

**SAN JUAN DE LA CRUZ
Y JUAN DE SANTO TOMAS, O. P.
EN EL PROCESO INQUISITORIAL
CONTRA ANTONIO DE ROJAS**

En 1628 aparecía en Madrid un librito insignificante en su porte externo. Estaba destinado a conquistar una fama desproporcionada a sus méritos y a los deseos mismos del autor. La rápida difusión le procuró una vida efímera, desapareciendo trágicamente de la escena a golpes de condena inquisitorial. Carecía de originalidad y de prestancia editorial para suscitar tanto interés. Tampoco merecía que la persecución se ensañara tanto contra él. Antonio de Rojas, su autor, triunfó fuera de España, pero no fue profeta en su patria.

La primera edición de la obra, bautizada para las prensas con el título *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios*, tuvo lugar muchos años después de que se difundieran sus primeros escritos. Desde 1604 corría, sin ser inquitado, su *Espejo de perfección*, reimpreso por la Viuda de Alonso Martín el 1619¹.

Mientras la *Vida del espíritu* estaba « sub iudice » inquisitorial, apareció su tercer parto literario: *Luz de la noche oscura y preparación eucarística para bien morir* (Madrid 1630). Para esas fechas cualquier lector asiduo de san Juan de la Cruz podía advertir fácilmente inequívocas resonancias en estos títulos de Rojas². Quien logra hoy dar con algún ejemplar de estos libritos suyos (ilustres desconocidos) constata que entre ellos y los escritos sanjuanistas hay mayor parentela que la de simples ecos o resonancias. La presencia del Doctor Místico es constante y decisiva.

¹ La primera edición la realizó en Madrid la imprenta de Pedro Madrigal en 1604. De esta segunda hay ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Madrid. Es curioso que no la registra P. Pastor en su conocida *Bibliografía madrileña*, 3 vol. Madrid 1891-1907. — Descripción completa del título en P. DULCET, *Manual del librero*, 2a. ed. nn. 275.721 y 275.722.

² No sé que este libro haya tenido más ediciones. Impreso mientras se procesaba la *Vida del espíritu*, y repitiendo sustancialmente las mismas ideas, quedó prácticamente desacreditado con la condena de la obra incriminada. Se editó también por la Viuda de Alonso Martínez. Conviene recordar la relación establecida entre el tema de la contemplación y la frecuente comunión, característica común a todos los promotores de tendencias consideradas como « alumbradas » o quietistas.

No juzgaba así un hijo espiritual del primer Carmelita Descalzo, que se empeñó en ver por parte de Rojas algo así como una deformación o una profanación intencionada del antiguo prior de Los Mártires, lugar donde fray Juan de la Cruz había compuesto sus mejores páginas y donde él vivía por estas fechas de nuestra historia.

Se trataba más de celo indiscreto que de estudio detenido de la *Vida del espíritu*. En todo caso, Rojas estaba bien lejos de pensar que en su libro deformaba el pensamiento de fray Juan de la Cruz. No le pasó por la mente semejante idea. Si no llegó a interpretarlo siempre con exactitud, no hay motivos para pensar en mala voluntad.

Pero las doctrinas expuestas en el libro de Rojas y las prácticas de piedad en él propuestas se antojaron peligrosas también a otros lectores. Incluso a teólogos de renombre y de mayor competencia que el carmelita granadino. Por este motivo, el librito de Rojas se vio envuelto en un proceso inquisitorial que le procuró más fama de la que hubiera logrado en la posteridad, si le dejan hacer pacíficamente su curso. Antes de detenerse, bruscamente frenado por la intervención de la Inquisición, había logrado buena acogida entre el público devoto, como lo prueba el hecho de que al año de su aparición hubo de reimprimirse^{2b}. Cuando ya estaba denunciado y bajo examen, apareció la tercera edición en 1630. Edición por año, no era privilegio de todos los libros espirituales. Semejante difusión manifiesta los gustos reinantes en el momento en que decae la vena de las grandes creaciones del siglo de Oro y comienza la espiritualidad a engolosinarse con los temas sobre la contemplación de fe sencilla y amorosa, bajo los numerosos tecnicismos que recibe a lo largo del siglo XVII³.

^{2b} La primera edición del 1628, realizada en la Imprenta Real, no debió de ser muy amplia en ejemplares. Lo deducimos, no sólo de la inmediata reimpresión al año siguiente, sino también del hecho constatado de que la denuncia se hace por la ed. de 1629. Ni en ella, ni en las censuras, ni en todo el proceso se alude nunca a la primera edición. Como si fuese desconocida. El título completo es como sigue: *Libro intitulado vida del espíritu, para saber tener oración y unión con Dios y provecho de las almas. Sacado de la experiencia de los santos... Compuesto por el Doctor D. Antonio de Rojas, Presbytero, natural de Madrid*. Imprenta Real Año MDCXXVIII. En 16º, con 130 ff. — En las siguientes ediciones se modifica algo el título, como veremos.

³ La tercera edición declara explícitamente que han existido otras dos anteriores, como la de 1629 decía explícitamente en el epígrafe que era «nueva impresión», detalle que debió interesar poco a los censores y calificadores, al no ordenar el secuestro de la primera. Era corriente este proceder. Se preocupaba del libro tal como se denunciaba. Para analizar la obra de Rojas siga esta tercera edición por el ejemplar de la Biblioteca Nacional de París (D/50736). Su título exacto es el siguiente: *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios. Compuesto y nuevamente corregido y enmedado en esta tercera impresión por el Doctor Don Antonio de Rojas, Presbítero ...* Con privi-

La cosa mas extraña es que, desafiando el veredicto de la Inquisición, el intrigante librito saliera de nuevo a la plaza pública años después, en 1645⁴. El nombre de Rojas volvió a sonar insistentemente en los procesos inquisitoriales que precedieron al desenlace final del quietismo molinosiano. Sirvió con frecuencia como punto de referencia, tanto dentro como fuera de España⁵. El mayor éxito lo consiguió «el profeta» fuera de su patria. Se hizo popular en Francia gracias a la versión realizada por el P. Cipriano de la Natividad, Carmelita Descalzo, y primer traductor oficial (por parte de la Orden) de san Juan de la Cruz⁶. Inició su carrera triunfal en lengua francesa en 1646 con la publicación de la primera parte, a la que siguió la segunda en 1649. Se reprodujo luego íntegramente, al menos, en los años siguientes: 1652, 1653, 1660 y 1674. Todo un record⁷.

Otro título extraño al mérito intrínseco del libro ha contribuido a que su fama haya perdurado durante siglos y se haya incluso acrecentado modernamente. Es en esta obrilla espiritual donde se publicó por primera vez el más famoso soneto de la lengua castellana, a pesar de que aún no ha podido desvelarse su legítima paternidad.

legio. En Madrid, por la Viuda de Alonso Martín, año 1630. 16º. 31 h. sin numerar. + 207 ff. y 2 al fin sin numerar. — Suponemos que esta reimpresión, « corregida y enmendada », es anterior a la censura definitiva de la Inquisición. Así lo prueban las fechas. El juicio se emite en 1630. En ese mismo año se redacta la defensa del autor. Libro y defensa siguen condenados en 1631. Por lo mismo, las correcciones y enmiendas con respecto a ediciones anteriores (que no hemos podido constatar personalmente) deben referirse a las que de propia iniciativa, y no a las que por intimidación, hubo de introducir el autor. En apéndice relataremos más al detalle el contenido de esta edición.

⁴ Es muy probable que el autor no tuviera arte ni parte en la edición lisboeta de 1645. Si la tuvo, cambió intencionadamente algunos detalles, incluso en el título, que reza así: *Vida del espíritu para tener oración y unión con Dios, según los sagrados Doctores que en la contemplación, unión y mystica Theologia más se aventajaron*. Lisboa, Antonio Alvarez 1645. En 12º, con VIII-331 pp. y 3 ff. al fin.

⁵ Señalamos algunos datos sobre el particular más adelante. La definitiva condena de la obra, con posterioridad al proceso de Molinos, se debió a idénticos motivos que los propuestos para incluir en el *Índice de libros prohibidos* a tantos libros que llevaban años corriendo sin sospecha alguna. Prueba de que podía interpretarse bien la doctrina de Rojas la tenemos en el famoso caso de Agustín Baker, O. S. B., como veremos más adelante.

⁶ Anterior a la versión sanjuanista del P. Cipriano es la de René Gaultier, París 1621-1622, pero no es carmelita ni tuvo éxito. Fue suplantada por la de Cipriano que, tras largo olvido, ha sido reeditada modernamente, con ciertas adaptaciones de lenguaje, por el P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, a partir de 1942.

⁷ Menciona, y describe esas ediciones P. DULCET, *Manual del librero*, t. XVII, nn. 275726-27, señalando ejemplares en la Nacional de París. Por lo menos existe otra edición de 1663 realizada en Lyon.

Se trata del soneto que comienza: « No me mueve, mi Dios... »⁸. Antes de describir brevemente el contenido del libro vamos a intentar rehacer la peregrina historia de su proceso y condena inquisitorial, destacando el singular roce que tuvo con san Juan de la Cruz.

1. - Antonio de Rojas denunciado a la Inquisición

En la documentación conocida quedan algunos puntos oscuros en la trama del proceso que culminó con la prohibición del libro de Antonio Rojas. Las líneas generales son fáciles de reconstruir⁹.

No hacía un año que se había reimpresso el libro, cuando alguno de los incontables e improvisados celosos de la pública salud espiritual, lo denunció como peligroso al Tribunal de la Fe. Si no hay error de fechas en la documentación conservada, resulta que a distancia de pocos meses, fueron por lo menos dos las denuncias del libro. Mientras se atendía a la primera en Madrid, se incoaba otra en Granada. Según todas las apariencias no fue ésta la que acabó por darle el golpe de gracia.

La reconstrucción cronológica de los hechos parece la siguiente. A finales de 1629 el Consejo Supremo entregaba al P. Gabriel López Navarro, mínimo, el libro junto con la denuncia para que emitiese su opinión. Este religioso, autor de algunos libros de espiritualidad, actuó durante muchos años como censor — siempre riguroso — en la Inquisición¹⁰. Comienza su pormenorizado análisis con estas palabras: « Muy Poderoso Señor: Mandóme V. A. que viese un libro

⁸ Ese famosísimo soneto, tantísimas veces apadrinado y tan manipulado en su transmisión literaria o textual, sigue anónimo pese a las incansables fatigas investigadoras en torno a su verdadera paternidad. Miguel de Guevara, Pedro de los Reyes, Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, son algunos de los nombres ilustres que se han propuesto insistentemente como autores. Nadie ha pensado en atribuírselo al propio Antonio de Rojas, pese a ser el primero que lo da a conocer en letras de molde. Lo curioso del caso es que no hay pruebas apodicticas de que sea anterior a él, aunque la creencia general lo coloca a mediados del siglo XVI. — En la primera ed. del libro de Rojas se halla en el f. 109r; en la de 1630 en f. 180v. Sobre el célebre soneto y su historiografía cf. MARY CYRIA HUFF, *The Sonnet « No me mueve, mi Dios » — Its Theme in Spanish Tradition*. Washington, 1948. Las ediciones en p. 3-6.

⁹ La documentación relativa al caso se guarda en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección Inquisición, Legajos 4444 (nn. 29 y 57) y 4467 (n. 49). Parte del material se ha perdido o extraviado, aunque ello no impide rehacer con bastante exactitud el desarrollo de los hechos.

¹⁰ Nos hemos tropezado con el mínimo Gabriel López Navarro, siempre propenso al rigor, en bastantes procesos inquisitoriales. Autor de escritos espirituales, muy eclécticos, usa métodos bastante parecidos a los de Rojas en

intitulado *Vida del espíritu para tener oración y unión con Dios, compuesto por el Dr. D. Antonio de Rojas, presbítero*, y juntamente su enunciación. Y lo que hallo que advertir acerca de uno y de otro es lo que sigue». Firma su extenso alegato: « En este colegio de Nuestra Señora del Rosario de Madrid, en 18 de diciembre de 1629, fr. Gabriel López »¹¹.

En esa misma fecha debió de entregar su respuesta al Tribunal, ya que al día siguiente el oficial del mismo registra el recibo, escribiendo en la cabecera del primer folio: « En Madrid, 19 de Diciembre 1629. Llévase al Padre Pineda ». No he podido localizar la censura de este segundo calificador, a no ser que haya de considerarse tal el folio y medio que sigue en el legajo al juicio del P. López Navarro. Ni está firmado ni lleva fecha alguna, lo que hace sospechar que se trata más bien de la denuncia llegada al Tribunal y no de la censura del P. Pineda¹². Contiene un elenco de errores o proposiciones con la indicación del folio preciso, pero sin calificación alguna. Se trata de un documento a todas luces incompleto o mutilado. El resto ha debido traspapelarse junto con la calificación del P. Pineda.

La del riguroso mínimo, como la casi totalidad de las que hubo de dar por encargo de la Inquisición, es francamente negativa para

el acarreo de materiales. Es conocido su silencio sobre san Juan de la Cruz y José de Jesús María, Quiroga, a quienes sigue con frecuencia, pero sin citarles explícitamente. Véase la semejanza de su intervención en el caso que estudiamos en la *Rev. Española de Teología*, bajo el rötulo *Versiones castellanas del Pseudo Dionisio Areopagita*, 30, 1970, p. 251-264. Cf. GERARDO DE S. JUAN DE LA CRUZ, en la ed. del Doctor Místico, t. I, p. XLI-XLII y XLIX.

¹¹ Cf. Legajo 4467, n. 49 (antes Legajo 3, n. 144). La calificación del P. López ocupa 3 ff. enteros y 4 líneas de un cuarto. Aunque en la colocación actual de todo el conjunto va en último lugar, se advierte fácilmente que está alterado el orden natural. Tal como lo hallamos comprende estos documentos: a) Defensa o aclaración de Antonio de Rojas (en 2 ff.); b) 4 ff. de los dos últimos calificadores, que responden a la precedente defensa y ratifican la condena de los anteriores. c) Siguen otros 2 ff. (uno de ellos plegado por la mitad, de menor formato con una censura anónima (quizás del P. Pinela) que llena un f. y las primeras líneas del siguiente. Parte de lo escrito, en sentido inverso a la escritura corriente y en latín, parece extraño al caso. Se aprovechó un papel usado para otro asunto. d) Al fin los 4 ff. con la censura de P. Gabriel López. Las fechas y las indicaciones de los oficiales del Tribunal ayudan a colocar con exactitud cronológica las diversas piezas del conjunto. Les corresponde el orden que describimos en el texto. — Numerando los ff. en serie seguida, la cita del texto corresponde al f. [14/4].

¹² Carece de firma y de toda indicación que pueda poner en pista segura. El tenor es más bien de una denuncia, ya que se contenta con poner una serie numerada de proposiciones o doctrinas falsas, sin añadir comentario propio. La calificación del P. Pineda se ha perdido o anda extraviada por algún otro legajo. Se trata del ilustre escriturista jesuita Juan de Pineda (Sevilla 1558-1637).

el libro de Rojas. Comienza por afirmar: « Primeramente, mucho de lo que contiene este libro no se deja bien entender, ni de ello se puede formar cabalmente concepto. Argumento de que el autor es ignorante y habla a tiento y sin fundamento en teología y en filosofía. Y lo que se entiende del dicho libro está lleno de proposiciones dignas de censura y cualidad de oficio respectivamente »¹³.

Extractadas a continuación las afirmaciones que le parecen más reprobables, concluye su dictamen con estas palabras: « Lo demás que se contiene en la denuncia está bien observado. Y finalmente la materia de que dice el autor de este libro que trata en él (y no sale con ello) está en otros muchos libros y muy bien católica y sanamente escrita y enseñada. Y en este librito no lo está, y pocas de sus hojas hay en él en que no se halle algo con qué tropezar, ya en teología, ya en las costumbres, ya en la sustancia, ya en el modo. Por lo cual juzgo que conviene recoger todo el libro y que de ninguna manera corra. Este es mi parecer, salvo meliori, etca. »¹⁴.

Conocidos los criterios imperantes respecto a tales materias en la Inquisición, aun en caso de que el dictamen del P. Pineda fuese totalmente favorable, la obrilla de Rojas estaba ya prácticamente sentenciada. Hay fundadas sospechas de que también el segundo censor se mostró contrario a la circulación del libro, ya que tras una primera condena y la correspondiente réplica por parte del autor, se vuelve a remitir a los mismos « calificadores que lo censuraron ».

En fecha desconocida de 1630 tuvo lugar la primera sentencia condenatoria que rezaba así: « Hase mandado recoger *donec expurgetur* el libro intitulado *Vida del espíritu para tener oración y unión con Dios*. 1630 ». Esto es lo único que actualmente se conserva de un fascículo documental perteneciente a este proceso. El resto se ha perdido o traspapelado¹⁵. Desgraciadamente ignoramos en qué mes de 1630 se dictó la primera sentencia contra el libro de Rojas. Indicios bastante fundados hacen suponer que fue en los pri-

¹³ Cf. f. [4r] del citado legajo.

¹⁴ Cf. f. [10] de l. cit., sigue la firma y la fecha ya señalada.

¹⁵ Se halla en otro legajo, el que actualmente lleva la signatura 4444 de la sección mencionada con los nn. 29 y 57. Este último n. no tiene más que un f. con el texto que acabamos de copiar. — Que la documentación pertenezca a este asunto o proceso es evidente, ya que en el margen lleva la misma signatura de registro que el legajo 4467, n. 49, f. [11], es decir: « Exp. 67 ». Lo mismo se deduce del rótulo y de todo el contenido. Con toda probabilidad formaron ambos legajos una única unidad archivística, que con el tiempo se traspapeló en parte. Quizás en este grupo de papeles estaba la calificación del P. Pineda, ocupando el n. 29 o parte del desaparecido 57. Es lo único mencionado en el legajo 4467 que no está allí.

meros meses. A más tardar a finales de mayo, como vamos a ver en seguida.

Apenas comunicada la noticia al autor, y mientras éste redactaba un pliego de descargos defendiendo a su pobre creatura, otro tribunal de la Inquisición se ocupaba de ella. Era en Granada. Las peripecias del proceso granadino se interponen entre la primera censura del Tribunal Supremo y la definitiva sentencia del mismo. Interrumpimos pues su narración para trasladarnos a Andalucía.

2. - *San Juan de la Cruz, en favor y en contra de Rojas*

Con bastante frecuencia Rojas respalda su doctrina en la autoridad del venerable padre fray Juan de la Cruz. No siempre que le sigue en el libro lo confiesa abiertamente. Ni siquiera cuando copia piezas enteras del Doctor Místico. No oculta, sin embargo, su devoción y su dependencia. Le tiene por una grande autoridad en materias místicas y así lo declara. En el memorial defensivo llega a mucho más. A confesar: « Y así *Vida del espíritu*, dicen muchos que es un compendio y una como quinta esencia de lo que escribió en la *Noche oscura* el venerable Padre fr. Juan de la Cruz y éste está apoyado por tantos »¹⁶.

Mientras él se creía seguro apelando a la autoridad del ya famoso autor de la *Subida del Monte Carmelo*, desde el mismo convento de Los Mártires de Granada, donde el Doctor Místico había compuesto sus escritos, un discípulo suyo, por nombre fray Agustín de san José, le llevaba al tribunal inquisitorial precisamente porque con el libro *Vida del espíritu* fray Juan de la Cruz recibía « grande agravio ». Entregaba su alegato de denuncia al tribunal granadino el « viernes 22 de marzo de 1630 »¹⁷.

Llegado con esa fecha a destinación el informe delatorio, en el tribunal se decidió sin demora: « Enviése a calificar a los calificadores de Santo Tomás y de la Compañía ». El pleito suscitado por el celoso carmelita quedaba así en manos de dominicos y jesuitas. No puede ser más interesante, para comparar mentalidades y posturas sobre puntos entonces candentes, la confrontación de ambas

¹⁶ Cf. legajo 4467, n. 49, f. [1r] de su memorial o apología.

¹⁷ Todo el historial de esta delación granadina está en el legajo 4444, n. 29. La documentación se distribuye así: denuncia del P. Agustín de san José; actas oficiales de recepción y provisión del Tribunal granadino y las calificaciones de los dominicos y jesuitas. En total son 7 ff., de los cuales el último está en blanco.

respuestas. Antes oigamos los lamentos del delator, fray Agustín de san José¹⁸. A cuatro puntos principales pueden reducirse todos los cargos del carmelita granadino.

Se lamenta, en primer lugar, de que Rojas pretenda enseñar y proponer para todos indistintamente un único método de oración: el que llama de «contemplación adquisita, recogimiento interior». El proceso preconizado para llegar en seguida a la vista sencilla de fe en Dios, también llamada por el autor «meditación», sólo presupone este elemental proceso: examen, resignación, meditación y contemplación. Escribe textualmente a este propósito:

«Vea aquí V. A. la oración que este autor enseña para todo género de personas: para principiantes y para los que de nuevo se apartan de los pecados, y para los que pecan cada día, aunque sea muchas veces. Y a ella reduce los ejercicios de todas las virtudes, sin tomar en boca ayuno, limosnas, meditación de pecados, por donde todos los santos han enseñado el camino del cielo y por donde han ido a él los que la Iglesia tiene por tales. Y, sobre todo, no quiere de la vida de Cristo...».

Reconoce que nombra a Cristo, pero para enseñar que no se ha de meditar su vida, sino simplemente recordarse de él¹⁹. ¡Lástima que no use mejores lentes para leer el texto de Rojas!

Otro de los puntos más duramente fustigados por el delator es el que hace referencia a la discreción necesaria en la mortificación y en las asperezas. Cree que, en lugar de una ascesis sana, enseña regalo y facilidad en el perdón de los pecados. Escribe literalmente:

«Así, por el contrario, de aquel recogimiento interior, desarraigado de toda cosa desabrida a la carne, se sigue lo que el autor enseña, que es: *regalar la carne y guardar las fuerzas corporales para emplearlas en esa oración*. Cosa dignísima de quitar de los ojos de los hombres para que no la vean ni la oigan».

Otro tanto se escandaliza de lo que dice acerca de la consideración de los pecados propios, pues está convencido de que se contenta con recomendar que se pida sencillamente perdón de ellos y no se vuelva con frecuencia sobre los mismos para meditar su malicia²⁰.

¹⁸ Su denuncia ocupa 2 ff enteros, al parecer autógrafos.

¹⁹ Cf. f. [1^r] del legajo citado, not. 16.

²⁰ F. [1^r2^v]. Naturalmente, también ve muy mal lo que Rojas dice sobre la mortificación y la consideración de los pecados. Lo mismo, y por relación

Mucho más acertado le encontramos al detectar un punto clave en que puede fácilmente darse un grave paso en falso, aun cuando no esté del todo claro que lo haya dado Rojas. En ese punto radica para mí el equívoco fundamental de las doctrinas quietistas, con respecto a la sana tradición, sobre las diversas formas de la contemplación. Como carmelita, formado en la escuela de Santa Teresa y san Juan de la Cruz, el delator se hallaba en condiciones favorables para captar distinciones sutiles que a muchos (incluso nunca sospechosos de errores) no les decían nada. No queremos afirmar con esto, ni que el delator merezca aprobación en todos los detalles de su argumentación ni que muchos de los autores condenados por quietistas cayesen verdaderamente en las confusiones aquí denunciadas; menos aún en las consecuencias prácticas que de ellas pudieran derivarse. La importancia del tema en la época « prequietista », en que nos hallamos, aconseja la transcripción textual del párrafo, pese a su extensión:

« Al fin este autor quita todos los grados que la Sda. Escritura y doctrina de la Iglesia y santos enseñan para subir a la perfección, y quiere poner una escalera sin escalones, un término sin camino y un fin sin medios; lo cual lo imaginó así el amor de la carne... Mas estos atajos, que llama el autor, es regalar el cuerpo y guardar sus fuerzas para tener oración con que se alcanza la perfección sin trabajo, y eso sí quiere la carne. Denla a ella bien de comer y cerrará después los ojos en la oración sin pensar nada, como aconseja el autor, y lo hará con facilidad, porque dormirá y se soñará que contempla »²¹.

Lo que el libro más contribuye a difundir peligrosamente es que su doctrina aparece continuamente autorizada con referencias y citas de « santos que hablan de la contemplación ». Pero tales autoridades, según fray Agustín, están mal traídas, ya que hablan de la contemplación infusa y sobrenatural, en la que el alma — añade el delator — aunque quiera no puede discurrir por su cuenta. No hay santo que haya enseñado la que propone el autor, « y si alguno enseña a apartarse de cosas corporales (como S. Dionisio escribiendo a Timoteo y el venerable Padre Fr. Juan de la Cruz en la *Subida del Monte*) pero eso es para almas muy ejercitadas en la oración por vía de meditación ».

con lo anterior, respecto al tratadillo que va al final, sobre la frecuente comunión, en el que se pronuncia por una frecuencia cotidiana, incluso sin necesidad de confesión previa; cf. f. [1v]. Véase la not. 2.

²¹ Cf. f. [2v].

Queriendo eliminar cualquier sospecha de parentesco entre Rojas y san Juan de la Cruz añade a seguido el delator: « A quien el autor sigue en esta doctrina es *al Padre Fr. Juan Bretón*, de la Orden de Nuestra Señora de la Victoria [mínimos] en un libro intitulado *Teología mística*, donde puntualísimamente enseñó ese modo de oración, y es tan digno de recoger como el de estotro autor »²².

Es bien conocida la dependencia doctrinal y literaria del mínimo aquí citado respecto del Doctor Místico, pese a que en sus numerosos plagios no le cite nunca. Lo que extraña es que nadie (ni antiguo ni moderno) haya interpretado la obra del P. Juan Bretón como peligrosa y promotora de arriesgados quietismos. Quizás en aquellos tiempos de suspicacias y emboscadas espiritualistas le guardó las espaldas un *alter ego* en el sistema del plagio sanjuanista, pero largos años calificador del Santo Oficio y hermano suyo en religión, es decir, fray Gabriel López Navarro, que ya hemos visto sepultó al libro de Rojas y a muchos otros tan inofensivos como ése²³. Por lo demás, Rojas conoce y distingue perfectamente a fray Juan de la Cruz y al P. Bretón, como se ve por el elenco de autoridades o maestros que han tratado del recogimiento²⁴. Se muestra poco consecuente el delator en este extremo. Si tan digno de condena es Bretón como Rojas y, si éste depende de aquél, debería haber incluido a ambos en su denuncia.

* * *

Insistiendo en que uno de los peores males del libro está en que « desacredita la doctrina sólida de los santos, vuelve a defender a su maestro fray Juan de la Cruz de cualquier inculpación que, por haber sido mal interpretado en el libro de Rojas, le pudiera surgir. Copiamos el interesante testimonio, para que se compruebe el puesto

²² Cf. f. [2v].

²³ Cf. *ibid.* Es conocida la dependencia, de tipo plagiarío, de Juan Bretón respecto a san Juan de la Cruz, a quien leyó antes de imprimirse sus escritos. Que le interpretase bien o mal es muy discutible. Lo que no puede asegurarse, como hace el P. Agustín, es que quiera falsificarle. Sobre el particular cf. GERARDO DE S. JUAN DE LA CRUZ, ed. de las obras del Santo, t. I, p. XLVIII-IX y CRISOGONO DE JESUS, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, tom. I, p. 469-470.

²⁴ En los ff. 10-13 de su obra hace un elenco de los que cree más representativos, y entre ellos coloca al P. « fray Juan de la Cruz, en su *Noche oscura* », a Francisco de Osuna, « Juan Bretón, en su *Teología mística* ». También aparecen, junto con otros contemporáneos, en las autoridades puestas al margen de su defensa: legajo 4467, f. [1r]. Aquí cita primero a Juan Bretón. Sigue el biógrafo de Gregorio López y luego « fr. Juan de la † en su *Noche oscura*, en todo el libro ». Luego, Osuna, Laredo, etc.

clave que ocupó la doctrina sanjuanista en la historia de la mística que va desde principios del siglo XVII hasta las postreras diatribas antiquietistas, muy avanzado ya el siglo XVIII. Es una prueba más en apoyo de las que tenemos reunidas en otros trabajos. Dice así el morador de Los Mártires de Granada en su alegato:

« Quien con este librito recibe más agravio es el venerable *Padre Fr. Juan de la Cruz*, varón apostólico, de rara sabiduría y ciencia mística, del cual tomó casi cuanto bueno tiene el libro, pero sacado de sus quicios y asientos y lugares. Porque este santo enseña que se ejerciten en la meditación de la sagrada Pasión y en la penitencia y mortificación toda la vida. Y enseña, cuándo se conocerá, y en qué, que Dios levanta el alma de la meditación a la contemplación infusa, y para entonces pone tres señales, las cuales ha de ver primero en sí el que hubiere de dejar la meditación de la sagrada Pasión para ejercitar la contemplación. Y, si en toda la vida, no tiene esas señales, toda la vida ha de ejercitar la meditación; porque eso es señal de que Dios no le quiere comunicar la contemplación, que, como ésta no es de *necesitate salutis*, no a todos los que ejercitan oración les da Dios contemplación, que no todos son para ello. Y este autor, citando este lugar del *santo fr. Juan de la Cruz*, dice que no es menester aguardar a ver esas señales para dejar la meditación, que en esto sólo le hizo cortesía para que se vea que no es una misma doctrina la de uno y la del otro »²⁵.

Se ha sacado la espina de ver tergiversado — según personal opinión suya — al venerado maestro fray Juan de la Cruz. Concluye su requisitoria escribiendo: « He querido dar aviso de esto a V. A. porque con estas buenas portadas que ponen estos libros, con sentencias de santos, engañan a los menos cautos, para que las reciban, y después se halla en el cuerpo del libro el veneno. Y cierto que yo no sé cómo se aprueban estos libros y se miran tan por encima a peligro de tantos yerros del vulgo, de que yo he experimentado hartos en el confesionario. — De este convento de los Santos Mártires, hoy viernes 22 de marzo de 1630. Fr. Agustín de S. José »²⁶.

El tribunal granadino, siguiendo la usanza tradicional, hizo copiar la parte central de la denuncia para enviarla a los calificadores dominicos y jesuitas, pero sin la firma del delator, que debía quedar oculto. Se advierte explícitamente en este caso. En el folio que se añadió a esa copia se nota: « Copióse esto de la delación, que se

²⁵ Cf. f. [3r].

²⁶ *Ibid.* [3v].

dio para enviar a los calificadores, para que no viniesen en conocimiento del delator ». Y añade el oficial del registro: « A la vuelta está la calificación ». Efectivamente, en el reverso del mismo folio²⁷ comienzan las censuras de los calificadores encargados de dar satisfacción a la denuncia de fray Agustín. La parte central de ésta, en la copia para los censores, comienza en la frase que hemos reproducido: « para almas muy ejercitadas », y llega hasta el fin.

No están colocadas las calificaciones en el orden cronológico en que se remitieron o firmaron. Firman como calificadores de santo Tomás, o dominicos, fray Juan de Ortega, maestro, y fray Juan de Salas, predicador, lector de prima, con fecha « 27 días del mes de mayo de 1630 ». Confiesan que no han podido hacerse con el libro incriminado y, sin embargo, apoyan totalmente la tesis del delator, proponiendo que tal libro sea « consumido y borrado de la memoria de los hombres »²⁸. Esto quiere decir que su dictamen se basa en las indicaciones del P. Agustín. Ellos las aceptan sin otro elemento de juicio, tan elemental como el de escuchar al reo, es decir: controlar las acusaciones con el libro en mano. Al confesar, sin escrúpulos, semejante procedimiento revelan que su caso no era único. Abundaba esa práctica en las pesquisas y suspicacias inquisitoriales.

En todo diversa fue la actitud de los jesuitas llamados en causa. Han cotejado minuciosamente la denuncia del P. Agustín (saben que él es el delator, pese a las precauciones tomadas por el tribunal) y el texto original de Rojas. No hallan en el libro nada digno de censura o causa para que se recoja. Lo único que no aprobarían, si la obra no anduviese ya impresa, sería la facilidad que concede para la frecuente comunión. Pero aún eso, una vez que circula, no juzgan que sea « causa lo bastante para recoger el dicho libro ». Los demás puntos incriminados por el delator no los tienen por erróneos ni peligrosos, dentro del contexto y en el sentido genuino que les da el autor. Lo son únicamente aislados del conjunto e interpretados como afirmaciones sueltas.

Contrastan elocuentemente ambas posiciones. Más que por la diferencia de juicio, por lo que suponen como criteriología y método. Diego Granado y Miguel de Espinosa, que así se firman los dos jesuitas, no consta que fuesen mejores teólogos que los PP. Ortega

²⁷ Es el f. 4 de todo el expediente.

²⁸ Cf. f. [4v]. No tengo datos precisos sobre estos dominicos, que parece no se distinguieron por la producción científica. El Juan Ortega recordado por la *Bibl. Hispana Nova* I, 750, de donde toma los datos Quétif II, 199a, no parece pueda identificarse con éste. No concuerdan las fechas ni la competencia, ya que el recordado en esos repertorios es un matemático.

y Salas. Tampoco que poseyesen mayor experiencia en achaques de mística. Lo que con su calificación (firmada el « 20 de mayo de 1630 », siete días antes que los dominicos) demostraron palmariamente fue mayor equilibrio y honradez científica. Ante el juicio de la historia poco importa hoy el veredicto favorable o negativo sobre una obrilla tan intrascendente — objetivamente hablando — como la de Rojas. Lo que tiene una significación destacada es la mentalidad y la actitud: no condenar sin pruebas y, por tanto, sin examen previo.

Hay otro extremo de cierto relieve histórico en el dictamen de los dos jesuitas granadinos. Nadie ignora que la Compañía de Jesús se mostró favorable, e incluso pionera, en el tema de la comunión frecuente, aun cuando hubo de enfrentarse con movimientos quietistas que casi siempre unían esta práctica a otros principios o aspectos de la vida espiritual, duramente atacados por los hijos de san Ignacio. Pese a esta postura generalizada en la Compañía, los del Colegio de Granada creyeron que Rojas abría demasiado imprudentemente la mano en materia de comunión frecuente. En cambio, no les preocupaba su doctrina sobre la contemplación, por mucha semejanza que pudiera tener con la de los Alumbrados y la que luego enseñarían los « quietistas », combatidos por Segneri y Belluomo, años más tarde.

En Granada el juicio al libro de Rojas quedaba en tablas: un voto a favor y otro en contra. El tribunal no perdió tiempo en tomar ulteriores decisiones. Ni siquiera la más natural y corriente: reclamar un desempate, llamando en causa a un tercer testigo. Al día siguiente de entregar los censores dominicos su calificación se reunió todo el material y se remitió al Consejo Supremo de la Inquisición, acompañándolo con esta misiva: : A este Santo Tribunal se han delatado algunas proposiciones que contiene un libro compuesto por Don Antonio de Rojas, presbítero, impreso en Madrid, año 1629. Enviamos la delación a los calificadores del Colegio de la Compañía de Jesús y a los del Convento de Santa Cruz, de la Orden de Santo Domingo, para que la viesen y la calificasen. Y a V. A. la remitimos con las calificaciones para que mande verlas y a nosotros lo que debemos hacer. Guarde Dios a V. A. etca. En Granada a 28 de mayo 1630. El licenciado Alonso Serrano, el Doctor Juan Rincón, Dr. Don Diego de Atienza ».

Pocas fechas tardó en llegar a Madrid la documentación. Siguiendo las prácticas de cancillería se anotó al margen superior del primer folio: « En Madrid, 3 de junio 1630 ». Llovía sobre mojado. No sabían en Granada que llevaba más de un año rodando de calificador en calificador el libro de Rojas. Alguien se había adelantado

en Madrid al P. Agustín de san José, y lo había llevado directamente al Supremo de la Inquisición. Cuando llegó la documentación de Granada ya lo había sentenciado duramente el mínimo Gabriel López Navarro. Probablemente también el P. Pineda ¿Qué hacer ahora con la denuncia que acababa de llegar de Andalucía? Se archivó sin que decidiese prácticamente nada. El Consejo había adoptado ya una decisión que ahorra el trabajo requerido desde Granada. Efectivamente, al comienzo de la documentación desde allí remitida se puso esta advertencia: « Por decir el Secretario Sebastián de Huerta que está mandado recoger [el libro] por el Consejo, no se envió a calificar como se mandó por el decreto »²⁹.

Hemos visto antes que en 1630 se mandó recoger, « donec expurgetur », según consta por la documentación fragmentaria de otra carpeta³⁰. Que se refiera esta advertencia a esa primera sentencia, se confirma además porque a seguido se añadió posteriormente el correspondiente número de expediente que coincide de hecho con el que figura en dicha sentencia, es decir: « Prohibido: exp. pag. 67 ».

No había terminado, ni mucho menos, el enojoso pleito. Siguió sobre el tapete, pero por la vía iniciada en Madrid, sin que nadie volviese a ocuparse de la denuncia procedente de Granada. Al menos la documentación conocida nada dice al respecto. El segundo acto del proceso tiene notable valor histórico por el procedimiento seguido. No es el único caso en que se concede una cierta defensa al inculpado, pero sí es uno de los pocos y mejor documentados³¹.

3. - *Recurso fallido de Rojas*

Visto desde la atalaya de la mentalidad religiosa de nuestros días nos parece muy peregrino que un librito de tal índole y tan reducida prestancia diese tanto quehacer. Por aquellas calendas la cosa tenía su explicación. Tantos motivos había para examinarlo como méritos tenía para difundirse. Lo mismo puede extrañarnos hoy una cosa que otra. Y difundirse, se difundió bien rápidamente. Parece que no había llegado al autor noticia de la decisión inquisitorial que le exigía revisión, cuando el mismo año de 1630 salía a luz por tercera vez, sin retoques de importancia. Hubo de ser, por tanto,

²⁹ Cf. legajo 4444, n. 29, f. [1v].

³⁰ La ya recordada del n. 57 del legajo mencionado en la not. 15 y anterior.

³¹ Hemos ilustrado uno muy parecido en nuestro trabajo *Las versiones castellanas del Pseudo Dionisio Areopagita*, en *Rev. Española de Teología* 30, (1970) p. 251-264.

en los primeros meses del año. Quedaba en práctica sin efecto la sentencia del tribunal.

Acaso por este precipitarse de las cosas, el Dr. Rojas, en lugar de enmendar su obrilla, tuvo que presentar a la Inquisición una defensa de la misma. Aunque no lleva ni título ni fecha, el papel que acompaña a la documentación que venimos examinando, no puede caber duda sobre su motivación y su data. En la posición documental está colocado en primer lugar, pero le corresponde un puesto diverso, posterior, sin duda, a la censura ya estudiada del P. Gabriel López Navarro. Sobre el primer folio se han escrito, como es habitual, los diversos pasos dados durante el largo proceso. No se indica nada respecto al contenido de este texto inicial, que termina con la firma y dos líneas autógrafas del propio Antonio de Rojas. Su lectura nos revela claramente que se trata de justificar el contenido de la *Vida del espíritu*. Lo que no queda claro es si se ha escrito antes o después de la primera sentencia, ya que carece de alusiones directas a la misma y, según lo dicho, no lleva fecha. Contiene indicios más que suficientes para ver en ese folio y medio una respuesta a las objeciones fundamentales propuestas por los calificadores. Por añadidura, en el reverso del segundo folio, se han puesto estas indicaciones por los oficiales de la Inquisición: « Defensorio *Vida del espíritu*, 1631 ». Y otra mano posterior: « Defensorio de Don Antonio de Roxas a un libro intitulado *Vida del espíritu*. Visto por el qº ».

Desaparecen así las dudas que pudieran surgir respecto a esta singular pieza carente de tantos elementos de identificación. Su datación se delimita aún más a la vista de los restantes elementos del alegato, según veremos en seguida. Entre la sentencia de enmienda (previo secuestro de ejemplares) fechada antes de junio de 1630, y la consigna de la defensa, pasaron muchos meses. Quizás se debió a las complicaciones creadas por la nueva impresión del libro. Acaso tardó en llegar al destinatario la sentencia o duraron más de lo previsto los trámites conducentes a recabar una justificación. Lo cierto es que ésta no llegó hasta últimos de 1631. Hasta octubre de ese año no se señala nada en el expediente. En el margen superior izquierdo del *Defensorio* de Rojas se nota por el oficial del tribunal: († M.P.S. En Madrid, 11 de octubre 1631: *Vida del espíritu* ». Y en la parte derecha, a la misma altura: « Sin retardación de lo proveído, lo vean los mismos calificadores que le censuraron ».

Se ordena, pues, que los censores del libro vean ahora la defensa que del mismo ha hecho el propio autor Don Antonio de Rojas. Este aparece tan ingenuo en su defensa como bienintencionado en el libro.

Nada de respuestas directas a las objeciones que se le habían hecho. Se contenta con volver de nuevo (recalcando lo que era más que evidente en el libro) sobre el hecho de que su doctrina está tomada de los autores de mayor fama y autoridad en el campo de la mística. Su apología no hace otra cosa que elencar autores, títulos y autoridades donde se puede ver idéntica doctrina. Al margen señala con pelos y señales el lugar preciso. El interés histórico y bibliográfico de la pieza nos mueve a publicarla íntegra en apéndice. Nos dispensamos por eso de ulteriores análisis.

Las intrigas de este proceso no acaban nunca. ¿Se cumplió esa orden de que lo «viesen los mismos calificadores que lo censuraron»? Parece que no. En la documentación conservada no queda constancia alguna de tal revisión. Ni G. López Navarro, ni Pineda vuelven a la palestra. En su lugar entran en liza figuras muy encumbradas en las esferas teológicas de la época. Nada menos que Juan de Santo Tomás.

4. - Juan de Santo Tomás, O. P., asesta el golpe de gracia

A manos del ilustre autor del *Cursus theologicus* y del *Cursus philosophicus* llegó el libro de Rojas antes de la sentencia que imponía la corrección. Fue con motivo del índice expurgatorio que preparaba el Consejo Supremo de la Inquisición en 1629. Cuando la obra estaba ya *sub iudice* y en trance de ingresar en el nuevo índice.

A lo que parece, no se requirió una censura explícita por parte del famoso teólogo dominico, si bien él, con los demás miembros de la junta, pidió al Presidente del Consejo que se sirviese autorizar el secuestro del librito de Rojas. Sometido al proceso ordinario, quedó en suspenso la petición de la junta. Estos antecedentes debieron motivar el que se remitiese a Juan de Santo Tomás la defensa presentada por Rojas tras de la primera sentencia.

Si la examinaron o no los primeros censores del libro, no costa. Tampoco sabemos si la intervención del teólogo dominico de Alcalá fue un cambio, o si su parecer se pidió como supletorio o como necesario para romper un equilibrio de fuerzas y votos. Lo verdaderamente importante para el caso es que una obra tan insignificante movilizara tantas plumas ilustres y envolviera en su causa personajes de tanto renombre. Al mayor teólogo místico de la época, san Juan de la Cruz, se juntó, por tan extraño motivo, el mayor teólogo escolástico, fray Juan de Santo Tomás.

Y la fortuna ha querido que por este camino nos haya llegado

una pieza autógrafa del gran maestro de teología y de espiritualidad, del gran consejero y confesor de Felipe IV. Pensamos hacer un buen servicio a su causa publicando este alegato contra el libro de Rojas, firmado de su puño y letra en Alcalá, a 11 de diciembre de 1631. Firma también Martín de Albíz³².

El dictamen negativo de tan renombrados teólogos sepultó las últimas esperanzas de Rojas. Ahora la sentencia era definitiva e inapelable. Al principio de su papel de descargo se estampó bien clara y visible: « En Madrid: 19 de diciembre 1631. Habiéndose visto este defensorio y censura a él dado, se mandó que se cumpla lo proveído acerca de prohibir este libro »³³.

5. - *Rojas rehabilitado por Agustín Baker y condenado por el Santo Oficio*

Antonio de Rojas es un enclave cronológico y temático entre los « alumbrados » y los « quietistas ». Es la razón del renombre y del puesto de relieve que ocupa en la historia de la espiritualidad. Muy pocos le concedieron antiguamente importancia por haber dado las primicias tipográficas del clásico soneto « No me mueve, mi Dios ». Hoy día recuerdan ese hecho sólo unos cuantos eruditos de la poesía española.

La sentencia inquisitorial convirtió a Rojas en una especie de símbolo dentro del campo de la espiritualidad. Se volvió un punto casi obligado de referencia a la hora de deslindar corrientes y posturas. Sirvió de bandera a quienes se afanaban por enseñar caminos interiores de contemplación para acercarse a Dios. Al mismo tiempo, quienes acechaban peligros en todos los recodos de esos caminos espirituales le presentaban como portaestandarte del insidioso « iluminismo místico ». Después de la condena inquisitorial sirvió durante mucho tiempo de clave para identificar doctrinas perturbadoras.

De esta manera la sentencia de 1631, en lugar de sepultarlo en

³² Las firmas paralelas de ambos censores hacen ver que se trata de un voto emitido « in solidum », pero no es fácil determinar quién es el que redacta el texto. Por la firma resulta algo arriesgado decidir de quién es la caligrafía. La última línea es algo diferente y mucho más parecida a la letra de Juan de Santo Tomás. Las diferencias con respecto al texto general son pocas, mientras el parecido de la escritura de ambos es grande. Todo sumado, nos inclinamos por la redacción autógrafa de Juan de Santo Tomás. Sobre el P. Albiz o Alviz cf. *Biblioth. Hisp. Nova* II, 91 y HURTER, *Nomenclator* III (ed. 1907) 671.

³³ Cf. f. [1r] después de la disposición tomada sobre la defensa, ordenando que lo viesan todo « sin retardación » los mismos calificadores, se traza una raya de separación y se estampa esta definitiva sentencia.

el olvido, acrecentó, sin intentarlo ni desearlo, su fama. Fuera de España el libro incriminado siguió un curso triunfal, como hemos visto.

El episodio más destacado de su proceso histórico es poco conocido y merece la pena recordarlo. Es además altamente significativo y sintomático dentro de la confusa sucesión de percances que componen la trama del quietismo epocal de los siglos XVII y XVIII. Aclara además el hecho de que la condena inquisitorial se ignoró fuera de España. Ilustra también un fenómeno muchas veces repetido en la historia del « prequietismo » y del quietismo, comenzando por el caso de Molinos. El libro de Rojas, como el de tantos otros inculpados de idénticos o parecidos errores, sale a la plaza pública con laudatorias aprobaciones de renombrados teólogos, que nada peligroso descubren. Lo que ellos no ven, lo palpan alarmados otros improvisados guardianes de la ortodoxia. Una vez ante los tribunales, los calificadores encargados del examen no discuten las aprobaciones previas a la publicación. Lupa en mano, escudriñan intenciones y reales o pretendidos peligros. El procedimiento y el resultado final se repitieron muchas veces. El de Rojas es uno de tantos casos.

Mientras su libro rodaba de calificador en calificador, un escritor místico inglés emigrado a Francia, redactaba las páginas que después de su muerte formarían el cuerpo del libro conocido con el célebre epígrafe de *Sancta Sophia*. Como es sabido, la obra del benedictino Agustín Baker (1575-1614) está compuesta a base de las instrucciones espirituales dadas a las religiosas de su orden en Duai y Cambrai. En su magisterio de dirección espiritual se puso en contacto con páginas escogidas de la mística española. Destaca el influjo ejercido en él por Santa Teresa y, a través de ella, del P. Baltasar Alvarez, confesor de la Doctora Mística. Baker copia íntegra la *Apología* en favor de la oración afectiva del jesuita español. Eso, y otras muchas páginas consagradas a las formas de oración contemplativa previas o afines a la de quietud, le causaron disgustos, incomprensiones y hasta condenas o, por lo menos, desaprobaciones oficiales, a las que hubo de responder públicamente³⁴.

³⁴ Desde la primera edición póstuma de la obra, preparada por Dom Cressy en 1657, la *Apología* del P. B. Alvarez forma el capítulo VII del tratado III, consagrado a la oración en general y a sus diversas formas. Como es sabido, la organización sistemática de la obra no es original, sino del editor. La citada *Apología* puede leerse en la ed. moderna más accesible, la preparada en francés por Dom Jean Juglar, OSB, a base de la versión realizada por una religiosa benedictina de Monte Oliveto. 2 vol. Paris, ed. D'histoire et d'art. Librairie Plon, 1954-56. Cf. tom. II, p. 56-66. En nuestras referencias seguimos esta edición. — La presencia de Santa Teresa es insistente en toda la obra. Con fre-

En un punto muy concreto de su obra se profesa explícitamente discípulo de Antonio de Rojas. La importancia que tiene en nuestra historia obliga a copiar íntegra su confesión. Considerando la contemplación pura como el grado más elevado de la oración, Baker antes de tratar de ella examina los grados preparatorios o inferiores. En el umbral mismo se halla una forma peculiar de oración llamada de *silencio interior*. El mejor maestro que encuentra para exponerla es Rojas. Dice textualmente:

« Antes de llegar al grado de oración más elevado, es decir, a la contemplación pura, puede ser también oportuno añadir aquí, como apéndice a las instrucciones sobre la oración de los actos esforzados de la voluntad, un cierto ejercicio de oración interior del mismo grado, aunque muy diferente desde el punto de vista del alma. Es una oración de silencio interior, de tranquilidad, de reposo, sin meditación alguna, sin formulación de actos expresos y directos de la voluntad. Se trata de una especie de atención virtual y habitual hacia Dios, más que de una aspiración formal y directa acerca de El. Es, sin embargo, grado de oración inferior a la oración de quietud (descrita y experimentada por Santa Teresa) que es una contemplación verdaderamente sobrenatural.

El primero que ha publicado un tratado consagrado a este género de oración es un piadoso sacerdote y doctor español, Antonio de Rojas. Su libro titulado *La vida del espíritu* contiene extensas aprobaciones de no menos que nueve doctores, obispos o inquisidores eminentes. No hay, pues, motivo razonable para dudar de su legitimidad, de su conveniencia, de su seguridad. Existe además traducción francesa, recomendada por muchos doctores »³⁵.

cuencia se apela explícitamente a su magisterio, sobre todo al tratar de los grados más elevados de la contemplación, como, por ejemplo, de las uniones puramente pasivas, cap. IV del último tratado. Cf. ed. cit. II, p. 209-211. — Los demás espirituales españoles conocidos por Baker son: Juan de Avila, Luis de Granada, el franciscano Juan de Bonilla, A. Rodríguez, Francisco de Borja y Luis de la Puente, además de Rojas. — Sobre las acusaciones acerca de su doctrina y los pleitos con la Congregación Inglesa, pueden consultarse las introducciones de las ediciones modernas (cf. ed. cit. I, IX-XII y XI-XXII) y las mejores monografías, como la de Dom Justin Mc. CANN, OSB, *Father Augustine Baker, in Ampleforth and its Origins*. London 1952 y en la ed. preparada por el mismo de *The Confessions of Venerable Augustin Baker*. London 1922. Otras indicaciones en las notas siguientes.

³⁵ En la citada ed. francesa tom. II, p. 166. En la última ed. inglesa que conozco (London 1964) p. 440. La referencia de Baker a la versión francesa la ilustra el moderno editor de esta lengua señalando en nota la versión o edición del P. Cipriano de la Natividad impresa en Lyon el 1663. Cosa incongruente, ya que existen otras anteriores y a ésta no podía aludir en modo alguno Baker.

A seguido comienza a exponer la oración del silencio interior según el libro de Rojas. En mala hora se le ocurrió al ingenuo benedictino pensar que «no existía motivo razonable» para temer por esta doctrina. De ella y de otros puntos hubo de dar explicaciones a sus superiores. Pero había cometido una imprudencia cuya trascendencia histórica no sospechaba. Había vinculado su nombre al de un dudoso maestro de espiritualidad. Por ello, ha corrido grave peligro de unirse también a él en la desdicha. Si se salvó de la condena, cuando la hecatombe de libros espirituales caídos en el *Indice* de los *prohibidos*, en la resaca antiquietista posterior al proceso de Molinos, se debe con toda probabilidad a la escasa, casi nula, difusión de la *Sancta Sophia*, ordenada y publicada en 1657 por Dom Cressy, muchos años después de muerto el autor.

Que no se trate de una conjetura descabellada o apriorística, lo demuestran hechos bien elocuentes, como los siguientes. En las fechas aludidas, Antonio de Rojas era condenado por el libro citado en la obra de Baker y por la doctrina que éste se apropiaba³⁶. Condenar al maestro y dejar libre al discípulo era injusto. Los criterios imperantes eran precisamente desfavorables y de signo inverso. Cayeron muchos maestros que corrían con buen nombre y fama al ser citados por discípulos, real o pretendidamente quietistas. Tal es el caso, por ejemplo, de Falconi de Bustamante³⁷.

Antonio de Rojas cayó sepultado definitivamente por la condena del Santo Oficio, el 19 de abril de 1689. Se renovó todavía solemnemente la sentencia el 19 de noviembre de 1703. Desde entonces figura sin redención en todas las ediciones del *Indice de libros prohibidos*³⁸. El discípulo, Agustín Baker, ha seguido su curso histórico sin sobresaltos. Modernamente se ha despertado incluso un interés creciente por su doctrina, como lo demuestran las ediciones de los últimos años.

Editores y estudiosos se encuentran un tanto embarazados cuando tropiezan con el curioso encuentro de Baker con Antonio de Rojas. Conocen la postura favorable del benedictino y la condena de la

³⁶ Nos referimos a la condena romana del Santo Oficio con fecha 19 de abril de 1689, motivada, sin duda, por la versión italiana de su libro publicada en Pavia el 1684, es decir, en plena efervescencia de la lucha quietista en Italia. J. DE GUIBERT al recordar esta condena pone como fecha de la edición original española el 1620. Debe tratarse de una confusión, ya que no hay rastro de tal edición. Cf. *Documenta ecclesiastica*, p. 502.

³⁷ Consúltese para su caso la moderna monografía de ELIAS GOMEZ, OM, *Fr. Juan Falconi de Bustamante, teólogo y asceta*. Madrid 1956, y las introducciones a las ediciones de las *Cartillas para leer en Cristo* (Madrid 1961) y *Camino derecho para el cielo* (Barcelona 1961).

³⁸ Cf. ed. de 1948, por mandato de Pío XII, p. 416.

Iglesia. ¿Qué explicación plausible puede proponerse para editar esas páginas de Baker? Ninguno se ha atrevido a omitirlas. Todos se han visto obligados a justificarlas desde la condena de Rojas por el Santo Oficio.

En la primera edición posterior a esa condena, Dom J. Norbert Sweeney juzgó necesario añadir, al capítulo inspirado en Rojas, una extensa nota, donde recalca que la doctrina de Rojas es errónea, en cuanto quietista, mientras la de Baker en su conjunto es antiquietista. Dista mucho de la de Molinos, e incluso de la de Fénelon y Mme. Guyon. Insinúa ya entonces (es de 1876) la cómoda solución que han dado sus sucesores al asunto. La diferencia más sustancial, la que salva a Baker, estriba en que mientras Rojas enseña esa oración a todos, aquél la propone solamente para los aprovechados en la vida espiritual. Exégesis hartó fácil y benigna: para salir del paso.

Podemos suscribir, sin la menor dificultad, la opinión de Hedley, cuando afirma que la doctrina de Baker está limpia de todo quietismo y que no encuentra nada de heterodoxo en las citas de la obra condenada de Rojas³⁹, obra que confiesa no haber leído. Por idénticas razones compartimos el juicio del famoso autor de *Western Mysticism*, Dom C. Butler, cuando escribe que la oración de silencio interior enseñada por Baker coincide en la sustancia con la llamada « oración de fe », de « atención amorosa », descrita por santa Francisca de Chantal, siguiendo a san Juan de la Cruz; y a otros muchos autores, añadiríamos por nuestra parte⁴⁰.

Sólo que nos sigue intrigando la pregunta: ¿ Y por qué esa distinción entre Baker y su maestro Rojas? ¿ No son juzgados con dos medidas diversas? ¿ Basta decir, con Augusto Poulain, que el « quietismo de Rojas es bastante mitigado, consistente en aconsejar a todo el mundo una oración inmóvil »? ⁴¹. Si se trata de quietismo miti-

³⁹ Cf. su libro *Contemplation and Prayer*, p. 82-86; ed. cit. II, p. 165.

⁴⁰ En realidad, la postura de Dom Cuthbert Butler respecto a Baker es bien nítida. En la nota añadida a la 2ª ed. de su célebre obra no duda en oponerse a la velada acusación de quietismo insinuada por el primer editor y mitigada por Hedley. Parece que tampoco ha visto el libro de Rojas, ya que se contenta con la cita de Poulain (cf. not. siguiente). Concluye decidido que para él la « oración de silencio interior » de Baker es sustancialmente la misma que la « oración de fe » o « de atención amorosa ». Cf. *Western Mysticism*, 2ª ed. London [1926], p. XIX, y not. 2. En la 1ª ed. de 1922 faltan estas aclaraciones; cf. p. 14-15.

⁴¹ Incluyendo a Rojas en la lista de *autores quietistas* con que cierra la *Bibliografía* puesta al final de su conocida obra *Des grâces d'oraison*, ed. 11 (Paris 1931) p. 655, reconoce que, aunque aconseje indistintamente la oración inmóvil para todos, propone al menos muchos actos como preámbulos a la misma. Pone también la edición de la obra original en 1620 y recuerda dos ediciones francesas, de 1641 y 1652. — A Baker le coloca, en cambio, entre los místicos de buena ley, p. 645, n. 55.

gado en Rojas y aún lo mitiga más Baker ¿ por qué seguir advirtiendo, al llegar al encuentro de ambos, que este capítulo del maestro benedictino se ha de leer con prudencia ?⁴².

Reafirmo la opinión ya expresada en otras ocasiones. El método científico exige un cambio de criteriología en la historiografía del quietismo: estudiar directamente las obras condenadas para averiguar si contienen efectivamente errores, o si su condena fue medida prudencial por parte de la Iglesia, dadas las circunstancias concretas de un determinado momento histórico. Si se enfrentan con ese criterio las páginas de Rojas y las de Baker, y se olvida por un momento la condena del primero, se verá mucha menor distancia de la que nos han habituado a creer los editores del segundo. Mucho me temo que no hayan tenido a mano el librito de Antonio de Rojas. Es bastante menos que « mitigado » su quietismo. Unilateral y demasiado insistente en algunos temas propicios en su tiempo a la deformación. Es la única tacha sería que hoy puede ponerse a ese librito tan insignificante de *La vida del espíritu*.

EULOGIO PACHO, ocd

⁴² Así se presenta todavía en las ediciones modernas. En la ed. francesa de 1954-56 se dedican unas páginas de la introducción a refutar las objeciones que pudieran hacerse a Baker por su afinidad con las doctrinas « iluministas » o quietistas, en particular con los de Rojas y Molinos (p. XXI-XXII). Posteriormente se introduce ese capítulo del silencio interior con otra advertencia, respaldando la ortodoxia del mismo con las opiniones que hemos referido anteriormente (cf. not. 40 y 41). Por fin, en el índice se da a esta advertencia un epígrafe que suena: « Es necesario aceptar las doctrinas contenidas en este capítulo solamente con prudencia ». Cf. respectivamente tom. II, p. 165-166 y 244. — En la más moderna edición inglesa de *Holy Wisdom*, preparada por Dom Gerard Sitwell, OSB (London 1964), al llegar al famoso capítulo del silencio interior (p. 440), se pone una nota que advierte: « Sobre la doctrina de Baker en este capítulo y su relación con Rojas, véase la *Introducción* p. X ». Efectivamente, en la introducción del editor se alude brevemente a la dependencia de Baker en este capítulo y su relación con Rojas adoptándose una postura mucho más correcta y casi en la línea que consideramos única válida. El autor afirma que se puede retener como deseable la condena de Rojas en 1686, y que en la situación concreta de aquel tiempo fue acaso necesaria, si bien « he seems to have been quite far from real Molinism ». Hoy día, añade, no se puede seriamente sentenciar que la doctrina de Baker conduzca en manera alguna al quietismo: es totalmente ortodoxa. *Introduction*, p. X. — Por lo que a Baker se refiere, compartimos plenamente esta apreciación. Pese a ese reducido esolio, desde la primera ed. la *Sancta Sophia* se presentó durante siglos como « la expresión deliberada, permanente y oficial del espíritu de la Congregación benedictina Inglesa », según B. Weld-Blundell; cf. Dom U. BERLIER, *L'auteur de Sancta Sophia*, « Dom Agustín Baker », en la *Rev. Liturgique et Monastique*, t. 13, p. 281 y Dom C. BUTLER, OSB, *Le Monachisme bénédictin*, ed. francesa, Paris 1924, p. 111. — Además de las ediciones que hemos recordado existen otras, de las que nos son conocidas las siguientes: New York, 1857 y Londres, 1676. Existen también ediciones parciales, tanto separadas, como en antologías de los místicos ingleses. Indicaciones en las introducciones de las dos ediciones modernas citadas en las notas anteriores.

APENDICES

I

EL LIBRO DE ROJAS Y LA PRESENCIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ EN ÉL

Dos motivos fundamentales nos inducen a describir detalladamente la *Vida del Espíritu*: la dificultad de su consulta, dada la rareza bibliográfica de los ejemplares, y el intento de facilitar la comprensión de lo expuesto en las páginas que anteceden, así como la lectura de los textos complementarios editados a continuación. Tanto en la descripción de la obra como en la edición de los textos modernizamos la ortografía, fuera de los casos que presentan interés desde el punto de vista de la morfología.

1. - Descripción del libro de Rojas.

Seguimos la tercera edición, la última preparada personalmente por él y de la que nos hemos servido para nuestro estudio. La portada reza así:

*Vida / del Espíritu / para saber te / ner oracion y vnion / con Dios.
/ Compuesto, y nveva/mente corregido y enmendado en es / ta ter-
cera impresion por el / Doctor don Antonio / de Rojas, Pres-/bitero.*

Spiritus est Deus & veri/tate adorare oportet / Ioan. 4 /

Con Privilegio. / En Madrid, por la Viuda de Alon/so Martín, Año 1630 ¹.

En 16º; 31 h. p. sin numerar + 207 h. numeradas por ff. + 2 ff. no numerados al fin.

La disposición material del contenido es como sigue:

- Suma del *Privilegio* y Suma de la *tasa* (ambos de 1628) s. n.
- Serie de censuras y elogios, por este orden:
 - Censura de fray Juan Bravo de Lagunas, obispo que fue de Ugento en el Reino de Nápoles, 23-3-1628.
 - Aprobación del P. Maestro Francisco Boil, mercedario y Calificador del Consejo Supremo de la Inquisición (28-1-1628).
 - Aprobación del P. fray Federico García, lector de Teología y examinador de confesores de Madrid (norbertino, 26-12-1620!).
 - Aprobación del P. fray Juan Ponce de León, mínimo, Calificador de la Suprema y Visitador general de librerías de Castilla y Reinos de su

¹ Nos hemos servido para este trabajo del ejemplar guardado en la Biblioteca Nacional de París, signatura D/50736.

- Majestad por el Consejo Real de la Santa y general Inquisición (14-9-1630).
- Aprobación del P. Fr. Pedro Tovar, franciscano, Calificador del Consejo Supremo de la Inquisición (sin fecha).
- Aprobación del P. Maestro F. Mateo de Villarroel, mercedario, Definidor Provincial de Castilla (12-9-1630).
- Censura del P. Maestro Plácido Frangipane Mirto, clérigo regular (De la Posada 28-1-1629).
- Censura del Dr. Alonso Sarzosa, canónigo Magistral de Antequera (sin fecha).
- Carta laudatoria del P. Maestro fray Cipriano de Pineda, catedrático de teología de Vísperas en la Universidad de Osuna, regente de los estudios de la Orden de san Agustín (Osuna 16-7-1630). — Todas ellas en los primeros ff. no numerados².
- Siguen algunas poesías y apuntes espirituales, entre ellos cosas tomadas al pie de la letra de san Juan de la Cruz, sin citarlas, como indicamos luego.
- [Dedicatoria] « A la noble Señora Doña Policena Espínola, Marquesa de Leganés » (f. [5^r-6^v]).
- [Prólogo] (Al pío lector». Es muy breve, y justifica esta parquedad diciendo que la validez debe experimentarse con el « ejercicio » de lo propuesto en el libro, es decir: la meditación y contemplación sencilla.

El cuerpo del libro desarrolla este temario, que copio del índice, señalando los ff. correspondientes, y completándolo con detalles que no figuran claramente en el índice:

- Declaración y confirmación general de lo que en este libro se puede enseñar (f. 1^r-4^r).
- Sumario breve para saber tener oración (f. 4^r-9^v).
- Flores místicas de los sagrados doctores (f. 10^r-43^r).
- Cap. I: De los efectos de la oración (f. 43).
- Cap. II: Del lugar donde se ha de tener oración (f. 46).
- Cap. III: Del examen (f. 66, p. 2).
- Cap. IV: De cómo se ha de decir un credo, confesando la fe (f. 49).
- Cap. V: De la resignación y forma de practicarla (f. 51-54).
- Cap. VI: De la limpieza del entendimiento (f. 56).
- Cap. VII: De la limpieza de la memoria (f. 60).
- Cap. VIII: De la limpieza de la voluntad (f. 68).
- Cap. IX: De cómo nos debemos haber con los pensamientos en la oración (f. 71).

² Debe tenerse muy en cuenta esta serie nutrida de censuras y elogios favorables, incluso de calificadores de la Inquisición. Con ellas en mano, no le cabía a Rojas la menor sospecha de que enseñaba cosas inconvenientes o peligrosas. Se lamentará justamente en su *Defensorio* (cf. Apéndice II) de que « tan santos y tan insignes varones se hayan todos engañado en la aprobación de esta doctrina » y, en cambio, la inculpen los nuevos censores. Se repite este fenómeno con inusitada frecuencia en libros espirituales condenados por la Inquisición o incluidos en el *Índice de los prohibidos* al tiempo del Quietismo. Otro caso, tan elocuente, como éste, es el de la *Guía* de Molinos.

- Cap. X: De la libertad de espíritu (f. 77).
- Cap. XI: De la seguridad que hay en darse a este ejercicio del recogimiento en Dios (f. 79).
- Cap. XII: Si es bien que se den a este ejercicio los principiantes (f. 82).
- Cap. XIII: De la diferencia que hay entre meditación y contemplación (f. 86).
- Cap. XIV: De dos maneras de iluminaciones interiores que hay (f. 88).
- Cap. XV: Del amor pacífico con Dios y el prójimo (f. 91).
- Cap. XVI: De la victoria espiritual (f. 94).
- Cap. XVII: De la discreción en las asperezas (f. 102).
- Cap. XIX (sic): En que se enseña cuán en nuestra mano está la contemplación sobrenatural adquirida (f. 106).
- Cap. XX: En que se enseña cómo se ejercitan todas las virtudes, dándose a esta contemplación; es de notar (f. 110).
- Algunos avisos (f. 121).
- *Un tratadillo de oro de la resignación o conformidad que ha de tener el alma con Dios* (f. 155-166). Recopilación de Taulero.
- *Poesía mística* (f. 167). Se trata de los versos de san Juan de la Cruz: « Olvido de lo criado ».
- Otras poesías espirituales, al fin de ellas el famoso soneto, ya citado: « No me mueve, mi Dios » (f. 180^v).
- *Sumario espiritual acerca de la frecuencia de la comunión, sacado de los sacros Concilios, santos Doctores, Maestros escolásticos y Padres espirituales* (ff. 181^r-201^v)³.
- Romance al Santísimo Sacramento (f. 201^r-204^r).
- [Poesía rotulada] « Camino de la rica nada » (f. 204^v-208^v) inspirada en san Juan de la Cruz, cuya doctrina sigue casi a la letra.

Termina el libro con dos piezas breves muy singulares, a saber:

- Una *advertencia al lector*, que reza así: « Mira mucho hermano esta doctrina de este librito y advierte que en él hallarás (si perseveras) la quinta esencia del espíritu. El Señor nos conceda, junto con su amor y gracia, que de él y de ella depende todo nuestro bien y el aprovechamiento en estos ejercicios. Los cuales ahora y siempre sujeto yo humildemente a la corrección de todos los siervos de Dios y mucho más a la de nuestra Santa Madre Iglesia Romana » (f. [206^r] que por equivocación se dice 109).
- *Deprecación a Cristo Jesús*, en forma de súplica o elevación (f. 206^v 207^r).

No tiene pretensiones de originalidad. El texto resulta mitad compendio y mitad florilegio. Una vez apuntados los maestros que le han servido de base, no se preocupa de citarlos siempre explícitamente. Ni si-

³ Contra este tratadillo arremeten también Juan de Santo Tomás y Martín de Albiz en su censura condenatoria (cf. Apéndice III, al fin). — Es sintomático que todos los autores propensos a la doctrina de la contemplación sencilla, y sospechosos de prequietismo, se han mostrado partidarios decididos de la frecuente comunión. Lo hemos ilustrado ya en otros trabajos sobre el tema.

quiera cuando los copia a la letra. Un elenco casi completo de los autores usufructuados aperece a continuación del párrafo preliminar, antes del capítulo primero, y que rotula: « Flores místicas de los Sagrados Doctores que en la contemplación, unión y mística Teología más se aventajaron » (ff. 10-13). « El docto que quisiere ver despacio los *Autores* que tratan de este recogimiento lea a San Dionisio Areopagita ... S. Agustín, S. Tomás, S. Gregorio, San Bernardo, Alberto Magno, *De adherendo Deo*, cap. 20; San Juan Clímaco, *gradu 29*; Dionisio Cartujano, *De fontibus lucis*, cap. 13; Suárez, tom. *De religione*, lib. 2; Taulero, en cualquier parte de sus obras romancistas; el Padre fray Juan de la Cruz en su *Noche oscura*; Osuna, *Tercer Abecedario*; Juan Bretón, en su *Mística Teología*; Miguel de la Fuente, en *Las tres vidas del hombre*, y otros muchos ». En páginas anteriores cita otros no mencionados en este elenco, como Hugo de S. Víctor *De arra animae* (f. 13-14); Blosio « cuya autoridad — dice — vale por la de muchos » (f. 15-17); *Vita S. Catherina Senensis* (f. 19^r); Conde de la Mirándola « en carta » (f. 20); « La Santa Madre Teresa de Jesús », *Vida*, cap. 18 (ff. 22-23); San Jerónimo (f. 23); Rusbroquio, « *in suo Speculo* (ff. 30-31); S. Tomás de Villanueva (f. 44)⁴.

Al concluir la cita de Rusbroquio (según castellanización de la época) escribe: « A este gran contemplativo y divino Rusbroquio le llamé Sixto Senense varón santísimo y otro segundo Dionisio Areopagita. Débese estimar en mucho su doctrina por ser hombre que desde la cuna cursó en las escuelas interiores de Dios. Y así, me valgo yo mucho de su obras latinas, porque me han dado mucha luz » (f. 31^r). Buena parte de estos autores volverán a comparecer en su *Defensorio* (apéndice II) acompañados de otros más contemporáneos.

En su conjunto, y en la inspiración que la preside, esta obrilla se presenta como reacción al excesivo escolasticismo de algunos manuales y a la demasiada propaganda en favor de la meditación (cf. f. 1-2). Lo que intenta es enseñar el camino de la verdadera contemplación o teología mística (ibid.) según cree la enseñan los santos y maestros espirituales. Resuena inconfundible el eco de una tendencia bien conocida en la escuela Teresiano-Carmelitana, y que tiene acaso su mejor exponente en la *Apología* de la contemplación sanjuanista de José de Jesús María (Quiroga). Nada de extraño que los teólogos escolásticos de profesión viesan con malos ojos éste y otros libros similares.

Que no favorezca las peligrosas tendencias quietistas que le atribuyen los censores se constata con sólo leer el *Sumario breve para saber tener oración* que coloca, como prólogo, al principio de la obra. Base de su método oracional son estos puntos: 1) Tener todos los días dos horas de oración 2) Examen diario de la conciencia. 3) Actos frecuentes de contrición 4) Acto de resignación 5) Tomar como tema de la meditación un paso de la Pasión. 6) Pedir a Dios que nos enseñe a amarle. 7) Acciimiento de gracias. 8) Contemplación y ejercicio de obras, con empeño en llegar a la imitación perfecta de Cristo, citando implícitamente los capítulos 13-14 del lib. I de *Subida del Monte Carmelo*.

⁴ Puede compararse este elenco con el que presenta en su *Defensorio*, donde explícitamente reconoce que su obra no es más que un zurcido de textos escogidos entre los maestros espirituales de más renombre. Allí (cf. Apéndice II) añade algunos escritores más modernos que circulaban sin dificultades a pesar de enseñar su misma doctrina; el menos así pensaba Rojas.

2. - *Presencia de san Juan de la Cruz en el libro*

Puede decirse continua y predominante. Lo que no significa que por fuerza siempre se interprete exactamente la doctrina del Doctor Místico. En manera alguna cabe afirmar que se tuerce de intento. Al citarlo explícitamente lo hace siempre con grande estima y elogio, aunque todavía no estaba beatificado. Las referencias se dan por la edición de 1618/19 cuando se refiere a los escritos en ella aparecidos. Pero Rojas conoce páginas que no figuran en esa edición y que nunca se habían publicado; por tanto, usa manuscritos sanjuanistas. En este caso copia textualmente sin confesar casi nunca la fuente. También silencia el origen de otras páginas tomadas de la edición corriente. Según estas someras indicaciones, podemos distinguir tres tipos de alegaciones sanjuanistas:

a) *Citas textuales con atribución explícita.* — Al tratar de la contemplación y los principiantes se propone explícitamente el problema de si deben o no practicarla quienes se hallan en ese estadio de la vida espiritual. En su opinión los doctores místicos son del parecer que los principiantes deben esperar a que Dios les saque de la meditación. Para saberlo tienen algunas señales « que todas — escribe — se reducen a tres, según el venerable y extático Padre *Fray Juan de la Cruz*, primer Carmelita Descalzo, en sus *obras espirituales*, cap. 3 » (f. 82). Luego las compendia siguiendo fielmente el pensamiento del Santo en los famosos capítulos de la *Subida* y de la *Noche*, aunque la referencia al cap. 3 no sea exacta.

Por su parte opina, fiado de otros maestros, que a muchos principiantes puede Dios « llevarlos por atajo », sin gastar tiempo en la meditación, aun cuando su contemplación sea imperfecta. Cree de este parecer a *Santa Teresa*, citando el *Camino*, cap. 24 (ff. 83-84).

b) *Citas textuales sin atribución alguna.* — Son bastante numerosas y sintomáticas. Aparecen en este orden: antes de la Dedicatoria, e inmediatamente después de las censuras y elogios, copia varias poesías dejándolas en el anonimato. La primera es precisamente la del Santo que comienza: « Entréme donde no supe / y quedéme no sabiendo / toda ciencia trascendiendo ». No estaba aún publicada. — Siguen unas preguntas programáticas (signatura — 3^v) y luego copia, sin mencionar al autor, parte de los famosos versos del *Monte de perfección* del Santo (figura del Monte y cap. 13 del lib. I de *Subida*) bajo estos dos epígrafes: « Modo de venir al todo » y « modo de tener el todo » (f. [4] sig.). — Terminado el *tratadillo sobre la Resignación*, transcribe, también sin citar la fuente, la letrilla atribuida al Santo y conocida como *Suma de la perfección*, de esta forma: « Poesía mística: 'Olvido de lo criado / memoria del Criador / recogimiento interior / amando siempre al Amado' » (f. 167).

c) *Resumen del pensamiento sanjuanista sin referencias explícitas.* — Es el fenómeno más difuso y al que aludía, sin duda, el discípulo de san Juan de la Cruz al denunciar en Granada el libro. Destacamos sólo aquellos lugares donde es manifiesta la inspiración sanjuanista, aunque no sea la única fuente de donde toma la doctrina Rojas. — Resume él, o quien sea el autor (no mencionado), el pensamiento fundamental del Santo sobre el camino de la nada en la poesía que lleva por epígrafe « Camino de la rica nada » (ff. 204^r-208^r) — Todo lo expuesto en los capítulos VI, VII y VIII (ff. 56^v-71) no es otra cosa que una síntesis de los libros II y III de la *Subida*, de los que se copian a la letra frases enteras y se resume hábilmente el pensamiento, cambiando la fórmula

sanjuanista de «purificación del entendimiento, de la memoria y de la voluntad» por el de «limpieza» de las mismas potencias. Sigue incluso el mismo orden. Aquí es donde se puede decir omnipresente la doctrina del Santo. Mejor entendida, sin duda, que por los censores o delatores del libro. Como ejemplo típico de los modos de Rojas se puede mencionar el caso del cap. VII, ff. 66-67, donde copia a la letra la doctrina del Santo en que condena la doctrina de los contrarios al culto de las imágenes. Le sigue fielmente en la necesidad de la purificación de «todo lo que puede caer debajo de sentido; y al terminar copia al Santo introduciendo así la cita: «Advierte aquí mucho que no por esto convenimos, ni queremos convenir con la doctrina de aquellos pestíferos hombres...» (cf. *Subida* 3, 15, 2). — La doctrina sobre la contemplación sobrenatural expuesta en los capítulos XIX y XX es sustancialmente una síntesis del pensamiento teresiano y sanjuanista, pese a que tanto les moleste a Juan de Santo Tomás y a su compañero Albiz. Entre los avisos puestos allí (ff. 114-115) sobre esa materia, los hay casi a la letra del Santo, como el que lleva el n. 19. Lo mismo puede decirse de la defensa que hace del «santo ocio» o contemplación sobrenatural adquirida (según su vocabulario) procurando «quitar una ordinaria tentación que las almas tienen de que allí no hacen nada» (f. 114^r).

Si nos atenemos a la dependencia de san Juan de la Cruz, dejando a un lado la exactitud de su interpretación, razón tenía Agustín de san José, OCD, para decir que no era Juan Bretón el principal inspirador de la obra, sino fray Juan de la Cruz. A él se agraviaba si se deformaba su doctrina.

II

« DEFENSORIO » DE ANTONIO DE ROJAS *

Doy muchas gracias a Dios que soy hijo de la Iglesia, sujeto a los fieles ministros de ella. También se las doy que el libro de *Vida del espíritu* está aprobado por un obispo, por cuatro calificadores de la Suprema y nueve aprobaciones de las más graves que ha tenido libro¹. Y en breve tiempo se han gastado tres impresiones con gran aprovechamiento de muchos. También se las doy de que haya llegado a un tribunal tan santo, adonde se guarda justicia a todos, acompañada de grande misericordia. Digo ante todas cosas que si ahora, o en algún tiempo se hallare alguna palabra en estos mis escritos, o en otros, desacordada o malsonante, que no erró en ella mi voluntad, por lo cual todas, sin quedar una, con la[s] sentencias y períodos, ápices o tildes, sujeto, y a mí con ellas, a los pies de la santa Iglesia Romana y a su santísima corrección, como hijo obediente a ella. Y lo mismo digo de cualquiera proposición que hubiere leído, escrito o enseñado.

En lo que toca a dar razón del libro, la más eficaz es que toda ella está sacada de la doctrina de los Santos Padres, que van citados a la margen², y no alcanzo que tantos, tan santos y tan insignes varones se

* Archivo Histórico Nacional (Madrid) — Inquisición, Legajo 4467 (ant. Leg. 3º, n. 144). Modernizamos la ortografía y ajustamos la puntuación al uso de hoy. El texto no es autógrafo de Rojas. De su puño y letra son únicamente la firma y las dos últimas líneas. Las noticias biográficas del Dr. Antonio de Rojas son muy escasas. En su tiempo el bibliógrafo Nicolás Antonio no fue capaz de dar referencias concretas. Duda incluso del nombre exacto. Primero, bajo el de *Antonius Rois et Rozas*, escribe: « Cantaber, ex Vergara oppido provinciae Guipuscoe, in Hispanum e Latino idiomate convertit *La ciudad de Dios de San Agustín*. Matriti 1614. Scripsit item, nisi alius sit, *Espejo de perfección*. Matriti apud Alphonsum Martínez 1619, 16º »: *Bib. Hisp. Nova I*, 168b. En la columna siguiente añade sobre *Antonio de Roxas*: « Edidit, si alius est a superiore Antonio Rois et Rozas, *Espejo de perfección*, Matriti 1604. Sed et alia duo opera prohibentur in Indice librorum prohibet. et expurg. Hiapaniae Antonio de Roxas inscripta, nempe: *Vida espiritual*. Matriti apud viduam Alphonsi Martini 1629. *Luz de la Noche oscura y preparación Eucarística para bien morir*. In eadem officina 1630 »; cf. ib. col. 159a.

¹ Cf. Apéndice I, en el apartado 1, donde copiamos la lista de los autores en que se fundamenta y a quien remite explícitamente.

² Efectivamente, en el amplio margen de la izquierda, y a lo largo de todo el primer folio del alegato, elenca los maestros de que se ha servido. No coinciden exactamente con los mencionados en la lista del libro. Aquí intenta completarla y explicitar autoridades que en la obra no se mencionan aunque se usan. Líneas más abajo, al hablar de los censores, escribe el amanuense « insigles » por insignes. El texto marginal con las autoridades suena así: « Autores que tratan de esto: S. Dionisio Areopagita en todo su lib. de Mist. Theol.; Dionisio Cartuj., opusc. de perfect. mundi contemptu, l. 5, art. 14; S. Gregorio, in suo apologetico; Gersón, opusculo de mística consideratione, lib. 4; Cirillo, l. 20, c. 10 super Ioan; S. León Papa, Sermon 2 de Ascens. Domini; S. Tomas, quaest. 27, art. 14 ad primum et 2. 2. quest. 180, art. 1 et 2. 2. quest. 8, art. 7 et super 1. 2, quaest. 28, art. 1º, y en otras muchas partes, y sobre aquella palabra del Apocíptis, c. 8 'factum est silentium'; S. Agustín, epist.

hayan todos engañado en la aprobación de esta doctrina. Y si *Vida del espíritu* dicen muchos que es un compendio y una quinta esencia de lo que escribió en la *Noche oscura* el venerable P. fr. Juan de la Cruz, y éste está tan apoyado por tantos, síguese que el mio tiene todas esas aprobaciones, pues esa doctrina y ésta son una misma cosa³.

Escribió de ésto un libro intitulado *Mística Teología* el P. fr. Juan Bretón, después de haberle llamado el Tribunal en Toledo sobre esta doctrina y haberla argumentado y satisfecho a todas las dudas, le hicieron Calificador de la Suprema y la enseñó en púlpitos y confesonarios, en la Corte y fuera de ella⁴.

El *Abecedario* de Osuna, *tercera parte*, no trata de otra cosa en todo el libro, y nunca se le cayó de las manos a la Santa M. Teresa de Jesús, y confiesa que fue el que más luz la dio de que iba por buen camino. San Buenaventura en su *Mística*, Ludovico Blosio, *Conquista del reino de Dios* de fr. Juan de los Angeles y *Lucha interior* del mismo autor. El P. Caldera en su *Mística*. Vida del P. Alvarez, confesor que fue de la S. M. Teresa de Jesús. El P. fr. Pelayo de San Benito, abad que fue de S. Pedro de Arlanza, en un comp[endio] que hizo de la oración. *Las tres vidas del hombre* de un Carmelita Calzado que se trata de beatificar⁵. Fr. José de Jesús María [Quiroga], Carmelita Descalzo, en la vida que escribió del P. fr. Juan de la Cruz. *Sustento del alma* del P. fr. Juan de Torres. Un papel del P. Maestro Villarroel, calificador de la Suprema, intitulado *Reglas muy importantes para la oración y frecuente comunión*. El P. fr. Juan Jimeno de la *Suma de oración*⁶. El P. Francisco Arias de la

19; S. Bernardo, in Cantica y ad fratres de monte Dei; Rosignol. l. 5 de disciplina perfectionis. Taul[erus] en cualquiera de sus obras. El bienaventurado fr. Pascual Bailon. c. 31 y 32 de su *Crónica*, que por ser recién beatificado y ser su sabiduría no aprendida en escuelas debe ser bien recibida, y por honrarla Dios con innumerables milagros estimada. El Ill.mo fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga, en la 2ª p. de su Compendio; fr. Juan de Jesús María Gracián [sic]; Bretón en todo el libro de mist. Theologia; Caldera in *Mística*; Gregorio López, en la vida que escribió el Pe. Losa; fr. Juan de la + en su *Noche oscura* en todo el libro; Osuna, 3 par. en todo el *Abecedario*. Subida del Monte Sión, l. 3, c. 14 y 15 hasta el 27.— Por tratarse de autores y obras de sobra conocidas no nos detenemos en aclaraciones. Téngase en cuenta que se trata de las mismas fuentes citadas por los autores más ortodoxos y, a la vez, por los que fueron cendados por alumbrados y quietistas.

³ Véase el Apéndice I. Al parecer bajo el título de *Noche oscura* Rojas entiende el díptico *Subida-Noche*, pues copia más de la primera que de la segunda obra.

⁴ Como es sabido, el mínimo Juan Bretón, al igual que su hermano de hábito Gabriel López Navarro, tuvieron notable influjo en muchas decisiones inquisitoriales relativas a libros de espiritualidad. Sin embargo, en los que ellos compusieron usufructuaron descaradamente, sin confesarlo, los de la escuela carmelitano-teresiana, en particular los del Doctor Místico, *La Teología mística y doctrina de la perfección evangélica* (Madrid 1614) del primero, copia y plagia abundantemente a san Juan de la Cruz. La denuncia de Rojas está en todo justificada.

⁵ Efectivamente, se introdujo el proceso de beatificación de fray Miguel de la Fuente, O. Carm., autor del libro citado, si bien no ha llegado a los altares; cf. B. VELASCO BAYON, O. Carm., *Miguel de la Fuente ... Ensayo crítico sobre su vida y obra*. Roma 1970.

⁶ Dejando a un lado los autores clásicos o antiguos aquí mencionados,

Compañía de Jesús en el *Aprovechamiento*⁷. Este Padre y todos los referidos ponen este modo de suspensión de actos (que yo pongo en mis libros) para no pensar en cosa criada sino en solo Dios, y conforme a esto es lo que dice Suárez⁸, y yo no digo, que es oración que se tiene sin actos, pues digo se ha de tener un acto de fe continuado estándose en resignación, y me declaro en el cap. 12 y 15 fº 92, en la tercera impresión, y lo mismo digo en las dos primeras en los dichos capítulos; y el fº 65 traigo un lugar de S. Buenaventura⁹ en que dice que es la perfección de la memoria estar un alma tan absorta y embebida en Dios que de sí y de todas las cosas que son se olvide, descansando suavemente en Dios sin ruido de imaginaciones o pensamientos. Y véase también el cap. 10; y en otras partes me declaro que no es ocio sin actos. Por lo cual digo que si mi libro no conviniera que ande, la misma razón corre para quitar todos éstos, pues tratan de una misma doctrina y de todos ellos se hizo éste como ramillete: de ellos me he valido¹⁰.

bastará completar las referencias a los contemporáneos menos familiares a cualquier lector culto. Del mínimo Fernando Caldera o Caldeira es una estimada obra titulada *Mística teología y dirección de espiritus, ejercicio de la fe divina y de la oración mental*. Madrid, 1623; reimpressa en 1629, 1632 y en Valencia el 1652. Como las de sus hermanos Bretón y Navarro depende abundantemente de la escuela teresiano-sanjuasista. (cf. DS II, 19-20). La referencia al P. Baltasar Alvarez alude a la famosa *Vida* publicada por el P. Luis de la Puente en 1580. (cf. Ib. I, 405-405 y *Espirituales Españoles*, tom. 4). Del beneditino Pelayo de san Benito es conocida una *Suma de oración*, editada en Burgos el 1626. Del franciscano Juan de Torres apareció en Madrid el 1625 la obra mencionada *Sustento del alma*. El escrito citado del mercedario Mateo de Villarreal lleva por título más exactamente éste: *Reglas muy importantes para el ejercicio de la oración y frecuente comunión*. Madrid 1630. Parece se ha perdido su *Tratado de la necesidad de la oración*, si es que no coincidía con el anterior. No sabemos si Rojas se refiere a la *Práctica regular de la oración* de Juan Jimeno O. F. M. al citar *Suma de oración*. No hemos visto esta obra.

⁷ Al margen añade: «Arias tratado 5, part. 2, cap. 19». Se refiere al tratado 5º del célebre libro *Aprovechamiento espiritual*. Valencia 1588, reeditado en todo o en parte muchas veces.

⁸ Al margen añade: «Suárez to 2º de Religione, l. 2º, c. 10, n. 5 y una razón que da ibi, nº 12). En éste, como en otros casos, la misma fuente se interpreta de manera contraria por Rojas y por sus calificadores inquisitoriales.

⁹ También aquí añade en el margen: «Bonav. de profectu religiosorum».

¹⁰ Nuevamente elenca en el margen otra serie de autoridades que enseñan, en su opinión, la doctrina expuesta en el libro. Dice así: «S. Gregorio, l. 3 Moralium, c. 29 y sobre Ezequiel en la Hom. 14 acerca de aquellas palabras del c. 'in manu viri calamo mensurae sex cubitorum'; S. Bernardo, Serm. 52 de los Cantares; S. Alberto Magno, de adherendo Deo, c. 20. S. Juan Clímaco, in gradu 27. El Espíritu Santo, c. 32: 'Audi tacens et pro reverentia accedit tibi bona gratia'. Cartu[xano], tractatu de fonte lucis, c. 13. Fr. Miguel de la Fuente, en las tres vidas del hombre, l. 3; de fr. Juan de los Angeles, Conquista del Reino de Dios, Lucha interior, Presencia de Dios, en todos ellos trata de eso. Fr. Antonio Alvarado, Arte de bien vivir, l. 2 y en muchas otras partes de su lib. ; fr. Pelayo de S. Benito, Abad que fue de S. Pedro de Arlanza, en el Compendio de la Oración. Fr. Alonso de la Cruz, guardián del Calvario, en el Compendio y cifra de la vida espiritual; fr. Ciriaco Pérez, De oratione, et multi alii. [Añade de su puño Antonio de Rojas]: Rosignolo, l. 5 De disciplina christianae perfectionis». Como se ve, su repertorio es fundamentalmente siempre el mismo, pero conoce los mejores exponentes del tema oración-contemplación

Lo que yo escribo se funda en que se tenga una oración por la mañana y otra por la tarde, o lo que pudieren, acudiendo en primer lugar a las obligaciones de su estado cada uno, y tenga oración de a siempre (oportet semper orare et non deficere, dijo Cristo¹¹) examen de conciencia, actos de contrición y muchos, como consta del librito que saqué del *Rosario de Cristo*¹², verdadera resignación en la voluntad divina y cómo se hace, y también digo se valgan de las meditaciones de S. Pedro de Alcántara, tomen un paso de la pasión y piensen en las postrimerías y usen de algunas oraciones jaculatorias, que miren a Dios presente en todo lugar por fe, quitando discursos pues lo intrínseco de ella es no ser discursiva, estándose en aquel simplex intuitus veritatis, que así lo enseñó S. Tomás y todos los místicos, mirando por fe los misterios de la vida y muerte de Cristo, estándose en esta resignación en desnudez de criaturas, imitando a Cristo nuestro Señor en todo tiempo, sacando de allí virtudes y adquiriéndolas. Y esto está allí muy amplio para que se entienda. Enseñase también mortificación de apetitos, no apeteciendo ni queriendo otra cosa sino honra y gloria de Dios. De esto está sembrado todo el libro. Procúrase que huyan de revelaciones y visiones, y que vayan por el camino seguro y limpio de la fe y resignación, en que no cae bien eso, siguiendo la doctrina del Apóstol que dice: «Per fidem ambulamus non per species nec locutiones»¹³.

Suplico a V. A. se me den las proposiciones en que se reparan para que se responda dignamente a ellas, y V. A. me pondrá en el crédito que tenía antes que se retirase mi libro. Y pues consta haberse hecho esto de dar las proposiciones con muchos, y según el decreto que V. A. ha dado que no se condenen proposiciones hasta oír al autor, espero recibir el mismo favor que aquéllos, pues es tan grande la rectitud de V. A.¹⁴. Y si la solución que diere a ellas no fuere buena, se quiten, que él mismo cooperará a ello.

Y dirá los libros donde ha hallado las dichas proposiciones para que de ellos se borren y V. A. ordenará lo que más sea del servicio de Dios.

El Dr. Don ANTONIO DE ROJAS

de los años en que le tocó vivir. De los contemporáneos, fuera de Rosignoli, todos son españoles o traducciones castellanas. Ninguno de estos autores sufrió condena inquisitorial. Eso es lo que le maravillaba a Rojas, quien creía repetir una doctrina de patrimonio común.

¹¹ Cf. Luc. 18, 1.

¹² Es desconocida esa obrilla en la bibliografía de Rojas. Probablemente alude a partes de los otros libros suyos o a una fuente de que se sirvió para redactar esas páginas.

¹³ Cf. 2 Cor. 5, 2. El texto del Apóstol dice más bien: «Per fidem enim ambulamus, et non per speciem».

¹⁴ El defensorio o autodefensa está dirigido al Inquisidor general, D. Antonio Zapata, que preparaba por estas fechas un nuevo libro expurgatorio; cf. Apéndice III.

III

CENSURA CONDENATORIA DE MARTÍN DE ALBIZ, OSA Y JUAN DE SANTO TOMÁS *

Muy Poderoso Señor: En la junta que por mandado de V. A. se tuvo el año pasado de 1629 acerca del nuevo *Indice expurgatorio* se suplicó a V. A.¹ se sirviese de mandar recoger el libro intitulado *Vida espiritual*, compuesto por el doctor Don Antonio de Rojas (sin perjuicio de un tradidillo que en él va inserto de Fr. Juan Taulerio, autor muy grave y an-

* A. H. N. - Inquisición, Legajo 4367 (ant. Leg. 3º, nº 144).

La edición crítica del *Cursus Theologicus* de Juan de Santo Tomas realizada por los monjes de Solesmes incorpora al elenco de los escritos conocidos del insigne teólogo tres breves dictámenes inéditos (cf. tom. I, 1931, p. LXIX-XLXXIV). Dos de ellos son respuesta a dudas presentadas por el venerable Juan de Palafox; el tercero es una respuesta relativa a la doctrina sobre la comunión frecuente. Se trata de un tema que le ocupó y le preocupó bastante. Vuelve sobre él en las páginas que aquí publicamos.

Con posterioridad a esa modesta contribución de los editores solesmenses escribía el conocido investigador V. Beltrán de Heredia: «Lo inédito acerca de J. de Santo Tomás escasea extraordinariamente. En nuestras investigaciones por archivos y bibliotecas durante muchos años, rara vez hemos encontrado algo que se refiera a él. Por eso lo que la casualidad pone de tarde en tarde en manos del historiador es más de apreciar y digno de conocerse»: *Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomás*, en *La Ciencia Tomista* 69 (1945) p. 289. Escribía estas líneas como introducción a la publicación de tres piezas inéditas y desconocidas, advirtiendo que «nuestra colección es bastante más numerosa (que la de los editores benedictinos) aunque dista mucho de agotar la materia» (ib.) Agrupa los inéditos en tres apartados. El primero y más extenso se refiere a la preparación del *Indice expurgatorio* de 1632, y publica las intervenciones que en el mismo tuvo Juan de Santo Tomás (l. c., p. 289-513). — Razón tenía el benemérito investigador de que su colección no era completa. Falta en ella el dictamen o censura que aquí publicamos y, que en cuanto se nos alcanza, es desconocido o, por lo menos, inédito. En él se alude precisamente a la colaboración prestada en el mencionado *Expurgatorio*. Confiamos contribuir con su publicación a enriquecer la lamentada «extraordinaria escasez» de inéditos. — El elenco de las obras publicadas, en *Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y de sus ediciones*, por V. BELTRAN DE HEREDIA, OP., en *La Ciencia Tomista* 69 (1945) 236-240.

¹ Juan de Santo Tomás fue nombrado calificador del Consejo Supremo de la Inquisición en 1625, prestando su juramento ante el secretario Luis Sánchez García y tres testigos, el día 5 de junio de ese año. Puede verse el acta del mismo en el trabajo citado de V. B. de Heredia, p. 289-90. Uno de los primeros asuntos en que hubo de intervenir fue la cuestión de la *Historia profética* del Padre Francisco de Santa María, OCD; cf. *El Monte Carmelo* 49 (1945) 6-35. Su labor más destacada parece que fue la contribución prestada a la confección del nuevo *Expurgatorio* aquí aludido, es decir, al mandado preparar por el cardenal Inquisidor General, D. Antonio Zapata, publicado en 1632. A él es a quien dirige esta censura. — Para que la obra revisional del *Indice* tuviera garantía de plena ortodoxia se nombró una comisión de teólogos y canonistas que completaron la obra comenzada hacía años por el jesuita Juan de Pineda, responsable en gran parte de los anteriores *Expurgatorios* del Inquisidor Antonio de Sandoval y Rojas. El acta con que se constituye la junta lleva fecha del 13 diciembre de 1629 (la publica B. de Heredia, l. c., p.

tigo, de quien este autor le trasladó en romance)² por cuanto, aunque en el dicho libro había algunas proposiciones y advertencias de buena y sana doctrina, pero en él van tan esparcidas por él otras dignas de ser prohibidas, que no parece daría lugar a poderse expurgar, si no era casi desmembrando la mayor parte del libro, por ser muy pequeño.

Y por cuanto el autor en el defensorio que ha presentado a V. A. sobre la prohibición del dicho libro³ sólo trae por su parte el haberle sacado de muchos santos y autores muy aprobados, que dicen su misma doctrina, particularmente en la proposición que habla de la suspensión de actos en materia de oración. Y que así, si se prohíbe su libro, debe también ser borrada la misma doctrina de los dichos libros, parece forzoso dar brevemente razón a V. A. de la que tuvo la Junta para tomar este acuerdo sobre la prohibición deste libro y otros semejantes, que en esta materia hablan con el mismo estilo, mostrando ser muy diferente del sentido en que hablan los santos y autores aprobados, y así no haberse sacado dellos en la forma que la dicen y en ellos se debe entender.

Lo que hallamos más digno de reparo en el libro es lo que él más vivamente procura persuadir en el modo de tener oración, que es: después de tener un acto de fe dejar todos discursos, imágenes y fantasmas de todas cosas criadas, quedándose el entendimiento sin discurrir ni

292-293). Sus miembros eran: Juan Dionisio Portocarrero, Dr. Cristóbal de Guzmán, Juan de Santo Tomás, O. P., Esteban Pérez O. F. M., *Martín Albiz*, O. S. A. (éste firmará nuestra censura junto con Juan de Santo Tomás) Luis de Torres y Juan de Pineda, jesuitas. — La respuesta de Juan de Santo Tomás, acusando la convocatoria para las reuniones, que debían comenzar el 19 del mes indicado, lleva fecha del día 15 (cf. el texto en B. de Heredia, l. c., p. 293). Las reuniones comenzaron el día 21 de diciembre de 1632 y se prolongaron, en número de ocho, hasta el 7 de enero del año siguiente. No podemos seguir al detalle este asunto marginal para nuestro cometido. Datos complementarios en el trabajo citado. Debe corregirse, según ellos, la conclusión de los editores de Solesmes que ponen la colaboración de Juan de Santo Tomás en relación con el *Expurgatorio* de 1640 (tom. I, p. VIII, not. 3 y p. XXXVI, not. 3). Es cierto que Juan de Santo Tomás mismo dio el golpe de gracia al « desgraciado » *Expurgatorio* de 1632 con el dictamen emitido sobre él a petición del Consejo y a base del memorial presentado por el otro miembro de la Junta, Juan de Morales. Publica íntegro ese largo y ponderado dictamen V. Beltrán de Heredia, l. c., p. 301-313. De ahí no cabe deducir que no colaborara en el de 1632. Menos aún que aluda a otro y no a ése en las primeras líneas de esta censura. La lista completa de los *Expurgatorios* y su historia sumaria puede verse en ANTONIO SIERRA CORELLA, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*. Madrid, 1947; en particular p. 267-287.

² Efectivamente, en la sesión celebrada por la junta para el nuevo *expurgatorio* el día 29 o 30 de diciembre de 1629 se acordó la prohibición del libro de Rojas *Vida del espíritu* y tacharse ciertas frases de autores que defendían la confesión por carta. También determinadas proposiciones de la *Celestina* y de la *Suma de Vitoria*, etc. (cf. A. H. N. — Inquisición, lib. 291. f. 275ss). Días más tarde le tocó el turno al tratado de la *Oración* del P. Lazzano, O. P., que salió al fin mejor librado. — El tratado que el censor dice inserto de Taulero lleva por epígrafe *Tratadillo de oro de la resignación o conformidad que ha de tener el alma con Dios* (f. 155-63 de la 3ª ed. 1630). Más bien adaptación que traducción.

³ Véase el *Apéndice II*.

pensar, sin saber, sino como muerto en Dios. Palabras que se hallarán en el fol. 21 del libro⁴ y en el fol. 53 y 54: yerros que después se notarán. Y llega a decir, fol. 71 en la segunda plana, que esté el pensamiento fijo en Dios sin advertir a discursos, por rectos que sean, que es bien te has de haber con ellos como con los pensamientos malos, no advirtiendo a ellos ni haciendo caso, etc. Y lo común en este libro es decir que este modo de oración por discursos y meditaciones es imperfecto y de menos aprovechamiento, aunque en sí bueno y santo, como se puede ver en la pag. 28 y en otras diferentes partes.

Y para descubrir los inconvenientes desta doctrina es menester advertir que la asentada teología en esta materia enseña que nuestra manera de contemplar en esta vida no puede desasirse totalmente de imágenes y formas sensibles y fantasmas, de quien depende nuestro natural modo de conocer. Y en lo que toca al discurso, si alguna vez cesa, es porque sustancialmente es acto de fe o es remate de algún discurso y término suyo; porque todo discurso siempre viene a fenecer en algún inicio o simple intuición de la verdad, pero con dependencia del discurso de donde procede. Pero entender o hacer acto el entendimiento sin discurso, sin formas sensibles, sin fantasmas ni imaginaciones es imposible, si no es que el alma entienda al modo que entiende el ángel o fuera del cuerpo, lo cual no es modo natural de entender en esta vida. Esta doctrina enseña S. Tomás 2.2. q. 180 art. 5 ad 2, y Cayetano allí, en el art. 6, y el P. Suárez 2º tomo *De Religione*, lib. 2º c. 10⁵.

Y es comúnmente recibida de los teólogos. Ni los santos y doctores místicos cuando enseñan que nos debemos abstraer de los sentidos y de las formas sensibles, enseñan que debemos apartarnos deste modo natural de entender en las contemplaciones ordinarias, sino enseñan que no debe el juicio que formamos de las cosas de Dios parar en lo sensible, sin lo cual no las representamos, sino que de lo sensible y visible habemos de pasar a lo invisible y entender que es muy diferente y desemejante todo lo que hay en Dios de lo que alcanzamos a representar en nuestro entendimiento por alto y elevado que sea. Mas una cosa es dejar todo discurso y todo pensar y todo saber y todas imágenes y formas sensibles, como persuade este libro, quedándose como muerto y sin atender a nada de esto; otra cosa es formar todo esto, mas no parar en ello con el juicio que vamos formando de las cosas de Dios. Esto segundo es lo que enseñan los santos y conduce para la verdadera contemplación; lo 1º destruye la verdadera contemplación y el modo natural de tenerla. Y si está el entendimiento sin discurrir, será cuando hace un acto de fe o de dones del Espíritu Santo, pero fuera de los actos de fe son necesarios discursos, y aún en el mismo acto de fe no cesan las representaciones y imágenes sensibles y dependencia de los fantasmas, sin lo cual no hay conocimiento en esta vida, sino sueño de entendimiento.

Y consta con precisa evidencia esta verdad de los mismos santos

⁴ Cita por la segunda edición del libro, es decir, la de 1629. Dada la mínima diferencia respecto a las de 1628 y 1630, es fácil localizar en éstas las referencias.

⁵ Dada la minuciosidad y exactitud de las citas, nos dispensamos de completarlas con referencia a ediciones y a otros detalles, innecesarios en una publicación de esta índole.

y de la Escritura. S. Dionisio, que el autor tanto alega en su defensor, es el que más vivamente nos lo enseña, como consta del c. 1 de *Caelesti hierarchia*, donde dice el santo: «Neque enim aliter divinus radius nisi sacrosanctorum integumentorum varietate apte ad erigendas in coelum mentes obrutus ex paterna in nos cura ac providentia apte accommodateteque distinctus atque comparatus nos illustrare ullo modo potest»⁶. Si no puede el rayo de la iluminación de Dios alumbrarnos, si no es cubierto con la variedad de las imágenes sensibles, ¿cómo puede nuestra contemplación apartar toda forma, toda imagen y representación de sentidos? Y añade más abajo S. Dionisio: «Non enim mens nostra ad illam caelestius hierarchiarum materias expertem imitationem contemplationemque excitari contendereque potest, nisi rerum corporearum sibi notarum praesidio utatur»⁷. Lo cual va el santo prosiguiendo y declarando largamente, y en ello condena manifiestamente lo que en tantas partes enseña este libro, de que habemos de apartar todas imágenes, fantasmas, sentidos, etc. Fol. 54: hanse de dejar retratos, imágenes y figuras, teniendo su memoria en Dios. Fol. 84: en haciendo el acto de fe te quedas como difunto, que no conozcas criaturas ni hagas caso de lo sensible. Fol. 81: aparta de tu entendimiento todas las cosas, por buenas que sean, procurando no atender a alguna (Fol. 117): abstracción no es otra cosa que suspender todos los discursos, quitar fantasmas cualesquier que sean.

Estas son palabras deste autor, y esto mismo está muchas veces esparcido por este libro, y aunque él se explica que no niega que haya allí actos de fe y conocimiento, y así que no está sin hacer algo, lo primero, en materia tan delicada y en libro tan manual y en romance, no nos habemos de atener a explicaciones y glosas, que esto en los libros de los santos y antiguos autores se admite, no en los de ahora, pues quien lee el texto y no ve allí luego la glosa y intención del autor puede, de sólo lo que lee, sacar lo dañoso, no aguardando a la explicación que le da el remedio. Lo 2º, la explicación no basta así por las palabras generales que dice: no ha de pensar, no ha de saber, no ha de discurrir, te has de quedar como difunto, etc. (fol. 84 y fol. 21, y fol. 105). Lo cual no se explica bien con decir que sólo quita la suspensión de los discursos, pues distingue allí el pensar y el discurrir, y el saber, y todo lo quita; y añade que se queda como muerto y difunto, y en el fol. 53 que dejemos sentidos, discursos, imaginaciones y sabiduría humana si queremos unirnos con Dios, donde no sólo quita discursos, sino imaginaciones y sentidos, etc.; como también porque recibe mucho engaño si entiende que el acto de fe en los hombres es independiente de representaciones sensibles, imaginaciones y fantasmas, pues dice el Apóstol hablando del conocimiento de la fe (1ª ad Corint. 14): «Videmus nunc per speculum in aenigmate». Porque las cosas invisibles de Dios, aunque las creemos, pero no se nos representan sino enigmáticamente y con sombras y imágenes sensibles por la dependencia que tenemos en esta vida de lo sensible. Y la misma Iglesia lo reconoce así cuando habla del misterio de la Encarnación: «Ut dum visibilium Deum cognoscimus per hoc in invisibilium amorem rapiamur», en el prefacio de la Navidad. Y final-

⁶ Párrafo 2; MG 3, 121C.

⁷ Ibid. 3; MG 3, 121C-D.

mente, la misma Escritura Sagrada está llena de parábolas y figuras y símbolos, debajo de los cuales nos propone los misterios de la fe. Y así, asienta S. Tomás 1ª p., q. 1, art. 10, con todos los teólogos, que fue gran conveniencia el usar la Sagrada Escritura de estas metáforas para acomodarse a nuestro natural, que por las cosas sensibles es llevado a la noticia de lo inteligible. Ni eso deslucen el rayo de la contemplación divina, antes, como dice S. Dionisio, cuyas palabras trae allí S. Tomás: «Radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate ut mentes, quibus fit revelatio non permittat in suis similitudinibus remanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium»⁸. Y así es menester entender los santos cuando persuaden la abstracción de lo sensible, que no quieren decir que totalmente dejemos las semejanzas sensibles, de que depende nuestro conocimiento, sino que no pare en ellas nuestro juicio, antes haciendo de ellas cotejo a lo inteligible entendamos que nada desto tiene igualdad ni semejanza con lo divino, y esto es abstraernos de lo sensible, no parando en ello sino pasando a Dios, como nos enseña S. Agustín (Lib. *De vera religione*, c. 29): «In consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia est semper faciendus».

Y no por eso negamos que la iluminación divina a veces eleve tanto un alma que la dé a entender los misterios de Dios sin medio de imágenes sensibles ni discursos; pero eso es raptó y modo extraordinario y fuera del curso natural de nuestro entendimiento, como determina S. Tomás: 2.2, q. 175 art. 5. Y así, esto no está en nuestra mano ni depende de nuestro ejercicio, ni se puede proponer por modo de contemplación ordinaria y común, de la cual habla este libro. Y cuando S. Tomás en la misma 2.2, q. 180 art. 6 ad 2, dice que para llegar a la contemplación uniforme es menester apartar de sí la diformidad del discurso — «ut, scilicet, cessante discursu, figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis», — de las cuales palabras se vale el autor para su intento, lo cierto es que no le favorece en nada; porque esta uniformidad sin discurso, o son actos de fe que no es discursiva, o alguna iluminación extraordinaria que hace raptó en el entendimiento y le da un simple entender semejante al de los ángeles, como en el mismo lugar da el Santo y en la cuestión 8 *De veritate*, art. 15 ad 3.

Mas hablando del modo ordinario de contemplación no hay duda sino que tiene mucha dependencia de discursos y de conocimiento de cosas criadas, y así la Escritura nos persuade a la meditación de las obras de Dios, la cual se hace con discurso. En el Salmo 142: «Meditatus sum in omnibus iveribus tuis et in factis manuum tuarum meditabar». Y del varón justo se dice en el salmo 1º: «In lege Domini meditabitur die ac nocte»; y en el salmo 118: «Quomodo dilexi legem tuam Domine, tota die meditatio mea est»; de suerte que a cada paso nos enseña la Escritura la meditación que es discurso, no aquella abstracción de discursos, excepto si es algún acto de fe, pero que después de hacer el acto de fe nos quedemos como difuntos sin discurrir ni pensar ni saber, ¿cómo puede ser esto conforme a la Escritura? En la meditación dice el salmo

⁸ El lugar citado por el autor apenas se basa en el Pseudo Areopagita. Lo comenta más directamente en el artículo precedente, es decir, en el 9.

38 que se levanta la llama del amor, no en el quedarse sin pensar ni discurrir: « In meditatione mea exardescet ignis ». Y de la Virgen Santísima, que es el más perfecto dechado de la contemplación, advirtió con singular atención el Espíritu Santo dos veces en el Evangelio de San Lucas que guardaba las palabras de Dios en su corazón haciendo consejo y conferencia de ellas, lo cual no se hace sin discurso: « Et mater eius conservabat omnia verba haec conferens in corde suo ». Y explicó muy bien el Venerable Beda, c. 8 *in Lucam*: « Quod Virgo, sive quae intellexit sive quod nondum intelligere potuit, omnia suo pariter in corde quasi ruminanda et diligentius scrutanda relinquebat »⁹. Donde la palabra rumiar y desmenuzar es muy propio del discurso, ni se puede eso hacer quedándose un alma sin pensar, sin discurrir y sin saber, o por sólo un simple entender que no trabaja en rumiar y desmenuzar las cosas de Dios. Y esto podemos temer que sea el fruto de la doctrina que haga los hombres a que no trabajen ni se cansen en la meditación de las cosas de Dios, persuadiéndoles que el curso ordinario de la contemplación, con estar en ocio y sin cansar y fatigar los discursos, se alcanza; contra lo cual nos advierte el Maestro de la contemplación mística S. Dionisio (c. 2 *De divinis nominibus*) que el gran Hieroteo lo mucho que había alcanzado de Dios lo había aprendido de los Apóstoles con fuerte y vehemente lucha del discurso: « Ex experta eloquiorum perscrutatione perspexit, ex multa ipsa luctatione et contritione »¹⁰. Sobre las cuales palabras dice S. Tomás, lectione 4, que la palabra « ex multa luctatione » significa « asiduitatem studii »: « Vere enim aliquis luctatur cum Scriptura quando inspecta difficultate Scripturae nititur ad videndum difficultatem »¹¹. Todo lo cual no se puede hacer con aquel adormecerse un alma, con quedarse como muerta, con abstenerse de discurrir, pensar ni saber; porque aunque siempre ha de persuadirse a que no entiende ni sabe ni discurre nada acerca de las cosas de Dios, a quien todo discurso y ciencia es inferior, pero aún para eso mismo es menester mucho entender y discurrir y cotejar las cosas por donde Dios se nos da a conocer con la inmensa luz de Dios, para quien todas medidas son cortas.

Y aunque con esto queda al parecer bastantemente probado cuánto se debe evitar lo que tantas veces repite este libro, de que se han de dejar discursos, imaginaciones y imágenes y toda figura sensible, con todo, no parece que se debe pasar sin ponderación, que en el fol. 70 persuade que el que persevera en oración, aunque se divierta en varios pensamientos sin querer, no pierde tiempo, oración tiene; y en el fol. 71, a la segunda plana dice: que no se advierta a discursos por buenos que sean, sino que nos hemos de haber con ellos como con los pensamientos malos, no haciendo caso de ellos, de suerte que teniendo por provechosa y fructuosa la oración con divertimento natural, la cual es con discurso

⁹ Cf. Lib. I, cap. 2; ML 92, 350. Es más bien en este capítulo que en el 8 citado en el texto. Este dice « recondebat », en lugar de relinquebat. Comenta a Luc. 2, 9.

¹⁰ MG 3, 643-644. El texto dionisiano dice « ex perita », en lugar de « ex experta ». Depende de las diversas versiones, lo mismo que otras muchas variantes registradas en estas citas.

¹¹ Cf. la ed. moderna de Ceslao Pera, (ed. Marietti, 1950) p. 55-56 el texto dionisiano y 58b el comentario tomista. Para esclarecimiento del mismo cf. las notas de p. 60.

bueno, quiere que se deseche y se haya el hombre con los buenos discursos como con los pensamientos malos. Pues ¿qué hombre de razón habrá, ni qué cristiano que no le parezca mejor oración con buenos discursos que oración con divertimientos, aunque en esta segunda no haya pecado si son los divertimientos involuntarios? Por aquí se colegirá cuán inadvertidamente procede el autor en este libro y cuánto necesita de la corrección y enmienda de V. A.

Otras proposiciones sueltas hay que notar en este librito que son dignas de censura. En el fol. 63 dice que la voluntad se ha de apartar de todo gozo de bien, así natural como sobrenatural o moral. Y en el fol. 64 siguiente dice que ni en bienes sobrenaturales se ha de tener gozo ni en obras de virtud moral, como visitar pobres, encarcelados, ni en nada de eso se ha de poner gozo, sino sólo en Dios, (que lo demás sería imitar a los gentiles que tenían a la virtud por fin) ni en gozo ni en tristeza se ha de detener. Esto parece que es hacer a los hombres como estoicos, sin que sientan con gozo o tristeza las cosas deste mundo. Y una cosa es que las obras buenas no nos han de causar gozo como fin último, otra cosa es que ningún gozo hayamos de tener de ellas, pues tanto nos sirven para llegar al fin último. El Apóstol gozo tenía de las cosas criadas y obras buenas que se ordenaban al servicio de Dios (2ª ad Corint. 7): « In consolatione nostra abundantius gavisi sumus super gaudio Titi quia refectus est spiritus eius ab omnibus vobis ». Y más abajo: « Gaudeo quia in omnibus confido in vobis » [v. 16]. Y en el c. 15 [31] de los *Actos* se dice de los fieles que leyeron la carta de los Apóstoles: « Quam cum dulcissimum gavisi sunt super consolatione ». Luego, de las obras buenas y de cosas criadas bien se compadece tener gozo, como no le pongamos en ellas como en fin último; y así, entre las buenas afecciones del amor recto pone S. Agustín (14 *De civitate*, c. 9): « Dolere de peccatis, gaudere de operibus bonis ».

Fol. 65 dice: en teniendo gusto, alegría o sabor, no es Dios. De la proposición se sigue que si hay Dios no habemos de tener gusto ni sabor ni alegría, siendo así que no puede haber gusto ni alegría sino cuando hay Dios; y así nos lo dice la Escritura, Salmo 33: « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus »; Salmo 18: « Iudicia Domini vera, justificata in semetipsa, dulciora super mel et favum »; Salmo 118: « Quam dulcia faucibus meis eloquia tua semper mel in ore meo »; Sapientiae 12: « Quam suavis es, Domine, spiritus tuus in omnibus ». Y así clamaba Agustín (10 *Confesiones*, c. 6): « Amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei ». Si esto no da sabor y gusto, de muy mal gusto es el que no le siente.

Fol. 72 y 73: « Déjalo todo sin miedo, que más gusta el Señor que nos abracemos con El y le amemos, que es el fin de todos los ejercicios, y hallado el fin cesan los medios ». Esta proposición intima que en amando a Dios cesan los medios con que llegamos a este amor, que son las buenas obras, que de esos ejercicios se habla allí, y de aquí se abre gran consecuencia al error de los begardos y beguinas, que puede llegar el hombre en esta vida a estado de tanta perfección que no se ha de ejercitar en buenas obras, pues puede aplicarse esta doctrina que hallado el fin que es la perfección de amar a Dios cesan los medios, que son las

obras de las virtudes. Está condenado el dicho error in — *Clementina* « Ad nostrum de haereticis »¹².

Fol. 75: « ¿Qué eramos antes que tuviéramos ser? Eramos Dios porque estábamos en el ser ideal de Dios ». No suena bien este lenguaje de decir absolutamente que las criaturas antes que tuvieran se eran Dios, pues es cierto que eran nada y de nada las hizo Dios. Y cuando dice S. Agustín: « Quod creatura in Deo est creatrix essentia » no habla de las criaturas absolutamente, sino de las criaturas en Dios, porque en sí son nada y en Dios no son criaturas sino esencia criadora. Y esto que absolutamente se dice, hace también sentido absoluto según que una cosa es en sí, no según lo que es en otra.

Fol. 121: Dice que fue concedido a Adán y Eva que durmiendo contemplasen (según parece de S. Bernardino Senense). Del sueño o éxtasi que tuvo Adán se puede esto verificar, pero que Adán y Eva tuviesen este privilegio comúnmente parece que es voluntariamente dicho y sin fundamento. S. Bernardino Senense no dice que Adán y Eva contemplasen durmiendo, sino de nuestra Señora (tomo 2, *Sermo* 51, art. 1, c. 2)¹³; de los demás parece temeridad.

Fol. 124 y 125: Que viéndose caído en culpa no se pare ni detenga mucho en agravarla y ponderar su malicia con inquietud, vergüenza y turbación sobrada, sino con humildad ponga los ojos en Dios y le presente su conciencia llagada y luego haga algunos actos de contrición, y hecho esto no ande perdiendo tiempo si el Señor le perdonó o no, sino con mucha confianza vaya adelante en sus ejercicios. Y en el fol. 166 dice que en esto hay otros mil bienes, porque no se estorba el aprovechamiento espiritual ni se anda perdiendo tiempo en lo que es excusado y sin fruto; y añade que está aquí la llave del verdadero aprovechamiento, creyendo firmemente que la contrición extingue los pecados, etc. Esta facilidad y demasiada confianza del perdón de los pecados es dañosísima a las conciencias, porque aunque es certísimo que la contrición extingue los pecados, pero es incertísimo si este acto que hago es contrición verdadera, sobrenatural, de motivo de verdadera y fina caridad; todo lo cual es necesario para que extinga luego los pecados. No es tan fácil la verdadera penitencia como aquí la hace este autor; mejor creeremos a S. Ambrosio¹⁴ que dice en libro 2 *De Poenitentia*, c. 10 y de él lo trae también S. Bernardo en uno de sus sermones: « Verius, facilius inveni qui custodiret innocentiam quam qui congrue egerit poenitentiam ». Mucho aparta a los hombres de aplicarse a las penitencias, y no poco ocasiona la facilidad en pecar el hacer tan fácil el perdón y que tan presto nos podemos asegurar haciendo un acto de contrición y quedar tan confiados que no hay que gastar tiempo en pensar si Dios nos ha perdonado o no, y lo demás es gastar tiempo infructuosamente. Condena esto la Escritura cuando dice (Ecclesiastici 5): « De propitiato peccato noli esse sine metu ». Y en el c. 28 de los Proverbios: « Qui confessus

¹² « Ad nostrum qui de haereticis »: V, 3, 3 emanado en el concilio Vienesense; ed. Friedberg II, 1183.

¹³ Cita por la ed. de Venecia de 1591.

¹⁴ Cf. ML 16, 451-52. La frase ambrosiana se hizo proverbial entre los autores espirituales posteriores. Le recoge, citando explícitamente la fuente San Bernardo, *Sermones de diversis: XXII de quadrupli debito*; ML 183, 598-99.

fuerit et reliquerit scelera, misericordiam consequitur; beatus homo qui semper est pavidus». Y no hay cosa que tanto agrade a Dios como ver a un alma acongojada y triste, considerando la grandeza del pecado, ut dicit Bernardus 2º: «Anima quae tristis est super magnitudine mali et incedit curva et infirma et oculi deficientes et anima esuriens, dat tibi gloriam»¹⁵. Y quien considera las grandes y continuadas penitencias de los santos, las lágrimas, las ansias tan frecuentes por haber pecado, bastantemente echará de ver cuán descaminada va la sobrada confianza que este libro nos persuade en estas palabras acerca del perdón de los pecados, y que lo demás es gastar tiempo sin fruto, como si lo hubiera sido en los santos el andar perpetuamente morando y gimiendo y poniendo delante sus pecados como hacía David cuando decía: «Et peccatum meum contra me est semper»; y en otra parte: «Lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrimis meis stratum meum rigabo»¹⁶. Esto se debe persuadir a los hombres y más en estos libros de romance, procurando dificultarles el pecar, viendo que no tienen las fáciles salidas pues no hay cosa con la que el demonio más derribe a las almas, particularmente las que tratan de virtud, que poniéndoles delante la facilidad del perdón.

Fol. 127: Que estas cosas místicas tienen su propia frasi y así no se han de tratar ni regular con la sutilidad escolástica, y cita al Dr. Suárez, lib. 2 *De religione*, c. 12, el cual no dice tal, sino explicando unas palabras de Taulero dice que habla en ellas más con frasi mística que con sutilidad escolástica. Y el querer que estas cosas no se regulen con sutilidad escolástica así absolutamente, es querer que no se averigüe la verdad y lo intrínseco de estas materias, lo cual sin sutilidad y disputa escolástica no se hace, y todos los que no quieren que sus doctrinas se examinen por el estilo que usa la Iglesia de la disputa y teología escolástica, huyen de ella y la rehúsan, como también lo hacen los herejes que tanto mal dicen de la teología escolástica porque les está mal que la haya.

Finalmente, es mucho de notar que en la meditación de la Humanidad de Cristo y de su pasión haga poca perfección este autor, y habla de ella como de cosa menos perfecta, fol. 58 en la segunda plana: «Para llegar a la alteza de la contemplación conviene ir dejando toda meditación, aunque sea de la Humanidad, vida y pasión del mismo Cristo». Fol. 55: «Aquí ni aún en la imagen de Cristo se ha de parar»; y lo mismo dice fol. 7 en la segunda plana y fol. 139: que no hay que cuidar de hacer muchos discursos acerca de la vida, pasión y muerte de Cristo, que esos serán buenos para las escuelas o sermones. Gran desconsuelo da esta doctrina, pues no hay consuelo mayor para un alma que continuamente andar meditando en estas materias de la pasión de Cristo, no queriendo con el Apóstol saber otra cosa, «nisi Christum, et hunc crucifixum (1ª ad Corint. 1). Bastan para condenar esta doctrina unas singulares palabras de S. Bernardo (*Sermo 43 in Cantica*) donde hablando de la vida, trabajos y pasión de Cristo, dice: «Haec meditari dixi sapien-

¹⁵ No hemos localizado la referencia exacta. Del tema trata San Bernardo en varios lugares, en particular *Sermo 24 in Cantica*. (ML 183, 900-903; otras obras ML 182, 1016-18, etc.).

¹⁶ El primer texto es del Sal. 50, 5; el segundo, de Sal. 6, 7.

tiam, in his iustitiae mihi perfectionem constitui, in his plenitudinem scientiae, in his copias meritorum. Propterea haec mihi in ore frequenter sicut vos scitis, haec in corde semper sicut Deus scit, haec stylo meo admodum familiaria sicut apparet; haec mea sublimior interim philosophia: scire Iesum et hunc crucifixum. Non requiro, sicut sponsa, ubi cubet in meridie quem laetus amplector inter ubera mea commorantem. Non requiro ubi pascat in meridie, quem intueor Salvatorem in cruce. Illud sublimius, istud suavis vel paravius[?]; panis illud, hoc lac; hoc viscera reficit parvulorum, hoc replet ubera matrum, et ideo inter ubera mea commorabitur»¹⁷. Hasta aquí S. Bernardo, como si claramente estuviera condenando los que tanta ansia tienen de considerar solamente la divinidad, dejando todo lo que es de la Humanidad y pasión de Cristo, como hace este libro.

Al fin del libro hay un tratadillo de la frecuente comunión, donde el autor pone algunas proposiciones acerca de la comunión cotidiana, y el juzgar uno de sí que pueda llegar a comulgar en estando absuelto sin dependencia del confesor. Acerca de lo cual sentimos lo mismo que en otra censura hemos propuesto a V. A. acerca de otro libro del mismo autor que trata esta materia más por extenso¹⁸, lo cual nos pareció se debía prohibir y así nos remitimos a lo que allí se dijo. Salvo en todo el mejor parecer, etc. En el Colegio de S. Tomás de Alcalá, 11 de diciembre de 631¹⁹.

FR. MARTÍN DE ALBIZ

FR. JUAN DE S. THOMAS

¹⁷ Cf. ML 183, 995 B-C. Cita algo libre, o por un texto poco correcto. Después de «meritorum» salta una frase y el texto entre [], difícil de interpretar, no figura en la ed. de Mabillon, base de la Migne.

¹⁸ Se alude al libro *Luz de la noche oscura*, citado al principio de este trabajo, y que acababa de aparecer.

¹⁹ Mientras redactaba este dictamen Juan de Santo Tomás residía habitualmente en Alcalá, desempeñando su cátedra universitaria y muy atareado en la publicación de su curso filosófico. Allí redactó la censura, firmándola según su modo habitual, sin la primera cifra de la fecha. Todo hace ver su pluma, no sólo en la redacción, sino también en la escritura material. Estamos ante un autógrafo del gran teólogo. Sin duda, el colaborador Martín de Albiz discutió con él la respuesta y, una vez leída, la firmó sin dificultad. Debía existir plena compenetración. — La comunicación y el intercambio de pareceres entre ambos se hizo intensa desde que fueron nombrados para la ya mencionada comisión revisora del *Expurgatorio* de 1632. De hecho, en la última sesión de la junta (a la que no debió de estar presente Juan de Santo Tomás) «hizo relación el padre fray Martín de Albiz de las proposiciones que había notado en los libros *De oración* del Padre Lazcano, y que a su parecer pedían más estudio; si bien cuando se les diese alguna salida, tenía por cosa dura que anduviesen en romance. Y para hacer más cierto juicio sobre todo necesitaba de tiempo; y que para esto se llevaría los libros a Alcalá y lo comunicaría con el padre regente fray Juan de Santo Tomás» (cf. *La Ciencia Tomista*, 1945, p. 295-96). Subrayamos nosotros. En este caso de Juan Lazcano, O. P., Juan de Santo Tomás fue más bien tabla de salvación, por lo menos en un primer momento (cf. *ibid.*). Se trata del libro *De la oración y meditación, ayuno y limosnas y otros tratados pertinentes a ellas*. Pamplona 1630.