, M.-L. von, *Schöpfungsmythen. Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen*, Kösel, München 1990, 12 x 20, 288 p.

De todos es conocida la variedad de interpretaciones que a través de la historia se han ido dando de los diversos mitos en torno al tema de la creación, desde perspectivas diferentes y con tonalidades variadas. La autora de la obra que hoy presentamos, se detiene en el estudio a través de las diversas imágenes que se han ido dando en la historia, pero insistiendo en la perspectiva psicológica. Es un estudio de una profundidad tal, que al lector no iniciado en este campo, le resultará bastante difícil el llegar a captar todos estos aspectos analizados en todas sus formas. Auguramos que la obra tenga su aceptación ante el público especializado en la temática. Sin duda, es una obra que va a servir para el diálogo interdisciplinar, especialmente también en el campo de la interpretación bíblica, dadas las resonancias netamente judeo-cristianas que tiene el tema de la creación. Se podría sin duda introducir en la Fenomenología religiosa como su campo más propio, aunque no sea tan fácil el deslindar campos

en toda esta temática. Muy buena presentación y, aunque se pediría más aparato crítico, no obstante merece toda nuestra atención a la hora de un análisis serio en la superación de la racionalidad, a la que tan acostumbrados estamos en nuestro tiempo.— C. MORAN

ROUX, J. P., *La sangre. Mitos, símbolos, realidades* (=Historia, Ciencia, Sociedad 219), Península, Barcelona 1990, 13 x 20, 351 p.

En el mundo de la Fenomenología religiosa la sangre siempre ha jugado un papel extraordinariamente ambivalente: muerte-vida, redención-salvación, positivo-negativo etc etc. El autor del presente trabajo, a través de investigaciones que siguen la línea de la escuela de M. Eliade, estudia toda esta problemática insistiendo en el análisis detenido de los aspectos tan dispares que se ha dado a través de la historia de las religiones y centrado especialmente en el tema que trae entre manos en la obra. Estudio muy bien elaborado, donde sabe contrastar los diferentes elementos que en un análisis fenomenológico necesitan ser tenidos en cuenta. Aunque sea en traducción, son sumamente importantes estudios de este calibre en la literatura española, dada la escasez de los mismos que hemos padecido en estos años anteriores. Felicitamos desde estas líneas a la Editorial Península por unir a su ya extenso bagaje bibliográfico, en lo que a Fenomenología religiosa se refiere, una obra más que, sin duda, será un instrumento insustituible en el estudio de la simbología del tema de la sangre.— C. MORAN

Historia

VELASCO BAYON, B., *Historia del Carmelo español. Vol. I: Desde los orígenes hasta finalizar el Concilio de Trento, c. 1265-1563* (= Textus et studia historica Carmelitana 17), Institutum Carmelitanum, Roma 1990, VIII-513 p. + 16 p. de ilustraciones.

El autor, un acreditado historiador carmelita, ilustrador también de la villa de Cuéllar (Segovia), presenta aquí una amplia síntesis de la historia de la Orden Carmelitana en España desde sus orígenes en el siglo XIII hasta finales del concilio de Trento, es decir, de los cuatro primeros siglos de su familia religiosa.

Se trata de un robusto volumen, muy denso de noticias, recogidas muchas de ellas directamente en fuentes archivísticas y otras en repertorios documentales impresos o bien en cronistas de la Orden o en historiadores locales antiguos y modernos.

La obra presenta una articulación en 10 capítulos, a los que precede un prólogo del académico P. Miguel Batlori, SJ, una sección dedicada a las fuentes bibliográficas y a la bibliografía, y, finalmente, la introducción propia del autor. El cap. I (pp. 43-63) trata de los orígenes de la Orden en general, distinguiendo claramente lo que en ellos hay de leyenda y de historia. El amplio cap. II (pp. 65-136) presenta el panorama general de la fundación de los diversos conventos de España, tal como se fueron realizando por regiones y por períodos cronológicos. El elenco de las pp. 135-136 demuestra que fueron justamente 50 las fundaciones carmelitanas pretridentinas, con predominio en el Levante y Sur de España y con menos representación en otras regiones, como Castilla y con ausencia total en Galicia, Asturias y otras zonas del Norte. El cap. III (pp. 137-177) trata del "acercamiento a la vida de los carmelitas", es decir, ofrece detalles que complementan lo dicho en el capítulo anterior, p. e. las dificultades en las fundaciones, relaciones con el clero-secular, con las corporaciones locales, observancia religiosa, reforma, etc. etc. El cap. IV (pp. 179-219) se ocupa de la cultura y de

los hombres ilustres en los conventos más importantes de los dominios de la Corona de Aragón; el mismo tema pero en los demás conventos de la región oriental de la península se expone en el cap. V (pp. 221-250); idem para los conventos del centro y sur de España en el cap. VI (pp. 251-281). Sucesivamente se van dedicando otros capítulos a temas monográficos y obligados en la historiografía de las familias religiosas: el apostolado en el cap. VII (pp. 283-316); la economía y las fundaciones piadosas en el cap. VIII (pp. 317-356). A la fábrica de las iglesias y conventos y al patrimonio artístico está dedicado el cap. IX (pp. 357-404) y, finalmente, a los beaterios medievales y conventos de monjas carmelitas el conclusivo cap. X (pp. 405-438).

Toda la obra termina con un apéndice documental, una "Relación de escritores y obispos", un rico y detallado índice de nombres y una sección gráfica de 16 páginas en papel couché con ilustraciones en blanco y negro.

El P. Balbino tiene acreditado con numerosos escritos su buen hacer historiográfico, y no sólo en el ámbito de la familia carmelitana, una decena de cuyas monografías puede ver señaladas el lector en la bibliografía de la obra. El dominio que tiene de los resultados a que han llegado otros autores y el acervo histórico propio le facultaban como a pocos para intentar esta síntesis amplia, moderna, crítica de la historia de su Orden. Los estudiosos disponen a partir de ahora de una obra de síntesis seria a la cual dirigirse para obtener referencias seguras sobre temas relacionados con la historia del Carmelo español pretidentino.—
C. ALONSO

PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *El concilio provincial de Granada en 1565. Edición crítica del malogrado concilio del arzobispo Guerrero*, Roma 1990, 470 p.

Este volumen, que forma el n. 26 de la sección "Subsidia" de las publicaciones del Instituto Español de Historia de Roma y que apareció en la revista *Anthologica Annua* del mismo centro en 1990, ofrece una interesante monografía del "malogrado concilio provincial del Arzobispo Guerrero", del que hasta ahora se tenían sólo noticias fragmentarias y no se disponía del texto mismo del concilio.

El volumen presenta dos partes bien diferenciadas: una amplia introducción en la primera, y el texto del concilio en la segunda. En la primera parte (pp. 9-130) el autor ilustra todo el argumento, repasando temas como la "experiencia sinodal de la archidiócesis de Granada", el desarrollo del concilio, noticias sobre el único manuscrito que contiene las actas, tanto en su aspecto material como en su contenido, y se dan orientaciones sobre los criterios a que se ha atendido el editor para la disposición del material - que en el Ms. se presenta sin un orden lógico definido - concluyendo la introducción con unas tablas comparativas y cinco documentos complementarios.

En la segunda parte se edita el texto de las actas conciliares, divididas en cinco libros, con un total de 69 títulos, que en su orden sigue en líneas generales el libro de las Decretales de Gregorio IX, por las razones que el editor explica en la introducción.

Texto de innegable interés, tanto por su contenido como por la figura bien conocida del prelado que lo convocó y presidió, resulta de interés también en cuanto inédito, y amplia el conocimiento de las intervenciones de Felipe II en materia eclesiástica. Quedó inédito por las complicaciones a que dio origen y que explica el editor en la introducción.

Personalmente no vemos la utilidad de citar al Archivo de Simancas, dado que las piezas de él que se citan en la introducción están tomadas de los dos autores que habían desbrozado el terreno y ofrecido los resultados en sus respectivos estudios, a saber, J. López, *D. Pedro Guerrero: Epistolario y Documentos*, y A. Martín Ocete, *El Concilio Provincial de Granada en 1565*. Eso y una cierta prisa que se observa en la corrección de las pruebas es

cuanto podemos poner de relieve en plan de reparo. Pero en términos generales son muchos mayores los méritos de haber dado a la luz este texto jurídico desconocido. Tenemos, pues, que dar la bienvenida a este libro, porque supone una aportación muy positiva para el conocimiento de los esfuerzos realizados en una de las provincias eclesiásticas de España, apenas acabado el concilio de Trento, para poner en práctica las reformas de aquel gran concilio general.— C. ALONSO

Espiritualidad

ORÍGENES, *Exhortación al martirio. Sobre la oración* (=Ichthys 12). Introducción, traducción y notas por T.H. MARTÍN. Sígueme, Salamanca 1991, 13x20, 159 p.

Las dos obritas que nos ofrece la editorial Sígueme y que aquí presentamos son dos joyas de la literatura espiritual de la patrística. Dos obras que nos han llegado íntegras lo que, tratándose de Orígenes, es una fortuna. La primera, la exhortación al martirio, trata de algo que su autor tenía muy en el corazón ya desde niño, no menos presente que el tema de la segunda, la oración, que incluye un hermoso comentario al Padrenuestro.

La introducción expone con entusiasmo, lo que no implica falta de objetividad, el significado de su gigantesca obra de Orígenes y su espiritualidad, aunque sin pasar por alto sus puntos flacos. De cada obra expone, además, una síntesis de su contenido, los valores y los puntos débiles, fruto del momento de evolución de la teología.

La traducción discurre en un castellano fluido. Las notas explicativas son mínimas, no obstante que en este tipo de obras, debido precisamente a su antigüedad, siempre ayudan a la comprensión del texto.

En la página 124 se descubre un error de traducción. Esta reza, en el texto, así: "Si la voluntad de Dios se cumple en el limpio corazón como en el impuro, el impuro se hará limpio de corazón", lo que obviamente es un sin sentido. La traducción correcta debe cambiar de esta manera: "Si la voluntad de Dios se cumple en el de impuro corazón como en el de corazón limpio, el impuro se hará limpio de corazón".— P. DE LUIS.

Regla del Maestro - Regla de san Benito. Introducción, versión, distribución sinóptica y notas por Idefonso M. Gómez. Ediciones Montecasio, Zamora 1988, 14x21, 537 p.

Las relaciones de dependencia entre la Regla de san Benito (RB) y la llamada Regla del Maestro (RM) son difíciles de negar. Pero si algo ha faltado a los estudiosos ha sido unanimidad a la hora de interpretar esas relaciones: quién depende de quién, en el caso de que la dependencia sea directa, o cuál es la fuente común de que beben una y otra. La historia al respecto, con sus diversos vaivenes, la describe el autor en la introducción con suficiente detenimiento, pues la obra se coloca de lleno dentro de la discusión. Más aún, la distribución sinóptica de ambas Reglas, que permite captar por vía rápida las coincidencias y discrepancias, está al servicio de la tesis que defiende el autor, a saber, que el autor de una y otra es el mismo san Benito. De ser así, la RM sería obra de juventud de san Benito, mientras que la RB sería obra de madurez. En el paso del tiempo, con lo que significa de madurez personal y de la experiencia acumulada en el gobierno de los monasterios habría se hallaría la razón de las variantes evidentes entre las dos. "Tenemos, pues, que la RB nació de RM por vía de eliminación de discursos, de ritos, de justificaciones legislativas, de utilización de apócrifos, por una parte, y cambio de perspectiva en que se abordan los problemas monásticos por otra.

Este cambio de perspectiva va exigido por el paso que se ha dado de Subiáco a Montecasino, de un monacato semianacorético a un cenobitismo plenamente comunitario" (p.47). Es la postura que el autor defiende.

Al no buscar un público erudito, la obra fue concebida de "un nivel medio, sería en sus planteamientos y exigencias científicas, pero en la que no abundaran los tecnicismos ni el lenguaje esotérico, propio de todo un cenáculo de iniciados" (p.10). A estos criterios intentan responder las múltiples notas que en pie de página acompañan a cada una de las Reglas. Notas explicativas del texto, unas, e indicadoras de fuentes, otras, cuando no son las dos cosas.

Pequeños descuidos es difícil que falten. Así, p. e., la nota a LXVIII 2 de la RM que debía aparecer en p.369, aparece en p.370, como si respondiese a LXVIII 2. En la nota a RB LXIII 1 traduce el texto de Tito Livio: "Suele ocurrir que la parte mayor vence a la menor", en donde en vez de menor debe ser "mejor". Lo otro no significaría novedad ninguna. Nos hubiera gustado saber que edición usa de la regla de san Agustín, pues su numeración no responde a las en uso corriente. Dejando aparte de que no es uniforme al respecto, pues en p.254 cita por la PL, y en 255 por otra edición que desconocemos.

La obra concluye con cuatro índices: bíblico, de autores antiguos y colecciones, de nombres propios y una tabla para localizar los capítulos de la RB dado que la presentación sinóptica toma como referencia al RM.— P. DE LUIS.

COLOMBAS, García M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico*. Tomo primero: *Las raíces*. Ediciones Montecasino, Zamora 1989, 14 x 20,5, 431 p. Tomo segundo: *Los siglos VI y VII*, 512 p.

Del autor conocemos ya su amplia historia del monacato primitivo, en dos volúmenes, publicada por la BAC en 1974-1975. Su extenso y profundo conocimiento del tema vuelve a ofrecerlo a los lectores en estos dos nuevos volúmenes, los iniciales de una serie, centrados específicamente en la tradición benedictina. Tradición que incluye el significado de dos términos griegos: paratheke (depósito) y parádosis (transmisión) que responden en líneas generales a los dos volúmenes de la obra. En este sentido, en cuanto que dicha tradición se beneficia de todos los logros del monacato anterior a san Benito, el primer volumen se constituye en la práctica en una historia del monacato que le precede. No sólo del monacato cristiano, sino de todo monacato, anterior incluso al cristiano y que hunde sus raíces en el mismo ser del hombre. Es lo que él denomina "el monacato universal", del que forman parte, además del cristiano, el monacato hindú, el jainista, el budista, el judío, el maniqueo, amén de la aspiración contemplativa presente en la filosofía griega. Del monacato cristiano, una vez pasada revista a algunos aspectos cual el de los orígenes en sentido amplio, su sociología y geografía, estudia en sendos capítulos la tradición copta de los anacoretas, la copta también de los cenobitas, la oriental y la occidental. A san Agustín y su monacato le dedica las páginas 393-421.

El segundo volumen comienza con el estudio de la "Santa Regla" de la que se ocupan los dos primeros capítulos, el primero sobre el "espíritu" y el segundo sobre el "cuerpo". El siguiente está dedicado al autor de la misma, san Benito; el cuarto y el quinto a San Gregorio Magno en cuanto primer papa monje y en cuanto maestro de vida interior. El sexto estudia la "regula mixta", el séptimo se detiene en la vida monástica tal como aparece en las distintas reglas. Finalmente, los tres últimos los dedica respectivamente a los monacatos peninsular, insular y continental.

De todo el estudio resulta que si la tradición benedictina, si se caracteriza por alguna cosa es por su humildad, más aún por la oscuridad que la envuelve (II, p.276). Una tradición que se alimenta de muchas fuentes, no sólo de la Regla de san Benito. De ellas, una de las que más cauce aporta es san Gregorio Magno cuyo legado supo apropiarse: "una experiencia

espiritual pura y típicamente cristiana" (II, p.214); otra, la Regla de san Agustín, pues efectivamente "fue una suerte para el cenobitismo occidental la gran influencia lograda por San Agustín" (II, p.298), sin olvidar el influjo que ejercieron otras contingencias históricas.

El autor camina con la seguridad de quien conoce el camino por haberlo recorrido con anterioridad. Conoce y utiliza la amplia bibliografía, pero logra no hacer pesada la lectura de la obra. El lector topa más frecuentemente con el frescor de las fuentes que con los estudiosos de esas fuentes. Todo ello gracias a los numerosos recuadros en que a los largo de la exposición va incluyendo los textos que comenta.

Como monje deja percibir su adhesión a los valores del monacato, en la primera parte del estudio, de la Regla de san Benito o de otras, en la segunda. Pero como estudioso no deja que le arrastre otro valor que el de la verdad. Así, no tiene reparo en reconocer el triste privilegio que le cabe a la regla de san Benito de ser uno de los primeros testimonios del cambio de mentalidad que obligaba a los niños oblatos a quedar en el monasterio de por vida. Página que él considera la más negra, "acaso la única que merezca tal calificación" (II, p.98). Considera así mismo como pesimista e injusta la visión del mundo que tiene de la regla; mundo al que no odia, aunque le teme (II, p.99). Lamenta los cambios que se van introduciendo, por ejemplo en la concepción del opus dei: primeramente era toda la vida del monje, luego sólo el oficio divino, lo que probablemente no constituyó un progreso teológico, pues parecía dejar la lectura divina y el trabajo como puro relleno (II, p.105). Lo mismo con referencia a los aspectos económicos (II, p.108).

Discrepa, como es normal, de otros autores en diversos puntos, pero pierde en cierto modo la serenidad cuando se refiere a la Regla del Maestro, cuyas cualidades proclamadas por sus apologistas él no logra ver. "Lo que con toda verosimilitud es propio y original del Maestro resulta decepcionante, extraño, a veces extrambótico e incluso ridículo... Y uno se maravilla de que se esté dando tanta importancia a semejante documento" (II, p.322). Pasa por alto la tesis, que conoce, de otro benedictino, Ildefonso Gómez, para quien la Regla del Maestro no es sino una primera redacción de la Regla de san Benito.

Hay que discrepar del autor cuando defiende que los elegidos maniqueos eran los auténticos maniqueos (I, p.70). La afirmación difícilmente se puede sostener. También los oyentes eran miembros plenos de la Iglesia, como se evidencia en el manuscrito de Tebesa (cf. F.Décret, Aspects de l'Eglise manichéenne. Remarques sur le Manuscrit de Tebesa, en Signum Pietatis, Festgabe für C.P.Mayer, Augustinus-Verlag, Würzburg 1989, p.123-151). Ni es cierto que ayunasen perpetuamente (I, p.70-71) pues tenían sus días específicos de ayunos, más numerosos eso sí que los oyentes.

Un duende, sin duda, fue el causante de que aparezca Evodio donde debía aparecer Posidio (I, p.420).

La presentación es buena y sólo echamos de menos los índices oportunos, de que carece en absoluto. P. DE LUIS.

JUAN CLIMACO, San, *La escala espiritual o escala del paraíso*. Traducida del griego por Isabel Gil Almolda y Mauro Matthei OSB con notas explicativas del archimandrita Placide Deseille. Ediciones Montecasio, Zamora 1990, 14x21, 358 p.

Con el número 22 de la colección "Espiritualidad monástica. Fuentes y estudios", ediciones Montecasio nos ofrecen esta síntesis, sistematizada, de la espiritualidad de los padres del desierto, que se ha convertido en todo un clásico que ha alimentado por siglos la piedad de los monjes orientales en especial.

La traducción está hecha sobre la edición de Mateo Rader (1633) recogida en PG 88, pero asumiendo las correcciones propuestas por el autor de las notas explicativas, en su edi-

ción francesa de 1978 en la colección "Spiritualité orientale et vie monastique". La obra contiene, además de la Escala del Paraíso, la "Carta al pastor" que la completa.

La introducción se ocupa tanto del autor, como de la obra en sí, deteniéndose sobre todo en el plan o estructura que luego comenta desde el punto de vista doctrinal. Las notas explicativas van en sección aparte al final del libro. La presentación es buena y la lectura cómoda.— P. DE LUIS

BERNARDO, (San), *Obras Completas. VII. Cartas* (=Normal 505), Edición bilingüe, BAC, Madrid 1990, 12,5 x 19,5, 1.319 p.

El género epistolar ha sido, y sigue siendo, un campo cultivado por espíritus señeros. Bernardo pertenece a este grupo. Su rica personalidad y su amplia influencia en la historia de su tiempo están retratadas en estas cartas, que la BAC, siempre atenta a ser el pan de la cultura cristiana, nos ofrece. Cartas que tienen como destinatarios de excepción a Papas, Obispos, reyes, príncipes, abades, etc.

Dada la amplitud de destinatarios y los temas, que tratan, es normal que estas cartas superen el mero marco de la intimidad, que es lo que propiamente expresa el nombre de carta, y se constituyan en verdaderos tesoros, a la hora de ofrecer datos sobre el mundo en que vive Bernardo de Claraval.

Lo lógico es que estas cartas sean un retrato de la personalidad religiosa de quien las escribe. Y así acontece aquí. "A pesar de tantos condicionamientos, el epistolario queda plasmado o retratado Bernardo como es en vivo, lo que siente desde su propia identidad. Si sus obras nos entregan el pensamiento que ilumina y motiva su vida, las cartas transparentan a un monje incapaz de expresarse de un modo impersonal. Habla de sí mismo con la espontaneidad de una relación cordial y sincera. Es diáfano para manifestar sus más íntimas confidencias. Abre su interior, incluso cuando se hace portavoz de las conciencias ajenas..." (Introducción, 8).

La riqueza de estas cartas fuerza a aconsejar su lectura.— B. DOMÍNGUEZ.

SMET, J., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. II. Las reformas. En busca de la autenticidad (1563-750)* (=Normal 510), BAC, Madrid 1990, 12,5 x 22, 656 p.

Se trata de una obra de historia con una temática muy concreta: las reformas habidas en la Orden del Carmen. Al hablar de reformas, se está indicando su verdadero alcance. No se trata sólo de la reforma teresiana, la más conocida por cierto, sino también de otras reformas habidas en el seno de la orden. "Casi todos los historiadores cuando hablan de reformas en la Orden del Carmen, suelen referirse soamente a la Reforma Teresiana. Cuando esto mismo lo hacen los historiadores de la Orden de los Carmelitas Descalzos, suelen añadir un calificativo no muy exacto: exclusivo. En la Orden no podía haber nuevas reformas después de la teresiana. Así se expresaba Gracián en algunos momentos, incluso cuando, expulsado de los Descalzos, vivía entre sus hermanos de la provincia belga" (Introd. X).

El libro contiene una gran riqueza de contenido. Es bastante voluminoso. Quien quiera conocer los detalles de las reformas existentes en la orden carmelitana tendrá necesariamente que adentrarse en las páginas de este libro. Seguramente se va a encontrar con algunas sorpresas, si sus lecturas al respecto han estado canalizadas por los datos que nos dan quienes hicieron la reforma teresiana. El autor trata de quitar crudeza a los enfrentamientos que se dieron entre calzados y descalzos. Así, por ejemplo, atribuye gran parte de la actividad reformadora de Teresa a las indicaciones del entonces general de la orden, que, por supuesto, lo es de la orden de los calzados. Lo cual indica que la reforma teresiana estuvo, en algunos momentos al menos, enmarcada en el ámbito de la orden que existía en aquel entonces.

También corrige el autor ciertas descalificaciones que algunos reformados vertieron sobre el Tostado, delegado papal de los carmelitas. Hace un juicio no tan favorable de las actuaciones de uno de los reformadores más cualificados: el padre Jerónimo Gracián.

Estamos ante una obra interesante, cargada de datos y escrita con la intención de encontrar la identidad carmelitana. Parcial, como se ve en su objetivo, puede servir a todos los que quieran entrar por los amplios espacios de una espiritualidad tan rica como la carmelitana.— B. DOMÍNGUEZ.

HERP, E., *Directorio de contemplativos* (=Icthy 10). Traducción, introducción y notas por MARTÍN, T. H., Sígueme, Salamanca 1991, 13 x 19,5, 271 p.

Este es un libro singular. Por varios motivos. En primer lugar, por el tiempo de su composición. Primera mitad del siglo XV. En segundo lugar, por el autor. Un franciscano flamenco. En tercer lugar, y esto es lo que más interesa, por la temática que en él se desarrolla. Quiere ser una ayuda para todos aquellos que se deciden por andar los caminos de Dios. Aquí radica fundamentalmente su extraordinario valor. Tuvo gran influencia en la España mística del siglo XVI. Y seguramente puede hoy contribuir a despertar un fuerte sentido por las cosas de Dios. Se necesita hoy todo esto, para salir al paso de tantas deformaciones en la vivencia del evangelio y en la articulación del seguimiento de Cristo. En su presentación, Baldomero Jiménez Duque no duda en afirmar: "El *Directorio de contemplativos* ha sido aceptado por los mejores maestros de oración, cuando y donde han surgido discípulos de Cristo, abrazando la cruz cada día y siguiendo los caminos del Señor, no sirviéndose de él para hacer la propia voluntad. El místico de Flandes, Enrique Herp, acertó providencialmente a estructurar el mejor método para la oración contemplativa, que es la oración más oración, recogiendo las enseñanzas de catorce siglos anteriores cristianos. Justo en el siglo XV, que eslabona la sabiduría antigua con el hombre de los tiempos modernos" (9).

Quien haya iniciado el camino de Dios, y quiera progresar en él, encontrará una ayuda muy provechosa en la lectura de este libro.— B. DOMÍNGUEZ.

BALTHASAR, H.U. von, *Meditaciones sobre el credo apostólico* (=Pedal 207), Sígueme, Salamanca 1991, 12 x 19, 91 p.

Todos conocemos la altura teológica que alcanzó U. von Balthasar. La meditación que ofrece en este librito sobre el credo apostólico, la hace en el ocaso de su vida. Es decir, un momento en el que las cosas, aun las más queridas, adquieren contornos muy especiales. Dado el título, y dada la situación personal del autor, se entiende fácilmente que en este librito impere más el corazón que la mente. A Dios se le contempla más desde la perspectiva del amor que del ser. Cierto que en Dios uno y otro se identifican. Como muestra de esto, he aquí unas palabras del comentario que le sugiere el primer artículo del credo: "Cuando el nuevo testamento, en muchos lugares, le llama *todopoderoso* (u omnipotente), vemos por de pronto que esa omnipotencia no puede ser otra cosa que la de una entrega no limitada por nada. Que podría superar el poder de generar un *consustancial*, es decir, de generar un Dios que ama igual y que es igual de poderoso, no un dios distinto, sino otro distinto en Dios ('en el principio érase la Palabra, y la Palabra érase con Dios, y la Palabra érase Dios' Jn 1,1)" (31).

No se puede dudar que estamos ante un librito lleno de sustancia y de mensaje. En él se encontrará doctrina y, sobre todo piedad. Su lectura no defraudará y ayudará a conocer mejor el credo apostólico, expresión de la identidad cristiana.— B. DOMÍNGUEZ.

ESPINEL, J. L., *Profetismo cristiano. Una espiritualidad evangélica* (=Glosas 13), San Esteban, Salamanca 1990, 13'5 x 21'3, 169 p.

El carisma profético goza de gran actualidad y José Luis Espinel nos ayuda a profundizar en su significado con esta obra. Desarrolla el argumento en 4 grandes secciones, presentando los rasgos del profeta bíblico (I) que en Jesús llega al grado sumo (II) y se extiende en la Iglesia (III) y conecta con la teología, que también ella ha de ser profética (IV). Los índices de nombres y textos bíblicos concluyen el presente trabajo.

Deja bien claro que profeta no es el adivino del futuro sino el portavoz que hace audible la voz de Dios con su palabra y con su vida martirial. Hombre de Dios y hombre del pueblo, el profeta es consciente de su fortaleza y de su debilidad; pero se sabe profeta por vocación y encuentra, en quien le llama y envía, libertad y valentía para proclamar su mensaje. Jesús, cuya comprensión no se agota llamándole *profeta*, es el profeta escatológico que recibe el Espíritu en grado sumo y lo transmite a sus discípulos. Jesús, el Hijo, se identifica plenamente con la voluntad divina mediante sus palabras y acciones proféticas. En la Iglesia, que recibe en abundancia la efusión del Espíritu, no siempre fue fácil desenmascarar a los falsos profetas. *Profecía*, en la Iglesia, sería «un fino sentido de lo cristiano, que invade el ámbito de lo cognoscitivo y de lo afectivo, con claridad y compromiso, y que necesariamente habla a los demás desde la vida o la palabra. No estamos ante un conocer especulativo, ni ante una penetración psicológica, sino ante una cabal captación de esencias religiosas cristianas que presuponen, como todo conocer bíblico, una conversión, un despojo de sí, un haber sido afectados por la luz de Dios hacia la cual no se puede caminar si las obras son malas (Cf. Jn 3,20)» (p. 135).

El autor, profesor de NT en la Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca), contribuye con esta obra a que se recupere un carisma relegado en el pasado a un segundo plano, porque todo cristiano —jerarca, laico, religioso o teólogo— debe ser *profeta* y no ahogar el Espíritu.— J. V. GONZALEZ OLEA

SERRA ESTELLÉS, F., *Hoy es mi eternidad. Marcos - Ciclo B*, EGA, Bilbao 1990, 15 x 21,5, 333 p.

Esta obra de Francisco Serra Estellés nos ayuda a recorrer todo el ciclo litúrgico B con el evangelista Marcos.

Sus reflexiones arrancan de la vida misma —la suya y la de los demás, de esa experiencia humana que va conociendo y desmenuzando la realidad, cuyo significado va más allá de su apariencia caduca al estar cargada de ansias de plenitud y semilla de infinito—, para entroncarse en la divina, sentido y plenitud de todo lo humano.

El hombre está llamado a construir su vida y su mundo en lucha y con esfuerzo, aunque con frecuencia pretenda evadirse de su tarea. Por eso muestra su desacuerdo con un sentido de la vida hedonista, narcisista y materialista, centrada en el egoísmo, en la falta de respeto a los demás y a la naturaleza, en el dinero, sexo, droga, placer, poder y fama. Y dígame lo mismo de una espiritualidad tanto evasiva —que manipula a Dios para buscar lo fácil y esquivar lo que está en nuestras manos— como negativa— “no hagas, no mires, no toques...” —, que no ayuda a que el hombre crezca en libertad, responsabilidad y felicidad.

El autor, para iluminar mejor su camino, se acompaña de autores modernos de diversas disciplinas (literatos, psicólogos, teólogos...). Creemos que el autor consigue con sus reflexiones que el hombre se descubra a sí mismo y se oriente no hacia el futuro o al éxito sino a la persona de Jesús de Nazaret.— J. V. GONZALEZ OLEA

RATZINGER, J., *El camino Pacual* (=Popular 94), BAC, Madrid 1990, 12 x 19, 190 p.

Se trata de unos ejercicios espirituales ofrecidos por Ratzinger al Papa y a su curia romana. Partiendo de la idea de que la misma cuaresma es ya, por sí misma, unos ejercicios espirituales que va desarrollando el espíritu de la liturgia de la misma. Así contempla el misterio de Cristo y de la Iglesia en sus diversas fases, desde la encarnación y el camino del desierto hasta la resurrección y el don del Espíritu Santo. Se desarrollan así los misterios centrales de la vida de Jesús hasta llegar a la Iglesia y al sacerdocio. Se trata de un escrito en el que se transparenta ampliamente la figura y la experiencia cristiana del mismo Ratzinger que un tratamiento ampliamente integrador de los diversos aspectos que componen la vida y la experiencia cristiana.— D. NATAL.

MARTÍNEZ GARCÍA, F., *He creído en el amor*, Herder, Barcelona, 1989, 11,5 x 17,7, 236 p.

He creído en el amor, intenta ser un mensaje para el corazón, para la persona entera contemplada en su profundidad. Es la relación.

Está centrado en la revelación del amor de Dios. Haciendo un recorrido por toda la Sagrada Escritura, Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento, en los Sinópticos, en san Pablo y en san Juan. Todo este análisis nos ponen ante la intimidad personal de Dios; que pretende ayudarte a dejarte amar por Dios. Es una teología del Amor de Dios.

Nos invita a abrirnos, pero no sólo con la inteligencia, sino también con la persona, con el corazón, con la vida. Aún más nos invita a dejarnos amar por Dios. Y la medida del Amor de Dios es la medida de nuestra fe en ese mismo amor. Dejarse amar por Dios. Esto es una experiencia que debemos vivir; ya que donde falta la experiencia, la fe se reduce a cultura.

Una Iglesia sin amor no dice nada. Otra idea central del libro son los pobres, amor que en Jesús se traduce, en amor a los pobres. Iglesia que no está junto a los pobres, ha dejado de ser ella misma; ya que ha perdido su identidad y su misión. Es un contrasentido que los cristianos hagamos apostolado y no irradiemos amor.

La misión de la Iglesia es conducir a los hombres a Dios, ponerlos en comunicación con Él, ya que Dios sigue amando a cada hombre.

He creído en el amor quiere ser un llamamiento a una forma nueva de evangelización, ésta es evangelizar desde el Amor.— F. J. ROMANCE

BALTHASAR, H. U. von, *Si no os hacéis como este niño....*, Herder, Barcelona 1989, 11 x 18, 98 p.

Es un librito que trata de explicar la importancia del "ser niño" como un requisito necesario para entrar en el Reino de Dios. El autor empieza reflexionando sobre la naturaleza del niño en términos antropológicos y psicológicos. Al final intenta conectar con la teología y el sentido verdadero del "Ser Niño" que encontramos en la Biblia: Aunque parezca un libro pequeño, la reflexión espiritual que hace el autor sobre el tema es bastante viva y vale la pena reflexionarlo.— J. MULLASSERY

HAZELETT, R.- TURNER, D., *Benevolent Living. Tracing the Roots of Motivation to God*, Hope Publishing House, Pasadena 1990, 16 x 23,5, 432 p.

Es uno de los mejores libros que trata sobre la vida. Sí, así lo es. Aunque el tamaño del libro nos asuste, y nos dé desmayo, el contenido nos hace gozarlo si amamos la vida. Desde el

principio hasta el final hay un hilo conductor que nos lleva hacia adelante. Es un estudio bastante profundo y al mismo tiempo se intenta presentar en un estilo bastante sencillo. Es la filosofía del compartimiento con lo que juegan los autores de este libro. Se encuentra una serie de citas que vale la pena reflexionarlas; "Uno que nunca ha amado, nunca se siente la llamada heroica de la ética y así, vive los niveles muy bajos del culmen de la experiencia humana".

Es un libro de todo gusto. Aquellas personas que no les gusta leer tratados de teología y filosofía en tomos grandes, aquí tienen un resumen de todo con explicaciones científicas modernas. Los temas se elaboran muy progresivamente y nos encontramos frases muy célebres como la siguiente: "Un esqueleto no puede andar solo, pero tú no puedes andar sin eso".

A los que tienen no sólo sabor ético y moral sino también a aquellas personas que buscan un sentido de la vida, buscan la felicidad en la vida, encontrarán este libro como un tratado sobre el arte de vivir. "La gente benévola está más capacitada para vivir felizmente que los egoístas, aunque sean ateos".— J. MULLASSERY.

MACIEL, M., *La formación integral del sacerdote* (=Normal 513), BAC, Madrid 1990, 13 x 20, 255 p.

En este momento en que se busca con cierta ansiedad, a veces, un nuevo modelo formativo, el autor, fundador de la Congregación de los Legionarios de Cristo, viene a dar una respuesta propia al tema. Se trata de ofrecer un gran equilibrio entre los diversos niveles y elementos formativos a la vez que se insiste en ofrecer ideas claras y una realización firme de las mismas con una gran responsabilidad y una insistencia muy grande en la formación, espiritual, sacerdotal. Por eso no es posible hacer ninguna concesión al desánimo ni a la desesperanza puesto que cuando se confía en Dios y se trabaja con decisión estamos respondiendo con fe al amor de Dios que sigue llamando obreros a su mies. Ojalá que estos excelentes deseos se vean confirmados en la realidad de la formación de las futuras generaciones sacerdotales.— D. NATAL.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *Bienaventuranzas evangélicas del religioso* (=Palabra y Vida 5), *Revista Agustiniana*, Madrid, 1989, 13 x 20, 225 p.

Jesús Domínguez Sanabria, nos hace un estudio detallado de las Bienaventuranzas Evangélicas, bajo las perspectivas de la vida religiosa.

Vida religiosa y Bienaventuranzas se complementan de tal forma que la unión configura un estilo de vida muy concreto y determinado, que al ser vivido por el religioso, día a día con radicalidad, visualizará el estilo de vida, vivido por Cristo; o lo que es lo mismo un estilo de vida profético, del cual la vida religiosa, y ante todo la Iglesia, están tan necesitados.

"Todo cuanto un religioso al profesar acepta ante Dios y ante su conciencia de cristiano lo encuentra expresado en las Bienaventuranzas Evangélicas".

Los tres consejos evangélicos, coinciden en su contenido con las Bienaventuranzas: Primera 'los pobres de espíritu', o como nos dice el autor 'bienaventurados los pobres ante Dios', o felices los religiosos que practican la pobreza Evangélica.

El ideal de vida de Jesucristo es el ideal de todo cristiano, aún más del religioso que consagra su vida a Dios. La obra de Jesús Domínguez Sanabria, nos facilita este camino. Como nos dice Juan Pablo II: las Bienaventuranzas son "como el retrato de Jesucristo, un resumen de su vida. Son un programa de fe viva en el que puede encerrarse toda la vida terrena de un fiel seguidor de Cristo en la perspectiva del Reino de Dios.

La sexta bienaventuranza, los limpios de corazón, nos hace ver cómo en la observancia de la castidad se encierra la felicidad del religioso, si éste sabe llevar una profunda vida interior.

En la octava los perseguidos por causa de la justicia, éstos son los que a toda costa permanecen fieles a Cristo; o lo que es lo mismo los religiosos que en obediencia constante, se muestran siempre como testigos de Cristo.

En el resto de las bienaventuranzas, de vital importancia, aunque en ellas no se contengan los consejos evangélicos de una forma específica. En la segunda se expresa el ideal del amor en la vida comunitaria. En la tercera y cuarta, tenemos expresada la intimidad de la relación con Dios, por medio de la oración, y la incondicional disponibilidad ante su misión. En la quinta y la séptima está expresada la dimensión eclesial del apostolado, en servicio a la Iglesia.— F. J. ROMANCE.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *El agustino educador* (=Palabra y Vida 6), Revista Agustiniiana, Madrid 1991, 13,5 x 20,5, 157 p.

El alcance de este libro, tanto por lo que mira a la temática, como a sus posibles destinatarios, lo formula muy bien su autor en la *Proyección*: "Lejos de ser una exposición exhaustiva, ni estructuralmente sistemática, sobre el amplio proceder docente de san Agustín, las presentes reflexiones pretenden ser una breve síntesis de los puntos más esenciales de ese estilo pedagógico agustiniano. Quienes han optado por un seguimiento incondicional de Cristo, consagrando su vida a la noble tarea del apostolado de la educación, a la pastoral formativa o a la catequización, y que deseen seguir la espiritualidad agustiniana, encontrarán en las siguientes páginas algunos elementos básicos para poner en práctica ese estilo de educación practicado y querido por san Agustín. A todos ellos especialmente se lo dedico" (9-10).

A la hora de hacer efectivo su propósito, el autor distribuye su temática en tres apartados, que tienen los siguientes títulos: I.- Enseñar, educando en clave de apostolado. II.- Educar desde la comunión fraterna agustiniana. III.- Educar con sentido de Iglesia. No se puede dudar que todos estos títulos son enormemente sugestivos. Enfocar la educación desde su contenido, podrá desembocar en la siempre difícil empresa de construir una personalidad rica e integral. Y, como Agustín es su mentor, todo este proceso terminará en una personalidad profundamente religiosa.— B. DOMÍNGUEZ.

ALTISENT, A., *Reflexiones de un monje*, (=Pedal 211), Sígueme, Salamanca 1990, 12 x 18, 268 p.

El monje piensa y el monje escribe; es la unión de ambas actividades, certeramente ensambladas, lo que hace de este libro algo maravilloso para provocar, de forma sencilla, una meditación de contenido profundo, ya que en diversas pinceladas el monje pregunta y es preguntado; responde y es respondido; más aún: él mismo es respuesta, no por lo que dice, sino porque es él quien, siempre a la luz de la fe y según el más fino espíritu evangélico, sabiamente rumiado a luz del coro o del claustro.— E. ESPINO

Psicología-Pedagogía

SCHRAML, W. J. (ed.), *Psicología clínica*, Herder, Barcelona 1975, 15,5 x 24,3, 672 p.

Este libro, editado bajo la dirección de Walter J. Schraml, puede ser de interés para los psicólogos clínicos, médicos, psicoterapeutas, sociólogos, educadores y demás profesionales que en su trabajo se enfrentan con problemas de psicología práctica. La información que

aquí se ofrece es particularmente interesante para los estudiantes de psicología clínica. Son 25 los autores que contribuyen en esta obra, dándole una configuración especial de heterogeneidad. Se advierte un marcado interés en los factores sociales, tanto en el origen de la enfermedad, como en su prevención o en la rehabilitación.

Dado que la psicología clínica comprende no sólo las actividades de diagnóstico del psicólogo en una clínica, sino también la aplicación de todas las disciplinas fundamentales de la psicología, la variedad de aportaciones que ofrece el libro desde las especialidades respectivas puede ser un fiel reflejo de la amplitud del campo abarcado hoy por la psicología clínica.— M. MATEOS.

CASTAÑEDO, C., *Grupos de encuentro en terapia Gestalt. De la "silla vacía" al círculo gestáltico*, Herder, Barcelona 1990, 14,1 x 21,6, 256 p.

El tema de este libro es el grupo, "el hábitat natural del ser humano", como dice Eduardo de Grazia en su prólogo a esta obra. Como prolongación a su libro anterior *Terapia Gestalt. Enfoque centrado en el aquí y el ahora*, Celedonio Castañedo profundiza aquí en las raíces teóricas de la Gestalt y en la psicoterapia individual, acentuando las intervenciones gestálticas grupales. A lo largo del libro se describe la Terapia Gestalt como uno de los enfoques de psicoterapia más novedosos, creativos y exitosos. Están conjugadas la reflexión teórica y la experiencia. Hay abundancia de ejemplos y de enseñanzas prácticas; una generosa cuota de poesía, humor y visiones desde casi todos los ámbitos del conocimiento humano: sufíes, poemas zen, sabiduría jasídica y de Gibrán; la producción poderosa del pensamiento occidental, pasando por Aristóteles, Unamuno y Perls; y los proverbios populares. Todo ello fluidamente conceptualizado y ampliamente documentado.— M. MATEOS.

CASTILLA DEL PINO, C., *Un estudio sobre la depresión (=Nexos 43)* Península, Barcelona 1991, 11 x 19, 308 p.

El autor tiene bien acreditada su tarea psiquiátrica en la vida cultural española y le ha sido reconocida también en el extranjero. Sus amplias publicaciones y prestigio universitario internacional así lo demuestran. En este escrito se adentra de nuevo profundamente en el tema de la depresión que no es solamente un problema psicoafectivo antropológico personal sino que tiene amplias raíces sociales y dialécticas. Por eso este escrito lleva por subtítulo: fundamentos de antropología dialéctica. Uno no se deprime simplemente porque sí, se trata de una trama amplia en la que viven personas y están las instituciones, las relaciones sociales positivas y negativas. Decía Kant que no hay más tristeza que la de no ser mejor. Pero para serlo con verdad hay que estar en la realidad y vivir. Y el mundo actual es una bancarrota de la realidad que quizá o sin quizá, era a su vez una realidad robada y alienante. Por eso el psicólogo no puede ni debe ocultar el fondo de la cuestión y del problema. No hay curación posible sin reconciliación con la realidad auténtica, no basta domesticar al personal. Pero hoy padecemos todos un déficit de realidad inmenso por eso ha aumentado tanto la depresión, y esto no se puede suplir simplemente adaptándose a lo que hay; por eso buscamos la realidad, a la desesperada, como dice Baudrillard. Y por lo mismo este término realidad puede ser un nuevo lazo gravemente peligroso a disposición de los mercaderes de la industria de las conciencias. Pero sin desalienación real no hay vida, ni alegría real, ni salud posible. Por eso la simple 'buena conciencia' tampoco se libra de la depresión. Un escrito magistral, una vez más del profesor Castilla del Pino.— D. NATAL.

EYSENCK, H.J., *Estructura y medición de la inteligencia*, Herder, Barcelona 1983, 16,5 x 24, 359 p.

Así razona el autor de la publicación de este estudio psicológico sobre la inteligencia: A pesar de los muchos y buenos libros sobre el tema, las nuevas investigaciones han alterado nuestra visión sobre asuntos que parecían definitivamente resueltos... Se trata por tanto, de incorporar en este libro esos nuevos descubrimientos.

El objetivo principal de Hans J. Eysenck es presentar el paradigma hacia el cual converge la investigación de los últimos ochenta años previos a la fecha de publicación de este libro. Aunque el libro está pensado para los principiantes en el estudio de la inteligencia, también puede ser interesante para los estudiantes de niveles superiores.

Es de apreciar el esfuerzo realizado por el autor para hacer inteligibles ideas de suyo bastante complejas y difíciles. Es preciso subrayar también la llamada que hace el autor sobre el rigor y seriedad en los estudios psicológicos, que no deben abandonar las reglas que establecen las teorías científicas. He aquí, en forma esquemática, el contenido del libro: 1. Inteligencia, la evolución de un concepto; 2. Inteligencia general y aptitudes especiales; 3. La medición del cociente intelectual; 4. ¿Sirve el cociente intelectual para medir la inteligencia?; 5. Naturaleza y medio: la herencia; 6. Naturaleza y medio: el ambiente; 7. Naturaleza, medio y *status* socioeconómico; 8. Estructura de los modelos de intelecto; 9. Modelos de desarrollo intelectual; 10. Inteligencia y sociedad.— M. MATEOS.

JOVER OLMEDA, G., *Relación educativa y relaciones humanas*, Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 224 p.

El libro del profesor Jover contiene una temática sumamente interesante. Trata, nada menos y nada más, que de la *educación*, que es, por su misma finalidad, un tema de siempre. El hombre es el único ser que no sólo nace, sino que también, y ello en medida muy subida, se hace. Y para ello necesita el concurso y la ayuda de los demás. "El hombre, dice el autor, es esencialmente menesteroso". Y, en este contexto, cita a Kant: "el hombre necesita del hombre para llegar a ser hombre".

Si todo esto constituye un dato de relevancia única a favor del libro, hay también otra faceta que no puede pasar desapercibida. El libro es además una denuncia abierta y valiente de algunas características de nuestra sociedad. "La sociedad tecnológica y consumista de nuestros días tiende a presentar una imagen esquizofrénica y arrónea de la felicidad humana". Estas deficiencias radican fundamentalmente en que este modelo de sociedad olvida por lo que mira a la realidad humana algo tan fundamental como es el ámbito interior. Es bueno y oportuno que se alcen voces en este sentido, para que el hombre advierta, y uso ahora una frase bíblica, que no sólo vive de pan. Es importante llenar las necesidades materiales. Pero no basta. Es necesario también llenar esas otras necesidades que, para entendernos, se llaman espirituales. Se comprende que al fondo de este libro esté la figura señera de García Morente. "El gran interés que este libro despierta, especialmente para los educadores, es que se aventura a proponer una reflexión personal sobre las relaciones humanas que, para García Morente, representaban la culminación de la vida personal".— B. DOMÍNGUEZ.

NICKEL, H. *Psicología del desarrollo de la infancia y de la adolescencia. I. Desarrollo del niño hasta su ingreso en la escuela. II. Edad escolar y adolescencia*, Herder, Barcelona 1978, 14 x 21,5, 368-568 p.

Esta obra de Horst Nickel consta de dos tomos en los que se presenta un cuadro completo de los conocimientos y orientaciones sobre la psicología del desarrollo a la hora de su

publicación. El autor profundiza en las influencias que las condiciones sociales, culturales y económicas ejercen sobre el desarrollo como proceso de interacción constante de los factores genéticos y ambientales que intervienen en el aprendizaje. La obra está pensada no solamente para los estudiantes de psicología, sino también para quienes se interesan por las ciencias pedagógicas y sociales. El primer tomo se centra en los fundamentos del proceso del desarrollo, los principios constitutivos de la teoría general, y los métodos especiales de investigación en este campo. Se incluye además el estudio del proceso evolutivo hasta el ingreso del niño en la escuela. El segundo tomo se inicia con una discusión prolija sobre las premisas psicofísicas y los correspondientes efectos del ingreso del niño en la escuela, describiendo el problema detectado en la viva polémica sobre la socialización que ejerce la escuela y cómo el proceso de escolarización influye de continuo en el desarrollo del niño. Seguidamente se analiza el desarrollo evolutivo durante la edad escolar y en la adolescencia, con atención especial a los procesos endocrinos de maduración durante la pubertad que junto con el condicionamiento sociocultural hacen que esta etapa de desarrollo sea a veces tan problemática.— M. MATEOS.

MOYLES, J. R., *El juego en la educación infantil y primaria*, (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), Ministerio de Educación y Ciencia-Morata, Madrid 1990, 17 x 24, 210 p.

Para Janet R. Moyles, el juego es un medio de exploración y de conocimiento. Como tal, es importante que los educadores sepan valorarlo adecuadamente. ¿Con qué frecuencia —se pregunta la autora— el juego y los materiales lúdicos correspondientes se consideran una actividad reservada para cuando los niños hayan concluido su "trabajo", reduciendo así tanto su impacto como su efecto en el desarrollo infantil? De ahí la insistencia de este libro en que el juego de los niños constituye una parte vital de su desarrollo y del aprendizaje social e intelectual.

La primera parte ofrece una visión general del juego como medio de aprendizaje. La segunda parte examina tres de las áreas educativas, a saber, lenguaje, resolución de problemas, creatividad, abarcando tanto los procesos como los productos de la educación y especialmente el juego. La tercera parte es más bien programática, abordando diversos enfoques del juego en los primeros años, su relación con el *currículum* básico y la organización del aula, la observación del aprendizaje, su progresión y evaluación, las necesidades específicas de cada niño y el papel de los padres y otros adultos. El capítulo final es una revisión general del juego de niños y de adultos, suscitando algunas consideraciones adicionales. — M. MATEOS.

ARNOLD, P. J., *Educación física, movimiento y currículum*, (=Pedagogía. Educación infantil y primaria). Ministerio de Educación y Ciencia-Morata, Madrid 1991, 13,5 x 21, 206 p.

Los temas incluidos en este libro pueden ser particularmente interesantes para los estudiantes de educación física. El autor explora, filosóficamente, la relación entre el concepto de educación y el de movimiento, tratando de ver las consecuencias que ello tiene para el profesor y para la planificación del *currículum* y su evaluación. El objetivo va más allá de proporcionar una base sólida a los cursos impartidos. Además de suscitar el debate sobre el lugar de las actividades del movimiento en el contexto de la vida escolar, se intenta la utilidad práctica en respuesta a las preguntas del cómo y porqué de la enseñanza. Contenido, proceso y justificación son partes integrantes de un enfoque filosófico de los problemas educativos.

Según Arnold, éstas son algunas de las cuestiones que ocupan el debate educativo en casi todos los países europeos: ¿qué se entiende por educación física o movimiento?, ¿qué

lugar debe ocupar la educación física en el *curriculum*? , ¿qué metas deben ser fijadas y cómo pueden justificarse?

El autor recomienda y presenta un modelo tridimensional del *curriculum* del "movimiento", considerando la diferencia entre las razones intrínsecas y extrínsecas para hacer algo. De ese modo le parece superar la ambivalencia y la contradicción que van asociadas frecuentemente al término "educación física".— M. MATEOS.

DUFOYER, J. P., *Informática, educación y psicología del niño*, (=Biblioteca de Psicología 166) Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 228 p.

El autor introduce el libro con una referencia al plan *Informatique pour tous*, (*Informática para todos*) que el primer ministro francés presentó a la prensa el 25 de enero de 1985. Al iniciarse el curso 1986, la informática se convertía en materia de estudio obligatorio en las clases de sexto curso, al mismo nivel que la historia, el francés o las matemáticas. Muchos padres se plantearon cierto número de interrogantes, sobre todo porque asimilaron los ordenadores a los juegos electrónicos y temían que la escuela se convirtiese en lugar de diversión más que de aprendizaje. Por otra parte, surgieron motivos de inquietud en muchos profesores insuficientemente preparados y con actitudes de rechazo frente a unos aparatos que ellos consideraban inútiles como instrumentos educativos. Jean-Pierre Dufoyer, partiendo de diversas experiencias llevadas a cabo en Francia, analiza con agudeza los escollos con que puede tropezar una aplicación precipitada y no crítica de la informática, y presenta los criterios básicos que deben ser tenidos en cuenta para que la informática en las escuelas resulte beneficiosa en cualquier país.

Una adecuada introducción de las técnicas informáticas en el mundo de la enseñanza no debe considerar solamente el abanico de posibilidades que ofrece, sino también la serie de problemas psicopedagógicos que plantea. Desde esta perspectiva, el libro de Dufoyer es de mucha actualidad, dada la rapidez con que el ordenador se va convirtiendo en un instrumento de uso común en la escuela. Educadores, maestros y padres hallarán en él orientaciones para el uso adecuado de este formidable medio que la técnica informática ha puesto hoy a nuestro alcance.— M. MATEOS.

VALLEJO-NÁJERA, J.A.-OLAIZOLA, J. L., *La puerta de la esperanza*, Rialp-Planeta, Barcelona 1990, 13,4 x 20,2, 255 p.

Uno de los aspectos interesantes de este libro es que nos permite adentrarnos en el mundo personal e íntimo, en las vivencias más profundas de un autor cuyos libros didácticos de psiquiatría han alcanzado gran difusión, especialmente su obra *Introducción a la psiquiatría*, tantas veces editada y de la que se han hecho varias traducciones a otros idiomas, siendo usada como texto en muchas universidades.

Indudablemente José Luis Olaizola ha sabido comunicar a los lectores el mundo interior de Juan Antonio Vallejo-Nájera. Es una presentación muy entrañable del testimonio de una vida rica en valores, de una persona sensible y muy cercana. Se trata de un libro importante cuyo mensaje cala muy profundo en los lectores abriendo a muchos la puerta de la esperanza. Prueba de que esto es así lo atestigua la cantidad de ejemplares de cada una de las muchas ediciones que ha tenido ya esta obra.— M. MATEOS.

Literatura-Varios

CLEOMEDES, *Caelestia*. Edidit R.B.Todd (=Bibliotheca Scriptorvm graecorum et romanorum Teubneriana), BSB B.G. Teubner, Leipzig 1990, 14,5x20,5, 118 p.

Edición preparada sobre los códices de la familia, a saber, Monacensis graecus 337 (S), Vaticanus graecus 1702 (V), Ambrosianus D 54 sup. (D), Vaticanus graecus 207 (F), Laurentianus 69,13 (M), Parisinus graecus 2403 (P) y Lipsiensis (Bibl.Univ.) 16 (L), y de la familia β , esto es: Parisinus Coislianus 384 (C), Edimburgensis Advovates Ms 18.7.15 (E), Bruxellensis (Bibl.Reg.) 4476-78 (B), Marcianus graecus 214 (coll 479) (H).

Inmediatamente bajo el texto se recogen los pasajes de la obra que aparecen mencionados o citados en las colecciones de fragmentos o en algunos autores bizantinos.

Por debajo se encuentra el aparato crítico dispuesto de modo que quede lo más clara posible la relación existente entre α y β . Aduce las lecturas de los códices SVDF, MPL (o MP o ML), PL y CE por sus aportaciones válidas o de interés; en cambio elude cargar el aparato crítico con los errores de SV,DF,BH. A veces incluye también las lecturas de las ediciones anteriores y las conjeturas derivadas de códices posteriores para que el lector entienda cómo actuaron los eruditos para que la obra de Cleomedis, pulida, resultase más elegante.

Por último, en la parte inferior, el editor ha recogido otros, seleccionándolos, otros lugares paralelos que juzgó útiles para la comprensión del texto, que no han de ser interpretados como si de fuentes se tratase.

La obra se cierra con un doble índice, el de autores, el de definiciones, el de nombres y el de palabras. P. DE LUIS.

LAZCANO, R., *Fray Luis de León, un hombre singular* (=Perfiles 1), Revista Agustiniiana, Madrid 1991, 13,5 x 20,5, 77 p.

Se trata de una "biografía breve" (p. 12), de "presentar los trazos más significativos y ofrecer algunas pinceladas introductorias a la biografía humana, intelectual y religiosa de Fray Luis de León" (p. 11-12). No es fácil resumir en tan breve espacio una vida y dar cuenta y razón de su obra. Se trata, bien claro se nos dice, de "algunas pinceladas introductorias". Nada más. Desde su nacimiento en Belmonte (Cuenca) en 1527 hasta su muerte en Madrigal de las Altas Torres en 1591, el autor va proyectando ante sus lectores la vida del ilustre agustino: la España de la época, sus estudios universitarios, su magisterio en distintas cátedras, sus procesos inquisitoriales, sus años de cárcel, su pasión por la biblia, sus obras latinas y castellanas, en prosa y en verso, su celo religioso, su actividad de reformador dentro de la Orden. Todo está ligeramente tocado, acompañado de algunas notas bibliográficas como orientación.

Difícilísimo es aunar brevedad con rigor. Podemos decir que el autor lo ha conseguido. Se podría discutir sobre algunas afirmaciones rotundas: la oposición tan tajante entre la España de Carlos V y la de Felipe II (pp. 13-23); los aristócratas no tienen cabida en la reflexión de Fray Luis (p. 47) (*su ideología es nobiliaria y feudal*); Fray Luis no es "escolástico" (p. 48); tiene "visión teológica propia" (p. 67); "pertenece al grupo de fundadores de la exégesis moderna" (p. 76), pero no se indica qué se entiende por exégesis moderna; "no admite en absoluto la predestinación" (p. 60)... Pero la discusión carecería de sentido. El texto, publicado antes en la *Revista Agustiniiana* 32 (1991) 11-62, es una presentación general del hombre Fray Luis de León y cumple con holgura su cometido.— J. VEGA.

KERMODE, F., *Historia y valor. Ensayos sobre literatura y sociedad*, (=Ideas 15), Traducción de Nora Catelli, Península, Barcelona 1991, 13 x 19, 190 p.

Frank Kermode, profesor emérito de literatura inglesa de la Universidad de Cambridge, y director de la prestigiosa colección "The Oxford Authors", es conocido entre los lectores de lengua castellana principalmente por sus dos libros *El sentido de un final* y *Formas de atención*.

Invitado a pronunciar dos ciclos de conferencias de gran interés, el año 1987, uno en Oxford y otro en Londres, se decidió a darles cuerpo en un libro que ahora ha sido traducido al castellano por Nora Catelli y dado a luz por Ediciones Península.

Como el propio autor nos dice en un breve prólogo, *Historia y valor*, es, pues, resultado de dichas invitaciones, y consecuencia de las pronunciadas conferencias. Combinadas ambas en este libro, su único deseo es que logre transmitir algo de los placenteros avatares literarios, si bien reconoce que es difícil verter a la imprenta las satisfacciones que, aun en el oscuro mes de enero, puede brindar Oxford, o transmitir las más familiares, pero no menos apreciadas, de Gower Street en el frío febrero.

En una primera parte, Frank Kermode aborda la literatura burguesa de los años treinta; con capítulos dedicados al estudio de los novelistas de izquierda y sus respuestas a las crisis y a los mitos políticos de la década, con una revalorización final de la poesía política de Auden.

En una segunda parte, titulada *Historia y valor literario*, analiza este valor considerado a cierta distancia. Este estudio es más especulativo que el anterior y versa sobre cuestiones de apreciación y permanencia literarias, así como sobre las variadas distorsiones de un determinado contexto histórico.

Aborda, asimismo, el difícil problema del valor de una obra. En este sentido, Frank Kermode nos recuerda que los libros pueden *morir* por culpa de la ignorancia, de nuestra ignorancia, aun cuando parezcan poseer cualidades que se suelen considerar como índice de la existencia de un valor intrínseco.

En resumen, *Historia y valor* se nos ofrece como un sugerente ejercicio de crítica práctica que aporta algunos elementos claves para comprender mejor la literatura contemporánea y su evolución.— T. APARICIO LÓPEZ.

WOJTYLA, K., *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad. Dramas*. Trad. del polaco por Anna Rodon Klemensiewicz, BAC, Madrid 1990, 13 x 20, 177 p.

Choca un poco —la verdad—, que, teniendo este libro por autor al papa Juan Pablo II, —"el papa Wojtyla"—, no aparezca este dato ni en portada, ni en contraportada, ni en el prólogo siquiera.

Esto por delante, el libro de Karol Wojtyla lo constituyen dos dramas, *Hermano de nuestro Dios* el primero, y *Esplendor de paternidad* el segundo.

En ambos, el protagonista es *el hombre*. Un hombre de carne y hueso —al parecer, el protagonista es rigurosamente histórico—, pero que va más allá del simple hecho histórico. Nos encontraríamos aquí con lo *intra*histórico de Unamuno —Adam Chmielowski—, pero que, traspasando la barrera de lo concreto y real, llega a lo *extra*histórico.

De este modo, Adam, el pintor polaco que vivió toda la mitad del pasado siglo y la primera década del que está a punto de terminar, nos sitúa ante una figura provocadora de renovada espiritualidad casi franciscana. "Siguiendo un dramático itinerario espiritual, el artista se transforma en apóstol de la caridad, en hermano y servidor de los más desheredados. Este abrazarse al Evangelio en desnudez extrema, se plantea en la obra como reto al mundo, como escándalo y lucha, para ser sobre todo libertad".

El segundo de los dramas, *Esplendor de paternidad*, tiene también por protagonista al mismo hombre, pero hay que llamarlo *Adán*, como puro exponente de humanidad, como padre que engendra y que dura y permanece en soledad, precisamente porque su paternidad queda incompleta, ya que no logra amar en plenitud.

"La plenitud del amor del padre arraiga en la verdad primigenia de su ser hijo. De modo que sólo sumergiéndose en el misterio de la suprema paternidad divina, puede alcanzar Adán el amor y hacerse así padre que ama".

Al final del drama, aparece la figura de la madre, que constituye como la síntesis, como la unidad de los diferentes elementos de la obra. En la madre, el protagonista —Adán— se encuentra a sí mismo. La irradiación de la paternidad pasa a través de la mujer, actuando a través de su maternidad. En ella, finalmente, se unen el padre y el hijo, porque es, al mismo tiempo, Esposa y Madre.— T. APARICIO LÓPEZ.

BEI DAO, *Olas*, Traducción directa del chico de Dolores Folch (=Narrativa 34), Península, Barcelona 1990, 13,5 x 19,5, 174 p.

Bei Dao es el pseudónimo literario del escritor chino Zhao Zhenkai (Pekín 1949). La acción de la novela, si es que se puede hablar de acción, transcurre en una ciudad industrial y minera de provincias, durante la Revolución cultural. Cinco personajes van desgranando sus soledades. Encerrado cada uno en sus monólogos o en diálogo con otros, pero sin salir nunca de su aislamiento. No hay trama argumental en forma de relato. Los dos o tres personajes que intervienen en cada estampa (en realidad, se trata de una sucesión de estampas) dialogan ajenos a los ausentes. Pero, a través de sus diálogos, van apareciendo los camaradas; los comités locales y provinciales; los grupos de trabajo; la guardia roja; la mentira de los dirigentes que desvían los fondos públicos en provecho propio; los limpios ideales de los combatientes de primera hora; el arte-el cine al servicio de la causa; los intelectuales colaboracionistas o disidentes; las órdenes implacables del partido; el férreo apartado policial y, en consecuencia, el miedo, las mutuas sospechas y los silencios cómplices como suelo de todas las vidas, reducidas a meros números; el hambre y la miseria producidas por el socialismo real. Pero la vida y el amor no saben de cauces y leyes. Xun y Xiao desconfían de la atracción que mutuamente sienten. Los dos han vivido años en el campo como "jóvenes educados". Se enamoran y se apoyan, pero luego vuelven a su soledad. En algún momento asoma tímidamente la esperanza. Xiao ama la poesía. Recuerda el "romance sonámbulo" de García Lorca, "Verde que te quiero verde". Mas "no hay despertar posible" (p. 35). "Sólo veo sangre y oscuridad" (85). Porque el sentido de la vida es la pérdida gradual de todo hasta perderse ella misma (142). No hay relato. Es el lector quien, a través de los diálogos, tiene que ir construyendo el argumento. Una palabra lo resume: desolación.

La traducción es buena, salvo algunos manchones: "se giró" (39); "habían siete personas" (58); "me lo quedé mirando" (88, 134, 148 y 150); "sino" (si no) (116); "arrambáis" (129); "detrás mío" (155); "detrás tuyo" (166).— J. VEGA.

DESMONTS, J., *Los tranvías de Praga* (=Narrativa 35), Península, Barcelona 1990, 13,5 x 19,5, 108 p.

Doce relatos componen el presente volumen. El primero de ellos da título al libro. El narrador es también el protagonista de todos ellos. Su materia, gentes al margen de las convenciones sociales. El estilo tiene variedad de registros. Unas veces es sobrio, nervioso, apenas apuntes tomados a vuela pluma: estilo de cuaderno de notas. Otras, la prosa se amplía profusamente. Hasta veinticinco líneas llega a tener algún párrafo. Tal variedad responde al

tono de cada relato y esto es un mérito del narrador. Pero constato que, cerrado el libro, ninguno de ellos logra quedar en el recuerdo ni reclama su relectura.— J. VEGA.

PÉREZ GALDÓS, B., *Ensayos de crítica literaria* (=Nexos 42), edición de Laureano Bonet, Península, Barcelona 1990, 11,5 x 18, 238 p.

Galdós no es crítico, se decía en su tiempo. Y el tópico se ha repetido. Nadie podrá seguir manteniéndolo después de la documentada introducción que hace Laureano Bonet, siguiendo el hilo de los artículos de Galdós recogidos en el presente volumen. Si Galdós escogió como materia novelable la clase media no fue improvisadamente, sino tras detenida reflexión sobre lo que debía ser la novela de su tiempo. Son éstas páginas que, en adelante, habrá que tener en cuenta en la abundante bibliografía galdosiana. A la introducción le siguen trece textos de Galdós, desde las "observaciones sobre la novela contemporánea" a "La España de hoy", pasando por "La sociedad presente como materia novelable" o "José María Pereda, escritor". Es evidente que Galdós no hubiera alcanzado por ellos nombradía. Pero son necesarios para conocer lo que había en la trastienda del novelista, muy consciente de su quehacer literario. ¿Quién que sea auténtico escritor no lo es? Laureano Bonet ha logrado una obra bien hecha.— J. VEGA.

MOLINA FOIX, V., *Los espías del realista* (=Poética 19), Península, Barcelona 1990, 13,5 x 21, 128 p.

Vicente Molina Foix ejercita su labor artística en diversos campos: es crítico y guionista de cine; ha estrenado obras de teatro y publicado varias novelas. Fue uno de los poetas incluidos en la famosa y discutida antología de Castellet, *Nueve novísimos*, cuando aún no había publicado un solo verso. Después ha impreso algunos poemas muy espaciadamente. Al cumplirse los veinte años de aquella su primera aparición en poesía, publica este libro, atento a salvar algunos retazos de vida, a "hacer que mi mirada/cuando os toque os salve" (*Lo nunca visto*, p. 16). "La fuerza/del aire/de los tiempos" (*Geórgica*, p. 24) está presente en los temas a lo largo del libro. Hecho de palabras cotidianas, ¡inolvidable Gil de Biedma!, pero dotadas de un vigor e iluminadas por una luz que nunca antes habíamos visto en ellas. Cotidianas, pero el poeta las ha transfigurado con su arte. Su estancia en Inglaterra no ha sido baldía. Molina Foix es uno de los poetas felizmente influidos por la poesía inglesa. Su contenido es ejemplar: ardimiento, pero sofrenado. Casi siente una vergüenza de tener que señalar una leve mota en libro tan hermoso. En la pág. 64 (*Reencuentro al ser amado en una librería de lance*) dice "los tomos que ojeabas" y debe decir "los tomos que hojeabas".

Seleccionaría para mi gusto algunos poemas (habrá lectores que elijan otros, pues hay donde elegir): *Geórgica*, *Elegía del niño fugitivo*, *Medidas del romano*, *Bucólica*, *Pez fuera del agua*, *Fragmento de una col*, *El río de las religiones*, *Matrimonio de razón*, *Nada es bello*. Libro para ser releído y gustado sin prisas.— J. VEGA.

BARTH, J., *La ópera flotante* (=Narrativa 36), Traducción de Marcelino Covián, Península, Barcelona 1991, 13 x 20, 238 p.

El autor de esta obra narrativa, John Barth, pasa por ser uno de los novelistas más imaginativos norteamericanos en la actualidad.

Ha publicado, entre otros libros, *The End of the Road* (1958); *Giles Gaoth-Boy* (1966); *Chimera* (1972), y *Lost in the Funhouse* (1968).

The Floating Opera, ("La ópera flotante"), es anterior a todas las citadas, pues se publicó en el ya lejano año de 1955. Ediciones Península, que ya había publicado su *Perdido en la casa encantada* (*Lost in the Funhouse*), incorpora ahora con acierto a su colección narrativa esta novela, acaso la más original de cuanto lleva publicadas John Barth, y sin duda alguna su obra maestra.

Es posible que a los lectores de lengua castellana les desconcierte un poco *La ópera flotante*. Mas, una vez que la lees, te vas dando cuenta de que, más que un relato compacto y seguido, es una serie de reportajes que tienen por denominador común la vida de un hombre original, desaprensivo, cínico, amoral, que se embarca en un viaje imaginario, inacabado, en el que se va encontrando con personas afines a su moral e ideologías.

Efectivamente, Todd Andrews, un abogado sin escrúpulos, se mete un día a periodista y se pone a narrar una serie de episodios de su vida que arrancan —como mero punto de partida y casi como símbolo— del día 21 de junio del año 1917.

Al tiempo de tomar la pluma, cuenta ya los 54 años de edad. Mide un metro ochenta de estatura y pesa sólo setenta kilos. Con lo que tiene un aspecto externo a lo Gregory Peck en sus mejores tiempos.

Toddy —como es llamado familiarmente—, va conociendo en su imaginario viaje, en su vida a distintas personas: al viejo gruñón de Haecker, que es capaz de echarse encima de su pierna coja el café hirviendo; al capitán del barco Osborn, el cual, al igual que muchos marinos, sufre de una sinusitis aguda; al matrimonio Harrison-Jane, mujer ésta que se convertirá en la más querida, a la vez, la más odiada de sus amante, incluida Betty June, que fue la primera y cuando apenas había cumplido los diecisiete años.

Así va transcurriendo esta pintoresca vida —este pintoresco viaje— de Toddy. Al final —año de 1937—, no le importaría "volar" su *Opera flotante*, y con ella a todos sus vecinos, conocidos y, por supuesto, a él mismo.— T. APARICIO LÓPEZ.

BUSI, Aldo, *Sodomías en cuerpo 11. No viaje, no sexo y escritura* (=Narrativa 33), Península, Barcelona 1990, 382 p.

Este libro, no quiere decir lo que dice, sino que, más bien, nos dice algo más que una extensa narración a cerca de las mil y una aventuras amorosas de un homosexual que protesta contra todo tipo de sistemas y de gobiernos... Este personaje nos puede significar aquel alguien que ama mucho y muchas veces, al hombre, y que se resiste a presenciar expectantemente la destrucción y manipulación del objeto de amor: el hombre. El autor, en una narrativa peculiar, hace al protagonista amar mucho y protestar mucho no por neurosis, sino porque, a lo mejor abunda más de lo que se piensa y desea por lo que protestar y luchar...— E. ESPINO.

SÁNCHEZ VIDAL, A., *Sol y sombra. De cómo los españoles se aparearon de las mayúsculas de la Historia, dotándose de vida cotidiana* (=Espejo de España 143), Planeta, Barcelona 1990, 17 x 24, 352 p.

Agustín Sánchez Vidal es profesor universitario de literatura, historia del cine y medios audiovisuales. Él nos enseñó a leer el Quijote a bastante gente. Esto quiere decir que tiene una gran capacidad para descubrir el significado de las cosas y lo que nos quiere decir la vida a través de sus mensajes. Por eso este escrito que parecerá menor frente a otros suyos sobre Buñuel, Dalí, Lorca o Miguel Hernández, no lo es en absoluto. Se trata de una verdadera crónica de nuestra vida española en los últimos años que bien puede compararse con la verdadera historia y con las mejores crónicas de la transición. A través de los últimos movimien-

tos culturales de París y Estados Unidos, del chocolate y el azúcar, la coca-cola y los toros, el anís del mono y el coñac de garrafón, los chips y los chupa-chups, la moral del automóvil, los viajes por Samoa, el bikini y los kleenex, la fregona y el transistor, de las abarcas y los Adidas, nos va enseñando la entraña española de nuestros tiempos que no es otra que la nuestra propia, hasta mostrarnos cómo los españoles, según reza el subtítulo, —"agua con anís"—, nos bajamos de las grandezas de la Historia a la realidad de la vida cotidiana, tarea nada fácil, ya que como decía Hernando de los Ríos, los españoles sabemos morir pero no sabemos vivir; y ya es hora de comenzar a aprender. Este escrito de Agustín Sánchez Vidal sin duda que nos enseñará un poco más de esta tragedia de la vida española que ha sido y es aprender a vivir la vida y no sólo mirar hacia la muerte.— D. NATAL.

DE MIGUEL, A., *Cien años de urbanidad en España. Crítica de costumbres de la vida española* (=Espejo de España 144), Planeta, Barcelona 1991, 17 x 24, 218 p.

A partir de unos manuales clásicos y típicos de la urbanidad del pasado, el profesor Amando de Miguel nos va haciendo ver cómo han sido las costumbres de educación entre nosotros a través de este siglo. Así nos habla de la educación con las visitas, de la galantería y las relaciones sociales, del leer y el escribir, de la compostura, la moda y la apariencia, del cuidado del cuerpo, y del fumar y el beber, del uso del teléfono, la casa y la economía, para terminar en una sociología del gran Hotel tal como hoy lo conocemos. Así nos ofrece una panorámica de los usos y formas del vivir y el convivir de la reciente sociedad española que contrasta ampliamente con las formas y usos del pasado. Se trata de un escrito ameno y a veces jocoso que el lector encontrará entre erudito y divertido.— D. NATAL.

LEVAILLANT, D., *El piano*, Labor, Barcelona 1990, 23 x 28'5, 119 p.

El piano ha nacido con la mecánica y la industria. Por pura lógica hubiera debido desaparecer con el advenimiento y triunfo de la electrónica y la informática, pero la música ha decidido otra cosa: lo ha convertido en su más querido portavoz universal.

Invento de comprensión genial, el piano permite interpretar todos los estilos, al propio tiempo que conserva el privilegio de ser aún el mejor «instrumento» para aprender música. El piano puede verse como un mueble, un objeto manufacturado, pero también se le puede ver como un ente encarnado, un cuerpo sonoro, una permanente interrogación. Frente a él, el sentimiento profundo de un pianista oscila a menudo entre estas dos actitudes: una trabajará como un gimnasta, repitiendo sus figuras, otro transformará su instrumento en confidente. Al cabo del tiempo, el pianista intentará ser uno y otro, alternativamente dominador o servidor suyo: el piano deviene, así, buen espejo de uno mismo.

Es preciso, por consiguiente, aprender a conocerlo cada vez mejor. Por ello este es un libro de formación, de información y de reflexión. Para los alumnos de conservatorios, crea un puente entre la clase de formación musical y la propiamente instrumental. A todos los que viven con un piano les ofrece múltiples claves.

En esta obra se reúnen, desde un punto de vista lo más variado posible, los hechos y los datos indispensables para una formación de base. Ojalá ayude al lector a inscribir de forma duradera el piano en su vida.

Denis Levaillant, pianista y compositor, ha enseñado técnicas de improvisación en el Conservatorio de Angulema (Francia) y anima periódicamente los períodos de preparación de piano y orquesta (interpretación, improvisación, técnicas contemporáneas).— E. L.

DEWDNEY, A. K., *Aventuras informáticas. Los mundos del ordenador*, Labor, Barcelona 1990, 15'5 x 23'5, 334 p.

A. K. Dewdney, profesor de informática en la Universidad de Western Ontario, nos presenta una colección de juegos de ordenador para que disfruten tanto los avezados programadores como los novatos informáticos.

A lo largo de los 7 capítulos va recorriendo todos los «mundos» imaginables y por imaginar: Los *gráficos infinitos* sirven para hacer ampliaciones, examinar papeles pintados, señalar los entornos de un espacio vegetativo y hacer duplicados de un motivo inicial. Los *mateartilugios* tienen como denominador común la imaginación matemática y tetradimensional. La *inteligencia y demencia artificiales* presentan programas que desarrollan tareas humanas (diálogos rocambolescos, «tuercecaras» caricaturizadoras, juegos de damas...). La *vida en los autómatas* «abarca la totalidad de los modelos conceptuales utilizados por los científicos informáticos, que van desde las máquinas estado-finitas a las máquinas de Turing» (p. 143). No podían faltar diversos *rompecabezas y juegos de palabras*, así como juegos políticos, de «zombies» y de evolución (*estimulación mediante simulación*). El último «mundo» está dedicado a las *guerras nucleares*, programas destructivos de la misma ralea que los virus y gusanos. La obra concluye con una lista de proveedores y una amplia bibliografía.

Es de agradecer que, junto a los *palabros* técnicos y enrevesados de la informática, aparezcan vocablos como revoltijar, escardar, hierbajos, desyerbar... (cf. pp. 213-215), que reflejan el esfuerzo del traductor, Luis Bou, por hacer asequible los vocablos cibernéticos.— J. V. GONZALEZ OLEA

BELL, R. - CORNELIUS, M., *Juegos con tablero y fichas. Estímulos a la investigación matemática*, Labor, Barcelona 1990, 19 x 24'5, 128 p.

Los juegos de tablero y fichas han sido populares durante miles de años. Este libro contiene una selección de cerca de 60 juegos de las diversas partes del mundo. De cada uno se describe su historia y sus reglas y se ofrecen sugerencias y caminos para practicarlos y dominarlos. El profesor de matemáticas encontrará aquí una excelente fuente de ideas para la investigación, y los entusiastas de los juegos, esquemas de una amplia variedad de los más exóticos.

Michael Cornelius es profesor de pedagogía de la matemática de la Universidad de Durham y Robbie Bell es un especialista de los juegos de tablero, sobre los que ha escrito numerosos libros.— E. L.

INDICE GENERAL

Volumen XXVI

1. ARTICULOS

ALONSO, C., <i>Agustinos en el proceso de beatificación del Beato Alonso de Orozco</i>	355-386
APARICIO LOPEZ, T., <i>Valladolid, el Beato Alonso de Orozco y el Convento de San Agustín</i>	387-438
CAMPO DEL POZO, F., <i>Cofradías y Asociaciones religiosas en el derecho actual</i>	103-130
CRESPO ZUMEL, A., <i>La oración en el Beato Alonso de Orozco</i>	321-354
DOMINGUEZ SANCHEZ, B., <i>Alonso de Orozco teólogo-cantor de las gracias de María</i>	277-320
LUIS, P. de, <i>Dos «Confesiones»: las del Beato Alonso de Orozco y las de San Agustín</i>	203-230
— <i>San Agustín gramático en el De Consensu evangelistarum</i>	3-78
NATAL ALVAREZ, D., <i>La mística agustiniana del amor en el Beato Alonso de Orozco</i>	231-276
SABUGAL, S., <i>La resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-24a. 35-43 par). Análisis histórico-tradicional</i>	79-101
VELAZQUEZ CAMPO, L., <i>Teoría evolutiva y metodología popperiana</i>	131-152

2. TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, F., <i>El Príncipe cristiano del Bto. Alonso de Orozco</i>	467-504
CASADO PRIETO, F., <i>El espíritu de la Regla de San Agustín en la exposición de la misma del Bto. Alonso de Orozco</i>	505-518
GONZALEZ NIÑO, A., <i>Narrativas del Ser: en búsqueda de un Otro Esencial</i> ..	153-160
MARTINEZ, G., <i>Las Tres vías. Dos manuscritos inéditos del Bto. Alonso de Orozco</i>	439-466
VEGA, J., <i>Bibliografía sobre Fray Luis de León</i>	161-167

3. BIBLIOGRAFIA. RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

ALONSO SCHÖKEL, L. - ARTOLA, L. M ^a . (ed.), <i>La Palabra de Dios en la Historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»</i> ..	519
--	-----

BERGE, K., <i>Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung Jahwistischer Vätertexte</i>	519
GRADWOHL, R., <i>Hasse nicht in deinem Herzen. Grundgesetze des Judentums</i>	526
GRIMM, W., <i>Das Trostbuch Gottes. Jesaja 40-55</i>	169
GRIMM, W. - DIETER, K., <i>Deuterocesaja. Deutung - Wirkung - Gegenwart</i>	169
KAESTLI, J.-D. - POFFET, J.-M. - ZUMSTEIN, J. (ed.), <i>La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles</i>	521
KNOCH, O., <i>Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief</i>	525
LÜTGEHETMANN, W., <i>Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1 - 11)</i>	171
MARGUERAT, D., <i>Le Dieu de premiers chrétiens</i>	172
MARQUARDT, F.-W., <i>Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. I. II</i>	526
MERKEL, H., <i>Die Pastoralbriefe</i>	524
MUÑOZ IGLESIAS, S., <i>Los Evangelios de la infancia. IV. Nacimiento e infancia de Jesús en san Mateo</i>	521
OECHSLEN, R., <i>Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung</i>	522
PIKAZA, X., <i>El Evangelio. I. Vida y Pascua de Jesús</i>	171
SCHLIER, H., <i>Carta a los Efesios. Comentario</i>	523
SCHOTTROFF, L., <i>Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments</i>	172
STEIERT, F.-J., <i>Die Weisheit Israels - ein Fremdkörper im Alten testament?</i>	170
STENGER, W., <i>Los métodos de la exégesis bíblica</i>	169
STROBEL, A., <i>Der Brief an die Hebräer</i>	524
VIELHAUER, Ph., <i>Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos, y los padres apostólicos</i>	525
WENGST, K., <i>Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium</i>	170
WESTERMANN, Cl., <i>Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990</i>	520

TEOLOGIA

AGUSTIN, SAN, <i>Obras completas. XXXIII. Escritos antidonatistas (2º)</i>	532
AUER, J., <i>Jesucristo, salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios. VI/2</i>	535
BAUR, J., <i>Eining in Sachen Rechtfertigung?</i>	180
BEINERT, W., <i>Diccionario de Teología dogmática</i>	173
BEINERT, W. (ed.), <i>Christologie I. Von den Anfängen bis zur Spätantike</i>	176
— <i>Christologie II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart</i>	176
BOROBIO, D. (ed.), <i>La celebración en la Iglesia. III. Ritmos y tiempos de la celebración</i>	536
BRECHT, M. (ed.), <i>Martin Luther un das Bischofsamt</i>	178
BRESCH, C. - DAECKE, S. M. - RIEDLINGER, H. (ed.), <i>Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung</i>	180

BÜHLMANN, W., <i>Ojos para ver... Los cristianos ante el tercer milenio</i>	181
DE FIORES, S., <i>María en la teología contemporánea</i>	535
EICHER, P. (ed.), <i>Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann</i>	537
— <i>Diccionario de conceptos teológicos. II. Magisterio - Verdad</i>	173
FISICHELLA, R., <i>La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de Teología Fundamental</i>	175
FLORISTAN, C., <i>Vaticano II, «un concilio pastoral»</i>	174
GANOCZY, A., <i>Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre</i>	175
— <i>De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia</i>	528
GAUTIER, P. (ed.), <i>Michael Psellus. Theologica. I</i>	178
GUTIÉRREZ, G., <i>La verdad os hará libres</i>	533
— <i>Teología de la Liberación. Perspectivas</i>	533
HERRAN HERRAN, L. M ^a ., <i>La Mariología del Beato Alonso de Orozco</i>	536
JÜNGEL, E., <i>Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen</i>	528
KAPELLARI, E., <i>Signos sagrados 537</i>	
KORSCH, D. - RUDDIES, H., <i>Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre</i>	180
LATOURELLE, R. (ed.), <i>Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)</i>	174
LEONARD, A., <i>Razones para creer</i>	175
MADEC, G. - DE CAPITANI, F. - TUNINETTI, L. F. - HOLTE, R., « <i>De Libero Arbitrio</i> » di Agostino d'Ippona	177
MADONIA, N., <i>Ermeneutica e Cristologia in W. Kasper</i>	534
MATHIEU-ROSAY, J., <i>Los Papas. De S. Pedro a Juan Pablo II</i>	176
MAYER, P. C. (ed.), <i>Augustinus-Lexikon, I. 4: Asinus - Bellum</i>	177
MURATORE, S. (ed.), <i>Teologia e filosofia</i>	527
NIEMANN, F. J., <i>Jesus der Offenbarer. I. Altertum bis Mittelalter. - II. Frühe Neuzeit bis Gegenwart</i>	179
OLIVAR, A., <i>La predicación cristiana antigua</i>	530
PIERIS, A., <i>El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación</i>	534
PIFARRE, C., <i>Arnobio el Joven y la cristología del "Conflictus"</i>	177
PIZZANI, U. - MILANESE, G., « <i>De Musica</i> » di Agostino d'Ippona	177
QUACQUARELLI, A. (ed.), <i>Complementi interdisciplinari di Patrologia</i>	530
RATZINGER, J., <i>Eschatologie - Tod und ewiges Leben</i>	181
RESINES, L., <i>Francisco de Pareja (OFM). Doctrina cristiana muy útil y necesaria. México, 1578</i>	179
SCHNEIDER, Th., <i>Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los Apóstoles</i>	528
SCHOENAUER, G., <i>Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Großorganisation</i>	176

SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, <i>Fe y ateísmo en el mundo</i>	529
SILVA, S. - SELADOC (ed.), <i>Panorama de la Teología Latinoamericana. VIII: La mujer</i>	533

MORAL-DERECHO

CAVADI, A., <i>Con occhi nuovi. Risposti possibili a questioni inevitabili</i>	539
CHABOT, J.-L., <i>La Doctrina Social de la Iglesia</i>	538
GARCIA-HOZ, V., <i>Educación de la sexualidad</i>	540
GOSS-MAYR, J. H., <i>Evangelio y lucha por la paz</i>	540
JOBLIN, J., <i>La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder</i>	181
LABANDEIRA, E., <i>Tratado de Derecho Administrativo Canónico</i>	182
LOHFINK, N., <i>Violencia y pacifismo en el AT</i>	539
MARTINEZ, F., <i>Caminos de liberación y de vida. La moral cristiana entre la pureza y el don</i>	538
TOMAS DE AQUINO, Sto., <i>Suma de Teología. III. Parte II-II (a)</i>	538

FILOSOFIA-SOCIOLOGIA

AGUSTIN, S., <i>Del Maestro</i> - TOMAS, STO., <i>Del Maestro</i>	541
ALVIRA, R., (ed.), <i>Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles</i>	184
ANNAEA SENECA, L., <i>Apokolokyntosis</i>	183
BAUMANN, P., <i>J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie</i> ..	542
CEREZO GALAN, P. (ed.), <i>Ortega y Gasset. Antología</i>	544
DETIENNE, M., <i>La escritura de Orfeo</i>	550
ELIAS, N., <i>Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento</i> ..	544
— <i>La sociedad de los individuos. Ensayos</i>	545
FERNANDEZ, C., <i>Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos</i>	541
FERNANDEZ DOLS, J. M., <i>Patrones para el diseño de la Psicología social</i>	186
FRANZ, M.-L. von, <i>Schöpfungsmythen. Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen</i>	550
FUNDACION FRIEDRICH EBERT - INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, <i>La Iglesia Católica y la Guerra Civil Española. Cincuenta años después</i>	549
HEREDIA SORIANO, A. (ed.), <i>Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (Salamanca 26-30/IX-88)</i>	189
JIMÉNEZ S.-MARISCAL, J. D., <i>Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano</i>	544
LAFUENTE, M ^a . I., <i>Ideas, principios y dialéctica. La sistematización racional como proyecto libre en la filosofía de Kant</i>	541
MERTON, R. K., <i>A hombros de gigantes. Postdata Shandiana</i>	184
MIGUEL, J. M. de, <i>El mito de la sociedad organizada</i>	547
MOUNIER, E., <i>Obras completas. III. (1944-1950)</i>	183

RODRIGUEZ ARAMAYO, R. (ed.), <i>Kant. Antología</i>	541
ROUDINESCO, E., <i>Feminismo y Revolución. Théorigne de Méricourt</i>	548
ROUX, J.-P., <i>La sangre</i> 551	
RUBIO CARRACEDO, J., <i>¿Democracia o Representación? Poder y Legiti- midad en Rousseau</i>	542
SHAYEGAN, D., <i>La mirada mutilada. Esquizofrenia cultural: países tradiciona- les frente a la modernidad</i>	187
SIMMEL, G., <i>Sobre la aventura. Ensayos filosóficos</i>	188
THIEL, D., <i>Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida</i>	543
THOMSEN, D., <i>>Techne< als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht ...</i>	540
TROELTSCH, E., <i>Religion et Histoire</i>	187
TURNER, J. C., <i>Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo</i>	185
VERMEIL, E., <i>La pensée religieuse de Troeltsch</i>	188
WITTGENSTEIN, L. - TOMASINI, A. - BEUCHOT, P. - ..., <i>Homenaje a Wittgens- tein</i>	543
ZUBIRI, X., <i>Natura, Storia, Dio</i>	188

HISTORIA

BIANCO, C. (ed.), <i>Il Sommario de la Sacra Scrittura e l'ordinario dei cristiani ...</i>	192
COLLIS, J., <i>La Edad del Hierro en Europa</i>	190
HOBBSBAUM, E. J., <i>La Era del Capitalismo (1848-1875)</i>	190
LENZENWEGER, J. - STOCKMEIER P. - AMON, K. - ZINNHOBLE (ed.), <i>Historia de la Iglesia Católica</i>	190
MARTIN MARTINEZ, I., <i>Sobre la Iglesia y el Estado</i>	191
PAUSANIAS, <i>Graeciae Descriptio. II. Libri V-VIII</i>	193
PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., <i>El concilio provincial de Granada en 1565</i>	552
PÉREZ FERNANDEZ, I., <i>Fray Toribio de Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bar- tolomé de las Casas</i>	192
PLVTARCHUS, <i>De Homero</i>	193
TAPIA, J., <i>Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI</i>	191
VELASCO BAYON, B., <i>Historia del Carmelo español. I: Desde los orígenes has- ta finalizar el Concilio de Trento, c. 1265-1563</i>	551

ESPIRITUALIDAD

ALTISENT, A., <i>Reflexiones de un monje</i>	561
BALTHASAR, H. U. von, <i>Meditaciones sobre el Credo Apostólico</i>	557
BALTHASAR, H. U. von, <i>Si no os hacéis como este niño ...</i>	559
BERNARDO, SAN, <i>Obras completas. VII. Cartas</i>	556
CAMPELO, M. M ^a ., <i>Agustín de Tagaste: un hombre en camino</i>	193

CODINA, V., <i>Parábolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura</i>	195
COLOMBAS, M., <i>La tradición benedictina. Ensayo histórico. I: Las raíces. II: Los siglos VI y VII</i>	554
DOMINGUEZ SANABRIA, J., <i>Bienaventuranzas evangélicas del religioso</i>	560
— <i>El agustino educador</i>	561
DORN, L. A., <i>Pablo VI. El reformador solitario</i>	195
ESPINEL, J. L., <i>Profetismo cristiano. Una espiritualidad evangélica</i>	558
HAZELETT, R. - TURNER, D., <i>Benevolent Living. Tracing the Roots of Motivation to God</i>	559
HERP, H., <i>Directorio de contemplativos</i>	557
JUAN CLIMACO, San, <i>La escala espiritual o escala del paraíso</i>	555
MACIEL, M., <i>La formación integral del sacerdote</i>	560
MARTINEZ GARCIA, F., <i>He creído en el amor</i>	559
MORALES, J., <i>Newmann (1801-1890)</i>	194
ORIGENES, <i>Exhortación al martirio. Sobre la oración</i>	553
PIANTELLI, M. - ENGLAND, K. - BERTUCCIOLI, G. - ..., <i>La spiritualità delle grandi religioni</i>	194
RATZINGER, J., <i>El Camino Pascual. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II</i>	559
<i>Regla del maestro. - Regla de san Benito</i>	553
SERRA ESTELLÉS, F., <i>Hoy es mi eternidad. Marcos - Ciclo B</i>	558
SMET, J., <i>Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. II. Las reformas. En busca de la autenticidad (1563-750)</i>	556
TAULER, J., <i>Instituciones. Temas de oración</i>	194

PSICOLOGIA-PEDAGOGIA

ARNOLD, P. J., <i>Educación física, movimiento y curriculum</i>	564
BAUDELLOT, CH. - ESTABLET, R., <i>El nivel educativo sube. Refutación de una antigua idea sobre la pretendida decadencia de nuestras escuelas</i>	198
CASTANEDO SECADAS, C., <i>Grupos de encuentro en terapia Gestalt. De la «silla vacía» al círculo gestáltico</i>	562
CASTILLA DEL PINO, C., <i>Un estudio sobre la depresión</i>	562
DUFOYER, J.-P., <i>Informática, Educación y psicología del niño</i>	565
EYSENCK, H. J., <i>Estructura y medición de la inteligencia</i>	563
FRANKL, V. E., <i>Logoterapia y análisis existencial. Textos de cinco décadas</i>	196
JOVER OLMEDA, G., <i>Relación educativa y relaciones humanas</i>	563
MOYLES, J. R., <i>El juego en la educación infantil y primaria</i> 564	
NICKEL, H., <i>Psicología del desarrollo de la infancia y de la adolescencia. I. Desarrollo del niño hasta su ingreso en la escuela. II. Edad escolar y adolescencia...</i>	563
ORTON, A., <i>Didáctica de las matemáticas. Cuestiones, teoría y práctica en el aula</i>	199
PÉREZ JUSTE, R. - GARCIA RAMOS, J. M., <i>Diagnóstico, evaluación y toma de decisiones</i>	196

PERRENOUD, Ph., <i>La construcción del éxito y del fracaso escolar</i> (=Pedagogía. Educación crítica)	198
PIMM, D., <i>El lenguaje matemático en el aula</i>	199
RODRIGUEZ EGUÍA, C. (ed.), <i>Acta 2000 - Religión, Filosofía y Psicología</i> ...	197
SCHRAML, W. J. (ed.), <i>Psicología clínica</i>	561
STEINER., G., <i>Aprender. Veinte escenarios de la vida diaria</i>	197
THÖMA, H. - KÄCHELE, H., <i>Teoría y práctica del psicoanálisis. 2. Estudios clínicos</i>	197
VALLEJO-NAJERA, J. A. - OLAIZOLA, J. L., <i>La puerta de la Esperanza</i>	565

LITERATURA-VARIOS

BARTH, J., <i>La ópera flotante</i>	569
BEI DAO, <i>Olas</i>	568
BELL, R. - CORNELIUS, M., <i>Juegos con tablero y fichas. Estímulos a la investigación matemática</i>	572
BUSÍ, A., <i>Sodomías en cuerpo II. No viaje, no sexo y escritura</i>	570
CLEOMEDES, <i>Caelestia (Meteora)</i>	566
DAITZ, S. G. (ed.), <i>Eurípides. Hecvba</i>	200
DESMONTS, A. J., <i>Los tranvías de Praga</i>	568
DEWDNEY, A. K., <i>Aventuras informáticas. Los mundos del ordenador</i>	572
KERMODE, F., <i>Historia y valor. Ensayos sobre literatura y sociedad</i>	567
LAZCANO, R., <i>Fray Luis de León, un hombre singular</i>	566
LEVAILLANT, D., <i>El piano</i>	571
MIGUEL, A. DE, <i>Cien años de urbanidad. Crítica de costumbres de la vida española</i>	571
MOLINA FOIX, V., <i>Los espías del realista</i>	569
PEREZ GALDOS, B., <i>Ensayos de crítica literaria</i>	569
RICHMOND, J. A. (rec.), P. <i>Ovidi Nasonis. Ex Ponto libri quattuor</i>	200
SANCHEZ VIDAL, A., <i>Sol y sombra</i>	570
SOMERS, A., <i>Un retrato para Dickens</i>	200
WOJTYLA, K., <i>Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad. Dramas</i> ...	567

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
—*Los agustianos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
—*Los agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
— *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
—*Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios, Exposición de pinturas chinas del Museo oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966.
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El caballero de la estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*. Zamora 1981.

- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún, Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
 —*El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
 —*Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
 —*La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
 —*El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
 —*Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estraburgo, OSA*, Valladolid 1975.
 —*Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
 —*El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
 —*El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
 —*Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae caritatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
 —*Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III. IV-V*, Valladolid 1988-1989.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
 —*Humanismo. Inquisición. I.*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982.
 —*La seda en la China imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
 —*Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
 —*La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.