CREDO IN SPIRITUM SANCTUM

Pneumatología del Catecismo de Carranza

Seguir el curso de la reflexión teológica acerca del Espíritu Santo en su actuación en la Iglesia y en el alma de los justos es tarea inabarcable en un breve capítulo, porque implicaría la revisión de inmenso material de Teología académica y aún mayor caudal de litratura espiritual; y en ambos casos habría que extender la investigación, no sólo a tratados específicos o los lugares clásicos en que los comentaristas tratan del asunto, sino a áreas mucho más extensas, como serían las de la Cristología, la Eclesiología, la Sacramentología, etcétera... Renunciando a tan amplio campo vamos a presentar un trabajo monográfico, en que por vía de ejemplo, ofrece una catequesis concreta acerca del Espíritu Santo. Digo *catequesis,* porque la exposición que voy a presentar, está inserta en los *Comentarios sobre el Cathechismo Christiano* [1] de fray Bartolomé Carranza, obra de gran amplitud y redactada en romance, editada en Amberes en 1558. Aunque el autor sea teólogo de profesión, sigue en la exposición pautas inusuales en el tratamiento académico del tema, generalmente ajustado a la explicación de las correspondientes cuestiones de la *Summa* del Doctor Angélico; elimina o abrevia cuestiones propias del aula, en favor de aspectos más vitales y relacionados con la vida cristiana; y naturalmente utiliza un estilo jugoso, rico en referencias bíblicas, que dista mucho del estilo silogístico, cortado y seco, propio del profesor. Treinta sustanciosas páginas consagradas al Espíritu Santo constituyen un dato externo mínimo del relieve concedido al tema. Al menos en este caso, el Espíritu Santo no es «el gran ignorado».

1 Cito mi edición de los Comentarios sobre el Cathechismo christiano, publicada en la BAC Maior (Madrid 1972). Mientras no se advierta lo contrario, todas las citas pertenecen al tomo I.

Universidad Pontificia de Salamanca

El carácter catequético de la exposición condiciona un tanto el tratamiento del tema. Inserto éste en el artículo del Credo correspondiente, «Credo in Spiritum Sanctum», indica por ese mismo hecho que nos hallamos ante uno de los contenidos esenciales de nuestra fe cristiana. Y no precisamente ante una verdad abstracta e inoperante que se debe aceptar intelectualmente dentro del acervo cristiano, sino ante una realidad viva y vivificante que incita a la vivencia. Esto explica la estructura de la exposición sus proporciones y acentos. Cinco capítulos comprende este breve tratado sobre el Espíritu Santo que figura en el tomo I del Catecismo:

1. El nombre «Espíritu Santo», 340-41.
2. De lo que se ha de creer y saber del Espíritu Santo, 341-46.
3. De los nombres con los cuales es declarada la tercera persona del Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras, 346-50.
4. De las formas visibles en que fue mostrado al mundo el Espíritu Santo, 350-53.
5. De los frutos y dones que el Espíritu Santo obra en los miembros de la Iglesia, 353-70.

Una simple comparación de las páginas que comprende cada capítulo, nos dice dónde está el centro de gravedad de la exposición carranciana: el último capítulo abarca más páginas que los cuatro anteriores. Nuestro comentario habrá de seguir similares proporciones.

El nombre «Espíritu Santo»

Espíritu y Santo «haciendo un nombre de estos dos» es nombre específico de la tercera persona de la Trinidad, y a ninguna de las otra se aplica. En cambio espíritu, o santo, son términos ambiguos, aplicables a Dios a los ángeles, al hombre, aunque diferentemente. Espíritu Santo es el término usado en las Escrituras y en el Símbolo. Las razones que dan los doctores para esta apropiación son varias, y muy escuetamente enumeradas por Carranza [2].

2 Ibid., 340-41.

Universidad Pontificia de Salamanca

LA FE EN EL ESPIRITU SANTO

A tres puntos fundamentales reduce Carranza lo que los hombres han de saber y creer del Espíritu Santo:

a) *Es Dios*, como el Padre y el Hijo, igual en todo a ellos: Los símbolos Niceno y Constantinopolitano, así como el atribuido a San Atanasio, enuncian con precisión los términos de la fe en el Espíritu Santo, cuya divinidad ve Carranza expresada en las Escrituras (Mt 28, 19; 1 Io 5, 7; 1 Cor 3, 16 y 6, 19; Lc 3 21-2) y en las fórmulas litúrgicas de la Iglesia. Carranza, siguiendo a S. Cipriano y S. Agustín, pone especial énfasis en la expresión del Símbolo: Credo *in* Spiritum Sanctum, contraponiéndola al Credo...Ecclesiam unam, sanctam...

«No quiero dejar en silencio lo que notan San Ciprián y San Agustín en este artículo, y es la regla siguiente: que todas las veces que la Iglesia usa de esta proposición latina *in* en algún artículo del Símbolo, quiere significar y decir que la persona de que habla el artículo es Dios y persona igual en todo con las otras personas divinas. Y así esta manera de hablar no la usa sino en tres artículos: En el primero, que dice Creo en Dios Padre todopoderoso; y en el segundo que dice Creo en Jesucristo, Hijo suyo único; y en este artículo octavo, que dice Creo en el Espíritu Santo. Porque ninguno puede ni debe creer en criatura alguna pura, sino en solo Dios. Porque creer de esta manera es tenerle por último fin suyo, de quien espera el sumo bien y en quien pon su postrera confianza y esperanza: este tal no puede ser sino sólo Dios. Y para mostrar esta diferencia en el artículo siguiente, que es el noveno, no se dice Creo en la santa Iglesia católica, sino decimos: Creo que hay una santa iglesia católica. Porque la Iglesia no es el fin último nuestro ni el autor de nuestra fe, como lo es la persona del Espíritu Santo y la persona del Padre y del Hijo. Esto significa esta manera de hablar que guardamos en los artículos que habemos señalado, la cual no puede convenir sino a Dios, el cual sólo es nuestro primer principio y último fin, como dice San Pablo escribiendo a la iglesia romana: De Dios solo proceden todas las cosas y es el autor de su ser, y por Dios sólo viven y son todas, y en él sólo y para su gloria son y se sustentan. A él sea dado el honor y la gloria en los siglos de los siglos. Amén (Ro 11, 36)» [3].

3 Ibid., 341-44. El párrafo impreso en sangrado parece depender del *Enchiridion christianae Institutionis* del teólogo alemán Juan Gropper. En el f. 18r de la edición de París (1544), comentando el mismo artículo del Credo, se lee: «Diligenter enim hic retinenda est propositio *in*, quae manifeste declarat spiritum sanctum Deum esse patri filioque coaequalem. Nam in quas personas pariter creditur, easdem necesse est coaequales atque unum Deum esse. Nemo enim in creaturam ullam credit, hoc est summam fiduciam collocat, sed in unico soloque Deo». Poco más atrás, f. 20r, al iniciar el comentario al «Credo sanctam ecclesiam catholicam», añade: «Hic sermonis vis mutatur; omititur enim propositio *in*. Non enim dicit symbolum, Credo in sanctam ecclesiam et caetera quae sequuntur, sicut superius dixit: Credo in Deum patrem et in Iesum Christium filium eius

Universidad Pontificia de Salamanca

b) El Espíritu Santo *procede del Padre y del Hijo:* Tampoco este punto merece mayor comentario, ya que en él Carranza afirma la doctrina tradicional de la Iglesia latina, apoyado en Concilios y en frases de la Escritura que designan a la tercera persona como espíritu del Padre y espíritu de Cristo, enviado del Padre y del Hijo. No cede Carranza a la tentación de exponer las semejanzas de cosas sensibles utilizadas por algunos Padres para explicarnos las procesiones trinitarias. Son más prpoias de hombres letrados que han de dar cuenta de las sutilezas de estos artículos de la fe, que no de quienes sólo han de creer y saber la sustancia de las verdades. Por otra parte tales semejanzas en definitiva no explican nada y parecen rebajar la altura de los misterios: «Ninguna semejanza pondremos aquí, porque parece hacerse agravio al misterio que se trata, el cual ni se puede concebir por capacidad criada, y mucho menos declararse por lenguas de hombres ni ángeles. Hablamos en estos misterios divinos por palabras generales; y no por lo que sabemos de ellos como hombres, sino por lo que creemos como cristianos» [4]. El sentido profundo de aceptación de la revelación priva en Carranza sobre las especulaciones humanas, inclinándole a cierto apofatismo, o, al menos, a presentar los misterios bajo ropaje bíblico.

c) El Espíritu Santo *gobierna la Iglesia:* Este es el tercer punto sustancial de la profesión de fe en el Espíritu Santo, en el cual se nos brinda una concepción pneumatológica de la Iglesia o una visión del Espíritu impregnada de dinamismo eclesial. Esta verdad es explicitada con variadas fórmulas: el Espíritu Santo «asiste siempre con su presencia en el cuerpo de la Iglesia católica», es «gobernador suyo». La Iglesia, en las cosas de la religión cristiana, lo mismo al mandar que al enseñar, «en todo es alumbrada y gobernada por el Espíritu Santo». Con ello se cumplía la promesa de Cristo (Io 14, 16). Más aún,

unicum et in Spiritum sanctum, sed tantum, Credo sanctam ecclesiam catholicam, id est, credo ecclesiam a Deo congregatam esse; non in sanctam ecclesiam, ut in Deum. Hac ergo propositionis syllaba creator secernitur a creaturis, et divina separantur ab humanis». Gropper cita en apoyo de su doctrina a S. Cipriano y S. Agustín, igualmente citados por Carranza. Los préstamos de Gropper a Carranza son abundantísimos, como lo he demostrado detalladamente en dos capítulos doctrinales en otros tantos estudios. Cfr. 'Credo sanctam Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia', *Communio* 6 (1973) 33-77, y *Sábado espiritual. Glosas a un texto del Catecismo de Carranza.* Lección inaugural del curso 1975-76 en la Facultad de Teología del Norte (Vitoria 1975) 76 pp. Justamente en este punto del Espíritu Santo es menor la dependencia y Carranza amplía mucho algunos temas que no aparecen o aparecen muy brevemente en Gropper.

4 Ibid., 344-45.

Universidad Pontificia de Salamanca

según la concepción carranciana de la Iglesia *ab Abel*, de honda raigambre patrística, el Espíritu Santo la gobernaba aun antes de la Encarnación de Cristo. Esta permanente asistencia del Espíritu explica la inerrancia de la Iglesia. Curiosamente el concepto aparece en el epígrafe del párrafo —«y por esto no puede errar»— y no recibe desarrollo alguno en el texto [5].

El lenguaje sobre Dios

Asentadas las tres grandes verdades sobre el Espíritu Santo, Carranza intenta explicarnos algo más, pero se ha de enfrentar con un arduo problema de entrada: ¿cómo hablar de Dios? ¿qué nombre poner a Dios? El viejo tema teológico *de divinis nominibus* aflora tímidamente en estas bellas páginas romanceadas, que desembocan en una solución original: no hablamos de Dios en sí, sino lo rastreamos por sus efectos y a tenor de éstos le imponemos varios nombres:

«Las criaturas no podemos hablar de Dios por su nombre, porque no lo tiene; y si lo tuviese, nosotros no podríamos pronunciarle. Porque la lengua no habla ni pronuncia sino lo que concibe el corazón; y como tenemos dicho en otra parte, no podemos concebir la sustancia de las cosas divinas. Dice Salomón corrigiendo la presunción de la criatura: Si piensas hablar de Dios por su nombre, ¿cuál es el nombre de Dios o cuál es el nombre de su hijo, si lo sabes? Dirá alguno: pues ¿cómo hablamos acá de Dios y de las cosas divinas, si no hay nombres para hablar de ellas? A esto digo que hablamos de ellas no en su lenguaje, sino en el nuestro, y ponemos los vocablos de las criaturas a Dios y a sus cosas. De aquí es que, de fuerza, pasados allá los nombres, han de ser cortos y groseros y poco significantes porque son hechos a la medida de estas cosas sensibles; y pasados a las cosas espirituales, han de salir muy desiguales. Tales son todos los nombres con que los profetas y los Apóstoles hablan de la persona del Hijo y de la persona del Espíritu Santo y de la persona del Padre en las Escrituras Santas. Porque, si hubiese algún nombre igual en su significación con la persona divina que es significada, por aquel nombre sólo hablaríamos de ella; pero como no lo hay, a cada una de ellas nombramos por muchos nombres. No pudiendo nombrar la persona del Hijo y del Espíritu Santo *considerada en sí misma*, considerámosla *como está en nosotros* y en las otras cosas criadas y conocémosle *por lo que obra* en las criaturas y *por aquello le nombramos*. Como las obras que en nosotros hacen son muchas y muy diferentes, hablamos del Espíritu Santo por muchos nombres, y así nos le representa

5 Ibid., 345-6. Sobre la única Iglesia desde Adán hasta el fin de los tiempos, cfr. p. 382.

Universidad Pontificia de Salamanca

la Sagrada Escritura: unos nombres le declaran autor de unos efectos, y otros autor de otros» [6].

Esta sucinta teoría del nombre prenuncia la clásica introducción al tema de fray Luis de León en *Los nombres de Cristo*. No existe un nombre único y plenamente significante. Renunciamos al lenguaje del *en sí*, para limitarnos a la vertiente del *para nosotros* y *en nosotros*. ¿Podríamos considerar esta actitud como una visión «económica» —en el sentido teológico-bíblico de la palabra— del Espíritu Santo. ¿No es ésta la línea bíblica, o la que mejor se ajusta a ella?

Nombres y representaciones

«Espíritu Santo es «el primero y más principal nombre» el que más nos aproxima a la entraña del misterio. Santo por excelencia, de su naturaleza santo, el que santifica todas las cosas que son santas: espíritu de santificación (Ro 1, 4). Con ello lo distinguimos de otros espíritus malos, falsos, de mentira, de fornicación; del espíritu de este, mundo del espíritu de soberbia o de avaricia (1 Reg 16, 14; Os 4, 12; Lc 6 18; 1 Cor 12, 12). Lo distinguimos de los ángeles y de los hombres justos, «no santificantes sino espíritus santificados por este Espíritu Santo, criador y santificador de todo lo santo». El dinamismo santificante de este manantial originario de toda santidad es descrito con pincelada rica, tanto en sus aspectos purificadores como en los enriquecedores:

«A todos estos espíritus —de falsedad, de mundo, de soberbia, etc.— es contrario el Espíritu Santo, y a todos alanza de la persona donde él entra. A los furiosos hace mansos, y a los avaros liberales; a los deshonestos hace castos; a los mentirosos hace hablar verdad: por eso se llama *espíritu de verdad* (Io 14, 17). Este Espíritu Santo es el que abre y revela los misterios de las Escrituras, el que por instrumento de las virtudes cristianas purifica y limpia los corazones. Este espíritu es el que inspira en los corazones nuestros menosprecio de este mundo y de todas las cosas criadas de este siglo, y inspira en ellos estimación y precio de las cosas del otro siglo. Este Espíritu nos aparta de toda la compañía de Satanás y nos hace sujetos a Dios, porque es espíritu de Dios y espíritu de Cristo, que procede del Hijo y del Padre. De manera que, según son diferentes las operaciones, así le ponen diferentes nombres» [7].

6 Ibid., 346-47.

7 Ibid., 347-48. También aquí se advierte la dependencia de Gropper, quien f. 19r, dice: «Spiritum Sanctum. Sanctum appellavit, quia unicus est spiritus, natura sanctus, ex se omnia santificans quae sancta sunt: appellatus propterea

Universidad Pontificia de Salamanca

En línea descriptiva, Carranza sigue enumerando los otros nombres *bíblicos* ricos en simbolismo sugerente:

Paráclito: consolador. «Por este nombre y para esta obra prometió Cristo de enviarlo a la Iglesia (subiéndose a los cielos) para que consuele a los fieles estando tristes por los trabajos y peligros de esta vida por la ausencia de Cristo».

Espíritu recto: «guía por camino derecho a la vida eterna... juzga con rectitud de todas las cosas».

Espíritu principal: «confirma y hace fuertes a los hombres, para que por ninguna tribulación nos podamos apartar de Cristo ni del servicio cuyo» [8].

a Paulo *spiritus sanctificationis*. Angelorum quidem [et] hominum piorum spiritus sancti quoque dicuntur, at non sanctificantes, sed sanctificari per spiritum creatorem. Sanctus quoque spiritus nuncupatur, ad discretionem aliorum spirituum. Nam in Scripturis legmus, Sauli fuisse spiritum a domino malum, et spiritum mendacen in ore prophetarum spiritum vertiginis, spiritum phytonicum, spiritum fornicationum, spiritum nequam, spiritum immundum, spiritum huius mundi, spiritum Sathanae, spiritum timidum et elatum. His omnibus spiritus sanctus contrarius est eiiciens eos. Nam dispellit omnem malitiam, pro ferocibus mites reddit, deducit omnem veritatem, revelat Scripturarum mysteria, per fidem purificat corda, largitur veram charitatem, quae non cogitat malum nec operatur perperam, inspirat huius mundi conteptum eximit ab omni consortio Sathanae, et subiectos reddit Deo, quia spiritus Dei est et spiribus Christi a patre filioque procedens... Habet autem Spiritus Sanctus in Scripturis diversa nomina secundum diversas operationes». Como puede comprobarse con un simple cotejo la dependencia textual es total y literal. La misma dependencia se advierte en la enumeración de los nombres bíblicos del Espíritu Santo que viene a continuación, ibid., 348-50; Gropper, ibid., f. 19r-v.

8 Carranza traduce a Gropper, quien decía: «Spiritus principalis, quod confirmet nos ut nullis perturbationibus a Christo separari valeamus, nullis terroribus recedere, nullis cruciatibus infirmari». Fray Domingo de Soto mostró algún escrúpulo teológico ante la frase carranciana, versión castellana de la de Gropper. En efecto, en la censura del Catecismo que escribió a petición de Carranza, anota: «Esto también requiere explicación, porque parece hacer *senso divino* que el que tiene el Espíritu Snto no le queda libertad para poder pecar, lo cual es falso. Aunque en *sentido compuesto*, la naturaleza del Espíritu es que, juntamente con él, no puede haber pecado. Pero el pueblo antes concebirá el sentido falso». Aún matiza más las cosas en la censura hecha a requerimiento del Inquisidor general: «Esta propisición tomada *ut jacet in sensu diviso* al modo escolástico es errónea, porque en rigor quiere decir que a todos confirma para que no puedan pecar, lo cual solo es verdad en los confirmados en gracia, en Nuestro Señor y los Apóstoles; y aun parece quitar la libertad para poder pecar, lo cual solo conviene a los bienaventurados. Pero el autor no habló en ese rigor, sino como habla San Juan diciendo: *El que es nacido de Dios no puede pecar, porque es nacido de Dios*. Que quiere decir: cuanto es de parte del espíritu de Dios, no puede pecar, porque él es bastante para vencer cualquier tentación. Y así *in sensu composito* no está el espíritu de Dios con pecado. Pero de parte del sujeto, que quiere decir por nuestra libertad, podemos, expeliendo el espíritu de Dios, pecar». Ambos textos en V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Salamanca 1960) 680 y 706.

Universidad Pontificia de Salamanca

Fuego: Se le llama así por la fuerza y vehemencia con que hace obrar a los hombres. «Este espíritu de Dios al hombre donde entra, todo le muda y le trueca en otro hombre, dále nuevas fuerzas, encendiéndole en un nuevo amor de Dios y de las cosas de su servicio y de su gloria». El ejemplo de Pentecostés (Act 2, 3) y la alusión de Jeremías (23, 29) a palabras de fuego apuntan en esta dirección simbólica.

Agua: El simbolismo bíblico del agua con su efecto purificador y sus efectos recreadores, apaciguadores y regalados, es aplicado al Espíritu Santo (Is 44, 2; Ez 36 35-6 Io 7. 37). La fecundidad del Espíritu se traduce en los términos análogos: «Este espíritu levanta nuestros corazones al cielo y, después de aficionarlos y enamorarlos a las cosas del cielo les da luego a beber en la vida presente cosas tan buenas, que pierden la sed y el deseo de todos los bienes de este siglo».

Espíritu consolador: «Este espíritu alegra y consuela en todos los trabajos y adversidades de la vida presente» y por eso lo designó Cristo con ese nombre (Io 14, 16). «Al alma donde está da una paz inefable que ninguno la puede entender sino el que la tiene, con la cual viven los justos más alegres y más regalados que todos los que viven en esta vida».

Unción: El término joaneo y su contexto (1 Io 2, 27) es rico en consecuencias. A imitación de la unción de sacerdotes y reyes en la Antigua Alianza, la presencia del Espíritu en las almas de los justos hace que sean «deputados por reyes y sacerdotes»; con la diferencia de que la unción sensible y corporal declaraba y la del Espíritu hace hábiles para los oficios recibidos. Esta misma unción hace hijos de Dios y templos de Dios.

No se agotan con esto las denominaciones o nombres del Espíritu Santo: tan variadas son sus operaciones en la Iglesia, y especialmente en las almas de los justos. Por ello S. Pablo lo designa con otros dos nombres; a los que los Padres añaden un tercero:

arras: Este término esponsal usado por S. Pablo (2 Cor 5, 5; Eph 1, 14; 2 Cor 1, 22) representa al Espíritu como señal y prenda de la bienaventuranza eterna.

sello: El símil paulino (2 Cor 1 22) representa que el Espíritu Santo

Universidad Pontificia de Salamanca

es un sello con que Dios sella nuestras almas para sí y es señal con que las tiene señaladas. Por esta señal «se conocen y distinguen los hijos de Dios de los hijos del diablo, como suele el pastor por una señal conocer su ganado y distinguirlo del ganado ajeno».

don: S. Agustín (*De Trin., 1.4 c. 20* y *1.5, c. 19; In Io tract. 29, n. 3*) considera éste como nombre propio del Espíritu Santo, tanto porque lo recibimos graciosamente, como porque es la primera gracia de donde nacen otras gracias y beneficios.

amor: S. Gregorio (In Evang. 1.2, Hom. 30, n. 1) atribuye este nombre como propio del Espíritu Santo. Santo Tomás sigue a estos dos Padres[9].

Epifanias del Espíritu Santo

Junto al elenco de los nombres bíblicos dados al Espíritu Santo, Carranza nos da en el capítulo siguiente las formas epifánicas del Espíritu. Aunque la redención sea obra de toda la Trinidad, sólo el Hijo y el Espíritu Santo fueron enviados para obrarla: el Hijo, para tomar nuestra naturaleza y convertirse en sacrificio por nuestros pecados; el Espíritu Santo, «invisiblemente a todas las almas de los justos, haciéndoles con su gracia miembros de Jesucristo N. S. hijos de Dios y herederos del cielo».

También fue enviado en formas visibles, mostrándose presente por señales. En el bautismo de Cristo se manifestó en forma de *paloma*, «para declarar los efectos que hace el Espíritu Santo sobre los justos, por instrumento de los sacramentos, y señaladamente por el bautismo». La simplicidad, la mansedumbre, la falta de hiel de la paloma significan efectos análogos operados por el Espíritu Santo en los hombres que renueva con su gracia. La *nube* que rodeó a Cristo transfigurado mostraba, según Carranza, la presencia del Espíritu Santo. En este simbolismo ve figurados nuevos efectos del Espíritu: «La nube mitiga el calor del sol para que no nos haga daño. El Espíritu Santo pone la lumbre de su gracia en nuestros corazones y con la misma gracia mitiga el furor y la fuerza de las pasiones que nacen de nuestra carne, para que no ofendan a nuestras almas. Este remedio es el más cierto que tenemos en la vida cuando somos combatidos de

9 Ibid., 349-50. Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q 37, a 1 y q 38.

Universidad Pontificia de Salamanca

pasiones fuertes de ira o de avaricia, de pasiones de ambición o de soberbia, de pasiones de gula o de lujuria. Llamar con fe y devoción al Espíritu Santo que nos haga sombra con su gracia y nos defienda con su presencia, mortificando las pasiones que pelean contra el espíritu nuestro» [10].

La epifanía del Espíritu Santo tenía particular razón de ser en la «propagación y confirmación de la fe»: por eso fue enviado a Cristo y El lo comunicó después a los Apóstoles soplándoles en el rostro, mientras les confería la potestad de perdonar los pecados (Io 20, 22). La manifestación más ostensible tuvo lugar en Pentecostés en forma de *lenguas de fuego*, encendiendo los pechos y lenguas de los Apóstoles. Para predicar una doctrina tan nueva era necesario tener lenguas encendidas con fuego. Los malédicos, perjuros y blasfemos tienen lenguas encendidas en fuego del infierno. Los que disputan y tratan cosas de este siglo tienen lenguas humanas y así las tuvieron los Apóstoles antes de Pentecostés. El milagro pentecostal fue evidente epifanía del Espíritu: «Agora qu hablan misterios tan grandes y tan espirituales de Dios y de su reino, sus lenguas son no humanas, sino celestiales y encendidas con fuego del cielo y movidas por el mismo espíritu de Dios. Lenguas que así arrebatan y encienden los corazones de los oyentes no son lenguas humanas, porque esto no lo hacían las lenguas de los fariseos ni las lenguas de los muy sabios, como Platón y Aristóteles, ni las lenguas de los retóricos como Demóstenes y Cicerón. Y hacíanlo las lenguas de unos pescadores, que, ni fueron enseñados en las escuelas ejercitados en las lenguas, pero alumbrados y enseñados por el Espíritu Santo, movidos por él, como instrumentos suyos, obraron milagrosas cosas en el mundo tales que por ningunas fuerzas criadas se pudieran hacer. Todo esto fue demostración de la presencia del Espíritu Santo que en ellos estaba» [11].

Al filo de los nombres y de la epifanías con que el Espíritu Santo se presenta en las Sagradas Escrituras, Carranza ha ido describiendo de modo genérico sus operaciones. Tal Teología nunca ha presentado mayor dificultad. Otra cosa sucede cuando se desciende a ulteriores explicitaciones o concreciones históricas. El Espíritu Santo ha servido, a lo largo de la historia de la Iglesia, de cobertura de múltiples movimientos unos heterodoxos, otros considerados al menos como peligrosos.

10 Ibid., 350-51.
11 Ibid., 352-53.

Universidad Pontificia de Salamanca

Basta recordar a Joaquín de Fiore con su era carismática del Espíritu Santo, a los *fraticelli*, a los hermanos del libre espíritu, a los amigos de Dios, los anabaptistas y otros grupos entusiastas. Un pretendido monopolio del Espíritu y de sus carismas ha servido para encender sectarismos y reafirmar contrastes. Dentro de ámbitos estrictamente individuales, la operación del Espíritu Santo (luces, gobierno, impulsos) ha servido de presunta garantía de la autenticidad de las más variadas manifestaciones espirituales. La célebre frase paulina *Qui spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei,* (Ro 8, 14) ha sido utilizada para legitimar motivaciones y actos discutibles. En todo caso, será preciso interpretarla, no es lícito suprimirla. Mas hay que reconocer que tal frase, y en general la Teología del Espíritu Santo en la medida en que toma perfiles actuantes crea problemas a la «institución». La tentación que acecha a ésta, en gracia a la tranquilidad, es la de cantar la gloria de la epifanía pentecostal del Espíritu, pero al mismo tiempo reducir al máximo sus posibles manifestaciones posteriores. Dos viejos consejos paulinos debieran regular la actitud de la Iglesia en este punto: El *spiritum nolite extinguere* (1 Tes 5, 19) por un lado; y el debido y obligado discernimiento, por el otro.

La presencia del Espíritu Santo

Todo esto era preciso insinuarlo para poder situar y entender el capítulo dedicado por Carranza a los «frutos y dones que el Espíritu Santo obra en los miembros de la Iglesia». Lo que hoy podemos considerar doctrina adquirida o común, pudo implicar connotaciones determinadas en una época por su contexto histórico concreto; v.gr. en el siglo XVI español resulta imposible sustraerse al hecho de los alumbrados.

Carranza comienza afinando el lenguaje, y advirtiéndonos de que a veces en la Sagrada Escritura se significa por el nombre de Espíritu Santo (nombre propio de la tercera persona trinitaria), lo que el espíritu de Dios obra en nosotros, como es la gracia y otras obras y frutos de Dios. Hecha esta salvedad, en la que sigue a S. Agustín [12], pasa a describir más detalladamente la ación del Espíritu Santo en

12 Tal matiz lo toma de Gropper, quien se apoya igualmente en San Agustín. Dice así, f. 20r: «*Quicumque enim spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Non tamen, ut intelligas hanc motionem animi tui esse ipsum Spiritum sanctum, etsi in Scripturis interdum sic nominetur, nimirum quod sit gratia et opus Spiritus Sancti ab eo proficiscens, quae non substantia, sed accidens in nobis est».

Universidad Pontificia de Salamanca

los fieles. Presencia, unión, nueva vida, nuevo ser, inhabitación, son categorías con las que con enorme realismo define Carranza la primera y principal operación del Espíritu Santo:

«Lo primero y más principal que el Espíritu Santo obra en nosotros es hacerse presente con su gracia a la sustancia y esencia de nuestras almas, y por la gracia que en ellas pone haciéndose presente se hace una cópula y una unión entre el Espíritu Santo y el nuestro, que por virtud del dicho ayuntamiento se hacen una cosa el Espíritu Santo y nuestra alma, y por virtud de esta gracia que recibe nuestra alma, nosotros somos justificados y recibimos nuevo ser y nueva idea, porque somos participioneros de la naturaleza divina y de su ser en tanto grado, que en las Escrituras Santas son llamados los hombres justos dioses por participación e hijos de Dios por adopción: lo que tiene Jesucristo por naturaleza, lo tenemos nosotros por gracia. Así dice San Juan: *Agora somos hijos de Dios; aún no se ha declarado lo que seremos* (1 Io 3, 2). Como por el ayuntamiento del alma con el cuerpo cobra el cuerpo nuevo ser y nueva vida, mejor que el ser que antes tenía sin alma, así por el ayuntamiento del Espíritu Santo a nuestra alma, cobra el alma nueva vida y nuevo ser, mejor y más alto que el ser natural propio que el alma tiene de su creación. Porque éste es un ser natural, el más bajo y el de menor perfeción que hay entre las criaturas espirituales; y el que recibe por la unión del Espíritu Santo es el más perfecto que hay entre los espíritus, porque es el ser infinito y divino del Espíritu criador. Después de este ayuntamiento por gracia del Espíritu Santo a nuestras almas, nosotros somos dichos y hechos templos de Dios, y el Espíritu Santo se dice morador de estos templos» [13].

Los efectos de esta presencia son descritos con variedad de expresiones:

a) Por virtud de esta gracia se convierten nuestras almas a Dios.

b) Por este espíritu venimos del conocimiento de Cristo al de nosotros mismos y nuestros pecados; por esto hacemos penitencia y nos son perdonados.

c) Este espíritu «es el que da testimonio a nuestro propio espíritu que somos hijos de Dios y herederos con Cristo de su reino».

d) Por este espíritu «confiadamente llamamos a Dios en nuestros corazones «Padre, teniéndonos por hijos suyos».

e) Por el espíritu se realiza en nosotros el «segundo y nuevo nacimiento» del que habló Cristo a Nicodemus. «De nuestras madres por

13 Ibid., 354.

Universidad Pontificia de Salamanca

obra de nuestros padres nacemos hombres; y *de la Iglesia* por obra del Espíritu Santo en el sacramento del Baptimo, nacemos hijos de Dios».

f) De los beneficios del espíritu infiere S. Pablo la obligación en que somos al Espíritu Santo. Carranza parafrasea el texto paulino (Ro 8, 12-4): «es ley general que todos los hombres que son movidos y gobernados por el Espíritu de Dios, obrando ellos por su ley y por la obediencia suya, son hijos de Dios» [14].

La presencia del Espiritu Santo: Virtudes y dones

Junto a la renovación primordial de la gracia, el Espíritu adorna al alma con virtudes y dones necesarios para la conservación del ser cristiano recibido en primer lugar, las virtudes teologales y divinas; en segundo lugar, los dones, en tercer lugar las virtudes morales, no las que los hombres virtuosos pueden alcanzar por sus fuerzas y ejercicios, sino virtudes de mayor perfección que recibimos en nuestra justificación por obra del Espíritu Santo y nos ordenan al supremo fin. Dones y virtudes se parten en dos órdenes: unos se nos dan para provecho propio y propia edificación; otros, para la edificación de la Iglesia y aprovechamiento del prójimo. Carranza se va a ocupar extensamente de los dones [15].

Siguiendo la pauta común los reduce a siete. Cristo los poseyó en plenitud, lo mismo que la gracia; El, como cabeza, los reparte a sus

14 Ibid., 354-55. También en esta rica enumeración se descubre el sustrato gropperiano, f. 19v: «Credimus quod in illo pater per Christum et in Christo omnia operatur omniaque vivificat ac fovet. Credimus quod, hoc ducente et gubernante, per filium veniemus ad patrem, quod per hunc a Deo patre cum filio agitemur, excitemur, vocemur ac trahamur. Credimus quod ille per eam fidem quae in Christum est, donetur, quod per eum inhabitantem efficimur templum Dei, sicut dicit sanctus Paulus, *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*. Et iterum: *Nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo?* Credimus quod hic est qui conscientias nostras reas arguit de peccato. Cui enim dubium est, alium spiritum spiritui nostro in aequitate frigido, tum advenisse, cum fervore accenditur poenitentiae? Neque enim qui lethali crimine occubuit, seipsum rursum accedere potest, ut ad Deum suum revertatur, nisi accedat alius, hoc est Dei spiirtus, ipsum diiudicans. Credimus quod hic spiritus mortificet in nobis carnales concupiscentias, quod extinguat opera carnis, quod motus in nobis excitet et fructus gignat spirituales. Est itaque certissimum pignus vocationis nostrae, quoniam quum sentimus opera eius in nobis, id est conversionem animarum nostrarum ad Deum viventem et caetera quae diximus, *ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii, et cohaeredes: haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi*. Quo imbuti, cum fiducia clamemus: Abba, pater».

15 Ibid., 355. El tratado de los dones lo incluye Gropper en su explicación del sacramento de la confirmación, f. 45r y ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

miembros, a cada uno según la medida que dispone. Sobre la posesión general y necesidad universal de los dones, se pronuncia Carranza con claridad: «Todos los hombres en nuestra justificación, con la gracia recibimos todos estos siete dones del Espíritu Santo, porque todos tenemos necesidad para nuestra salvación y para ordenar nuestra vida y nuestras obras al fin sobrenatural que pretendemos alcanzar como cristianos, que es la vida eterna. Y todos nos son necesarios para podernos defender en la vida presente de los enemigos que tenemos en ella y conquistan nuestras almas, que son el mundo, la carne y el diablo. Así para nuestra defensa nos arma el Espíritu Santo en todas las partes de nuestra alma con estas armas del cielo que son los siete dones que tenemos dicho» [16].

En la concepción carranciana, los dones no son un lujo o algo privativo de espíritus elevados. Todos los recibimos juntamente con la gracia; y todos son necesarios para nuestra salvación —la tesis tomista del *ad salutem* está aquí presente (1-II, q 68, a 2)— y para ordenar debidamente nuestra vida y obras al fin sobrenatural. La necesidad de los dones está apoyada en una doble exigencia: una positiva, «obrar cristianamente»; y otra negativa, «para nuestra defensa». Ambas se apoyan en la visión antropológica tomista que ve en el hombre dos principios de obrar: la razón con su lumbre natural y el Espíritu Santo. La primera mueve al hombre y a sus potencias en todo lo que hace. «Para que obren por regla de razón, pónense las virtudes naturales ganadas por el ejercicio de buenas obras: éstas tienen las potencias de la alma en obediencia de este movedor». El segundo principio, el Espíritu Santo, es exterior al hombre; se interioriza por la gracia y por sus operaciones. Nos incita a hacer buenas obras y a ordenarlas a nuestro fin sobrenatural. Los dones del Espíritu Santo hacen posible que nuestras potencias «puedan obrar por el instinto y movimiento del Espíritu Santo». Carranza intenta definir los dones, aunque en última instancia remita a la experiencia: «Son una virtud divina con la cual pueden obrar lo que el Espíritu Santo nos inspira, que no lo pudiéramos hacer con solas nuestras fuerzas y virtud natural. Estas son cosas que se pueden mejor entender por la experiencia que declarar por palabras» [17].

16 *Catechismo*, 356.

17 Ibid., 356-57. Carranza siue de cerca el pensamiento de Santo Tomás I-II, q. 68, a 1: «In homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus». En virtud de los dones,

Universidad Pontificia de Salamanca

Siguiendo la pauta de la antropología tomista, Carranza nos habla de las dos potencias generales del alma humana: entendimiento y voluntad. Ordenadas éstas, está ordenado todo el hombre. El Espíritu Santo luego que es morador de un alma, ordena las dos potencias por sus dones, transformándose en «movedor principal» [18]. El espíritu o don de inteligencia y sabiduría, de ciencia y consejo, están en el entendimiento; los dones de piedad, fortaleza y temor, en la voluntad.

En la descripción de los mismos comienza por el don de *entendimiento*. Para explicar su cometido, se apoya en la gnoseología tomista, siguiendo la escala del conocimiento sensible y conceptual. El hombre quiere conocer la sustancia y naturaleza de las cosas aunque lo hace con flaqueza, tanto por falta de lumbre como por la condición de la naturaleza caida. El Espíritu Santo cura esta flaqueza y con mayor lumbre alumbra nuestra alma «para que podamos conocer mejor y con más limpieza las cosas naturales; y de las sobrenaturales, a lo menos las que fueren necesarias para nuestra salvación». Hasta este punto son alumbrados «todos los justos»; a algunos se les otorga el don para conocer cosas mayores de Dios y misterios secretos de nuestra religión, «los cuales descubre Nuestro Señor a quien le place». Los Apóstoles gozaron cumplidamente de este don, que les «abrió el sentido» para que entendiesen las Escrituras. Todos los justos son enseñados por esta «unción» en las cosas necesarias a su salvación (1 Io 2, 27) [19].

Carranza describe con amplitud una gama gradual de penetración en el sentido profundo de las cosas:

«El hombre cristiano que tiene el Espíritu Santo en su alma, las cosas que conoce con la lumbre que de él recibe, conócelas hasta el cabo y penétralas hasta ver y conocer a Dios en todas ellas, y en las causas conoce y contempla sus efectos, y en los efectos conoce sus causas, hasta ver en ellos la primera y altísima causa, que es Dios. La lumbre con que esto se hace se llama espíritu de inteligencia o de intelecto» [20].

Siguiendo el símil agustiniano [21], nos dice que hay hombres que

«homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina». Entre sus resultados, enumera que «his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana».

18 Ibid., 357. Santo Tomás I-II, q 68, a 4, ad 1, llama al Espíritu Santo «principaliter movens».

19 Ibid., 357-58.

20 Ibid., 358.

21 Cfr. *De libero arbitrio*, l. 2, c. 16: PL 32, 1264; *In Ioan. tract.* 24, n. 2: PL 35,

Universidad Pontificia de Salamanca

pasan a Dios desde la contemplación de las criaturas, así como el niño que no sabe leer se detiene en la hermosura de las letras doradas de un códice sin comprender su contenido. Otros hombres pasan más adelante y con su lumbre natural llegan a entender la naturaleza de las cosas y a Dios por ellas, aunque con mucha flaqueza. Tales fueron Platón, Aristóteles y otros filósofos. Los malos cristianos pasan más adelante con la lumbre que les queda de fe. «Otros pasan más adelante penetran mucho más que todos, como son los buenos cristianos, con la lumbre particular que tienen del Espíritu Santo que mora en ellos. «Este es el don que se da a todos los justos».

Acaso esta universalidad del don («todos») tiene sus limitaciones («justos»), y el don ofrece modalidades aún más restringidas. Las perícopas bíblicas *nosse mysterium regni* (Mc 4, 11) y *revelasti ea parvulis* (Mt 11, 25) son recordadas oportunamente, así como la súplica del salmista (Ps 118, 12). Por otra parte, añade Carranza que este don de entendimiento tiene particular aplicación en la inteligencia de las Escrituras: «Este don es necesario para entender las Escrituras Santas... De este don carecen los judíos, que no entienden las Escrituras sino la corteza de la Ley; de éste carecen los herejes, que adulteran las Escrituras para su perdición; de éste carecieron Aristóteles y Platón y Demóstenes. Solos los varones espirituales lo tienen, a quien Dios lo reparte por su voluntad» [22]. ¿Habla del don en general, o de ésta modalidad de inteligencia de la Escritura?

1593. En el *Serm.* 98, n. 3, PL 38, 592, leemos: «Quemadmodum qui videt litteras in codice optime scripto et non novit legere, laudat quidem antiquam manum, admirans apicum pulchritudinem; sed quid sibi velint, quod indicent illi apices nescit»...

22 Las citas bíblicas mencionadas y las ideas siguientes las encontramos en Gropper. 45v, quien asigna a este don especial virtud en la inteligencia de las Escrituras; dice que carecen de él los judíos, aferrados a la exterioridad de la ley, y los herejes, que corrompen las Escrituras, y carecieron de él Aristóteles y Demóstenes; y concluye: «Soli vero spirituales, quibus Deus impartitur, hoc donum habent, quamedamodum Paulus ait: *Nos autem sensum Christi habemus*».

No escaparon a la censura de Melchor Cano alunos conceptos de Carranza, que resultan ser de Gropper. Por un lado denuncia cierta contradicción, pues, Carranza afirma que se da este don a todos los justos, y por otra que lo poseen sólos los espirituales: «En esta proposición parece que hay repugnancia, porque por una parte dice que lo da Dios a todos los justos, e por otra que solos los varones espirituales lo tienen; e en el uso, e aun en el del auctor en otros lugares de este libro, varón espiritual no se llama a cualquier buen cristiano de los comunes, que son imperfectos e flacos». Más sorprendente resulta el segundo reparo: «La segunda falta del auctor aquí es atribuir a este don del entendimiento la inteligencia de las Escrituras sanctas, la cual se dio a los Apóstoles después de haber sido juntos muchos días, e queda también en el pecador, aunque pierde este primer don del Espíritu Santo perdiendo la caridad. Así que esta proposición

Universidad Pontificia de Salamanca

Para explicar los dones de *sabiduría, ciencia* y *consejo,* Carranza va a seguir a Santo Tomás (II-II, q 45, a 1-2), no sin advertir que han hallado dificultad en explicarlos los santos, «porque es cosa que se ha de entender más por experiencia que por palabras». De Santo Tomás toma dos presupuestos o principios, con los que «con alguna experiencia», se podrá entender el beneficio que con los dones reciben *los buenos cristianos.*

El primer presupuesto es el de la existencia de «dos caminos» para entender lo que nos conviene y conocer a Dios. El primero, humano, lleva al entendimiento a través de las cosas visibles, y luego nos mete dentro de nosotros mismos, «donde descubrimos otro mundo mejor para servicio del cual fue hecho éste de fuera». El paso del mundo sensible al espiritual, nos enfrenta con el mundo del entendimiento y la voluntad, con las pasiones y apetitos. A esta escala de órdenes, responde cierta escala de lenguajes. «Esta es la mayor y mejor jornada que hace el hombre en esta vida: venir de las cosas visibles al conocimiento de sí mismo, y de aquí se parte la razón del hombre para la segunda jornada y va a parar a Dios» [23]. El cosmos y el microcosmos, el ser y la conciencia, nos encaminan hacia nuestro fin, aunque muy imperfectamente. Es el camino de la ciencia natural, del discurso; el conocimiento a posteriori de las cosas o «por sus espaldas»; una especie de andar para atrás, yendo de los efectos a la causa, en algún modo violento, como lo es el andar agua arriba [24]. Por eso Dios nos provee

es falsa e temeraria tomada toda junta; que la primera parte verdadera es según la opinión de Santo Tomás, el cual siguen comúnmente los teólogos, aunque San Juan Crisóstomo tuvo lo contrario». El texto de Cano en F. Caballero, *Conquenses ilustres. II. Melchor Cano* (Madrid 1871) 567-68. Santo Tomás, II-II, q. 45, a 4, ad 2, niega que podemos conocer la verdad divina por el don de sabiduría estando en pecado mortal, aunque admita algún conocimiento «per studium et inquisitionem rationis».

23 *Cathechismo,* 359-60. Esta última proposición entrecomillada es censurada por Cano, que caprichosamente la mutila citando sólo su primera parte. «'La mejor jornada que hace el hombre en la vida, es venir de las cosas visibles al conoscimiento de sí mismo': Esta proposición en Filosofía es falsa y errada. Mejor es mucho la segunda jornada en que el hombre del conoscimiento de sí mesmo da en el conoscimiento de Dios, porque la naturaleza procede de lo menos perfecto a lo más perfecto, e el movimiento natural cuanto más se allega al fin, toma más perfección e, llegando al fin, se acaba de perfeccionar». O. c., p. 568.

24 *Cathechismo,* 360. Esta supuesta violencia de la vía discursiva —de los efectos a la causa— es negada por Domingo de Soto, así como la metáfora del nadar aguas arriba o contra corriente». Esta proposición —dice Soto— es falsa en Filosofía, porque tan natural es al efecto representar su causa, como a la causa el efecto. Y Aristóteles dice que los efectos nos son a nosotros más manifiestos que las causas. Y parece derogar a la autoridad de San Pablo, porque donde dice *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur,* entiende ser

Universidad Pontificia de Salamanca

de un segundo camino más derecho, de la causa al efecto, de Dios a la criatura, semejante al «natural caminar y navegar con el agua». Este segundo camino supone una participación de la visión de Dios por medio de las virtudes teologales, una nueva luz y un nuevo sabor:

«Este segundo viaje presupone que el hombre está unido con Dios por medio de las tres virtudes teologales, que son los primeros instrumentos del Espíritu Santo, en especial la caridad, cuyo oficio es hacernos una cosa con Dios, y de esta virtud nacen en nuestra razón estos tres dones, espíritu de sapiencia, de ciencia y de consejo, por los cuales (especialmente por el primero) conocemos a Dios y entendemos la causa universal de todas las cosas, y desde allí (sin la violencia que en el otro camino recibía nuestra razón) viene al conocimiento de las criaturas. De esta manera, como el entendimiento nuestro se ve subido en aquella cumbre de saber a Dios y verse unido con Dios, hácese recto juez de todo lo que no es Dios; y aumbrado con aquella luz divina, deciende por aquellas razones eternas en que no puede haber falta ni engaño con grandísima suavidad y gusto inefable a conocerse a sí mismo y a las otras cosas. Digo con tanto sabor cuanto era el desabrimiento y pesadumbre con que subía en el primer viaje [25]. Y esto decía San Pablo: *El hombre animal*, o natural que se gobierna

natural aquel discurso. Y por ende se compara mal al que nada agua arriba por fuerza; sino hase de comparar al que camina río arriba buscando la fuente hasta dar en ella». Cfr. Beltrán de Heredia, o. c., p. 706.

25 Esta última frase es englobada por Cano con la anterior sobre la violencia del discurso comparada con el nadar aguas arriba. Con gran aparato dialéctico se expresa así: «Esta proposición contradice a toda buena Filosofía e no es conforme a las Escrituras divinas. La Filosofía dice que *nullum violentum est perpetuum;* e vemos que en todos los siglos y en todas las naciones fue y es y será, que el hombre por los accidentes conosce las sustancias, e por los efectos las causas. Item, natural es lo que perpetuamente se halla en todos los individuos de una especie, y este discurso de nuestra razón se halla e halló perpetuamente en todos los hombres. También está Escriptura, que *Sapientia attingit usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* [Sap 8, 1]. Cum ergo omnes homines naturaliter scire appetant, especialmente el fin e principio suyo, no habría dispuesto la sabiduría divina suave e sabrosamente este negocio si guiase a la razón humana a su fin natural por medios violentos. Natura quoque non deficit in necessariis, porque es providente e prudente, e así para fines naturales provee de medios naturales e no violentos. También está escripto: A magnitudine speciei et creature cognoscibiliter poterit creator hominum videri. Quien dice cognoscibiliter, paresce que dirá sua sponte et natura. E, al parescer, en el sentido común de todos los fieles está que naturalmente conoscemos el artífice por sus obras, e al criador por sus criaturas. E no sabemos cómo se puede llamar ley natural lo que está escripto en nuestros corazones, si violenta e no naturalmente se escribió en ellos». Caballero, o. c., 568. Creo que las metáforas carrancianas, en el campo específico al que se aplican, esto es en el conocimiento de Dios, resisten todas las censuras y se comprenden muy bien a la luz del contraste entre el conocimiento que adquirimos por esfuerzo y el que nos es otorgado gratuita y fácilmente por Dios. Santo Tomás, II-II, q 45, a 1, ad 2, a propósito del don de sabiduría, dice: «Sapientia quae ponitur donum, difert ab ea quae ponitur virtus intellectualis. Nam illa adquiritur studio humano; haec autem est *desursum descendens*, ut dicitur Iac 3, 15». Gropper, por su parte, o. c., f. 45r, reitera el concepto: «Haec est quae desursum descendit a patre luminum, donum Spiritus Sancti, quae neque

Universidad Pontificia de Salamanca

por sola la lumbre natural, *no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios; pero el varón espiritual es juez de todas las cosas*. Para hacer este viaje, no basta ser bueno como Platón, si no es buen cristiano, como San Pablo o otro de aquella escuela. Y estos solos tienen estos dichos dones de sapiencia, ciencia y consejo. De esta doctrina se entenderá mucho la calidad y oficio de estos dones».

El segundo punto tomista que desarrolla Carranza para explicar los dones es la teoría del conocimiento *per connaturalitatem* (inclinación habitual que uno tiene dentro de sí en su alma o en su cuerpo a las cosas que ha de obrar, o ganada por larga costumbre o dada por Dios), y del conocimiento por estudio o especulativo. Entre ambas se da la misma diferencia que se da en hablar de la calentura, desde la experiencia del enfermo, o desde las reglas de la medicina. De cara a Dios y a hablar de él, la ciencia de la Teología, adquirida por estudio de libros y ejercicio de letras, representa el conocimiento especulativo; la «sapiencia, adquirida por infusión del Espíritu Santo», representa el conocimiento experimental. «El primero tienen aquellos que tratan de la virtud y de Dios como el médico del frío y de la calentura; y éstos son muchos, como decía S. Agustín de sí, del tiempo antes que fuese buen cristiano; entendía por especulación muchas cosas y sabía pocas. El segundo tienen aquellos que tratan de la virtud y de Dios, como el enfermo del frío y de la calentura: de éstos decía San Dionisio: «Hieroteo es docto, no solamente estudiando, pero padeciendo las cosas divinas». Quiere decir que es docto por la expe-

naturae beneficio, neque humana ratiotinatione aut studio adquiritur, sed ab illo illustrante datur, de quo scriptum est: *Omnis sapientia a Deo* (Eccli 1, 1)».

Mayor enjundia encierra la censura de otra frase del párrafo que hemos dado en sangrado y que entrecorta Melchor Cano: «'El entendimiento nuestro con este don primero del entendimiento viéndose subido en aquella cumbre de saber a Dios... hácese recto juez de todo lo que no es Dios; e alumbrado con aquella luz divina, desciende por aquellas razones eternas en que no puede haber falta ni engaño... a conoscerse a sí mesmo e a las otras cosas'. E para esto trae aquello de San Pablo, *spiritualis iudicat omnia* (1 Cor 2, 14-5). Esta proposición, allende de no ser para el pueblo, sabe a la herejía de los alumbrados e de los luteranos, e ha hecho tropezar a muchos en estos tiempos, y entre ellos a algunos de los que agora han caído en España. E cierto es cosa dura que, no ignorando el auctor cómo los alumbrados e luteranos hacen fuerza terrible en este testimonio de San Pablo para hacerse jueces de todas las cosas divinas e humanas, ponga la doctrina tan en general e tan en confuso como ellos la ponen, e la confirme por el mesmo testimonio que ellos la confirman, e la dé al pueblo tan indigesta como la da. Esta inconsideración del auctor no podemos sino conoscerla en algunos lugares, pero su abtoridad nos refrena para moderar la censura de sus palabras». Caballero, o. c., 568-69. Quizá reconocerá el lector que lo verdaderamente indigesto y revolucionario es el texto paulino, imposible de borrarlo de sus cartas. También lo cita Santo Tomás, II-II, q 45, a 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

riencia de las cosas divinas, como por el estudio de ellas» [26]. El viejo texto pseudo-dionisiano, uno de los más repetidos en toda la tradición occidental, subraya la receptividad y aceptación graciosa más que los logros de nuestro afán o actividad. Y como en un anticipo de nuestros positivismos, invoca como criterio superior la experiencia esa veta cuya fragilidad e ilusiones nos tienta a rechazarla como peligrosa o a negarla como inexistente. Palabra bella, y palabra temida, alto alcázar desde el que hablan los místicos, sin que les hagan mella los dardos de los «no experimentados».

Tras estos prolegómenos, Carranza pasa a definir los tres dones intelectuales. El don de *sabiduría*, es «una lumbre y un don de Dios con el cual juzgamos de todas las cosas por experiencia que tenemos de la primera y altísima causa, que es Dios. Es una ciencia experimental de Dios y de las cosas divinas, y es muy cierto el juicio que se hace por este principio... Del gusto de la voluntad, nace el conocimiento del entendimiento. Esta manera de entender es propiamente de los justos». Para subrayar el carácter sápido y fácil de la experiencia, Carranza glosa el Cantar de los Cantares. En persona de los justos y de los espirituales, dice la esposa en los Cantares: *Mejor son tus pechos que el vino*. «El vino —comenta Carranza— hijo de tierra de vinos, se hace con labor y trabajo de los hombres, por eso se entiende por él la ciencia que se alcanza por estudio y por trabajo. Y por la leche que se alcanza sin labor ni industria alguna a los pechos de la mujer se entiende la sabiduría infusa que la alcanzan los buenos cristianos a los pechos de Dios con oración y con lección santa, donde salen enseñados los hombres espirituales... Como el niño alcanza la leche a los pechos de su madre y gusta y se sustenta con ella, así hacen los varones espirituales en la lección de la Escritura Santa y en la oración y consideracin de la bondad y grandeza de Dios: esto es alcanzarla a los pechos del Espíritu Santo». Esta sabiduría deseada por Salomón y por Job, nadie la alcanza si no se aparta de los cuidados del siglo. La introspección y la apertura a Dios es la Universidad o «Estudio general» en que se aprende esta ciencia: «El hombre que todo entra dentro de sí y se convierte de las cosas de fuera a las de dentro de su alma, viviendo para sí y para solo Dios,

26 *Cathechismo*, 361. Carranza se apoya en la doctrina del conocimiento *per connaturalitatem* explicada a propósito del don de sabiduría por Santo Tomás, quien cita al respecto el texto clásico del Pseudo-Dionisio. II-II, q 45, a 2.

Universidad Pontificia de Salamanca

éste tal en los Generales de la oración y contemplación aprende esta ciencia, de la cual dice Job que viene de dentro y que es ciencia encubierta a los ojos de los hombres» [27]. Esta ciencia se aprende estudiando en estos libros, habíamos de buscarla y estudiarla todos. La podemos alcanzar a poca costa, encomendándonos a Dios y demandándosela. Es la mejor hacienda que se puede tener sobre la tierra; es contraria a la sabiduría de este mundo terrena, animal, diabólica [28].

El don de *ciencia* es otra lumbre que viene al entendimiento de la unión del Espíritu Santo con el alma y de la unión de nuestra voluntad con Dios por medio de la caridad. En virtud de este don «sabemos lo que habemos de creer en las cosas de la religión, sabemos distinguir las cosas de fe de las que no lo son... Tenemos conocimiento en todas las cosas criadas, más claro y más limpio que se tiene por ninguna ciencia natural» [29]. Sin esta ciencia de Dios (Sap 13, 1) que se aprende a los pechos del Espíritu Santo, el hombre queda vacío. «La capacidad del hombre no se hinche sino con sola esta ciencia; faltando ésta aunque tenga todas las otras, queda el ánimo del hombre tan vano como una avellana faltando la carne de dentro». La operación de este don no conduce a satisfacer la curiosidad humana, sino al justo discernimiento de las cosas con su consiguiente capacidad humana, sino al justo discernimiento de las cosas con su

27 *Cathechismo*, 362-63. La palabra *Generales* es la usual para designar los Estudios Generales o Universidad; con ella se refiere metafóricamente Carranza a la verdadera escuela de la oración y su aprendizaje.

28 Gropr, o. c., f. 45r, contrapone en términos parecidos el don de sabiduría a la sabiduría mundana: «huic opposita est sapientia huius mundi, quam divus Iacobus terrenam, animalem ac diabolicam appellat».

29 *Cathechismo*, 363-64. Esta última expresión suscita alarma en Melchor Cano: «Esta proposición fue también de alumbrados. E así como por la pasada excluían el magisterio de los maestros de la Iglesia, porque con el don de entendimiento se prometían la inteligencia de las Escripturas e de las cosas divinas; así por esta proposición excluían el magisterio de las escuelas de los filósofos que enseñan las sciencias naturales, como necesario, pues el Espíritu Sancto por el don de la sciencia les daba conoscimiento en todas las cosas naturales más claro e más limpio que se tiene por ninguna sciencia natural. E así esta proposición es escandalosa e errónea e sabe a herejía de alumbrados e contiene una falsa teología en dar a los dones claro conoscimiento de las cosas naturales». Caballero, o. c., p. 569. La frase impugnada de Carranza es quizá un tanto ambigua. Con todo ese más claro y limpio conocimiento de las cosas naturales no creo que deba interpretarse en la línea del conocimiento científico de las ciencias, pues sería absurdo, sino en la línea del recto juicio y estimación. Santo Tomás subraya como nota propia del don de ciencia el «rectum iudicium» y el discernimiento sobre lo que se ha de creer o no creer. II-II, q 9, a 1; en el artículo siguiente subraya que el don de ciencia es circa res humanas vel circa res creatas». En el a 4 explica en qué consista este «rectum iudicium creaturarum», el debido uso de las mismas y el ordenado afecto a ellas.

Universidad Pontificia de Salamanca

consiguiente capacidad liberadora. No en vano se invoca el texto de Prov 11, 9: *Los justos se librarán por su ciencia*. El campo del discernimiento es explicado a continuación con algún mayor detalle. Por este don de ciencia, entenderán los justos la brevedad de esta vida, los muchos y grandes peligros que la acechan, la distinción entre los bienes auténticos y los fantásticos, o sea los bienes de Dios y los del mundo, así como también la distinción de los males verdaderos y los figurados por el mundo, que sólo alcanza a poseer la figura del bien y del mal. El justo aleccionado por el don de ciencia y desengañado de las opiniones del mundo, huye del verdadero mal y no se espanta de lo que sólo es figura y sombra de mal; abraza el verdadero bien, tiene en poco las riquezas de los estados del mundo «sombras vanas del bien». Esta «ciencia de los santos» es contrapuesto a la ciencia mundana, cuyo fin es saber y tener noticia de las cosas por ostentación y por interés. La ciencia mundana hincha y da trabajo (1 Cor 8, 11; Eccl 1, 18). El don de ciencia defiende a los justos de los peligros del mundo; «caminan por esta vida con seguridad si no pierden esta lumbre del Espíritu Santo que le hace la guía» [30].

En esta línea iluminadora se presenta también el don de *consejo*, «lumbre con que el Espíritu Santo alumbra nuestro entendimiento para escoger lo que debemos hacer en las cosas humanas y en todos los negocios que se ofrecen en la vida presente». La prudencia natural nos desampara en muchas cosas, porque no las alcanza, especialmente en la decisiones concretas hic et nunc. Gobernándonos por sola la prudencia humana, no disipamos muchos peligros, porque *los discursos de los hombres mortales son cortos y muy flacos y sus providencias muy inciertas* (Sap 9, 14). «Por esto es necesario para no errar y para asegurarnos en la vida que vivimos, tan llena de peligros y de tantas tinieblas, no fiarnos de nuestra prudencia, sino consultar a Dios para que nos alumbre en lo que debemos de elegir en todos los negocios presentes, no solamente en los necesarios, para encaminar bien nuestra vida a salvarnos, pero en los negocios humanos para acertar en ellos, no hay otro camino que cierto sea sino consultar a Dios que guíe y alumbre nuestra razón» [31].

30 *Cathechismo*, 364. Es extraño que Cano no se haya disparado ante la expresión «caminar por esta vida *con seguridad*». La contraposición con la ciencia mundana la encontramos en Gropper, o. c., 474r: «Huic opposita est scientia mundana, cuius finis est rerum notitia, in ostentationem seu ob quaestum».

31 *Cathechismo*, 365. Esta vez es Domingo de Soto el que pone reparos al consejo de Carranza de consultar a Dios, sin fiarnos de la prudencia humana:

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios reparte este don en su Iglesia de muchas maneras para las cosas necesarias a nuestra salvación; los da a los hombres justos que viven en su gracia para los otros negocios que se ofrecen en la vida; lo da en la medida que a El le place. El pueblo de Israel nunca hacía una elección en negocios arduos, como elegir reyes, ir a la guerra, etcétera... sin consultar primero con Dios; lo mismo hacían las personas particulares en asuntos de importancia, consultando por sí mismos a Dios o por medio de los profetas. «Dios es agora el mismo que entonces, y tan bueno agora como entonces, y nosotros con tanta necesidad de acertar en los negocios agora como entonces. Gran descuido es no hacerlo así como lo hicieron nuestros padres. Prendas tenemos muy ciertas de Dios, que, yendo a él con fe y verdad de corazón, nos responderá, aconsejándonos en lo que más nos convenga hacer». A este don de consejo se contrapone el consejo de la carne, dominado por el interés y la gloria [32].

A los dones que alumbran nuestro entendimiento, acompañan los que perfeccionan la voluntad, ya que con ellos «queda sujeta y bien dispuesta para ser movida del Espíritu Santo» [33]. El primero es el *espíritu de piedad* o *de religión*. Este don «pone en nuestro corazón un afecto y amor filial con el cual amamos a Dios y le servimos como a Padre». Este espíritu modela nuestras relaciones con Dios, ayudándonos a mirarlo como a Dios y como a Padre, e impregnando del mismo tono filial el mundo de lo sagrado y los modos de nuestra

«Este lenguaje de consultar a Dios, diversos lectores pueden hacer diversos sentidos, porque, tomadas estas palabras en la sobrehaz, parece que quieren decir que cada uno debe en su corazón preguntar a Dios lo que deba hacer y pedirle que le aumbre, y lo que tras esto le dijere el espíritu, eso tenga por respuesta de Dios: y esta será una falsedad muy engañosa, porque muchas veces angelus Satanae transfigurat se in angelum lucis. Y es un instituto de los herejes, que lo que a ellos se les ofrece, juzgan ser el espíritu de Dios, lo cual reprueba San Juan diciendo: Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus an ex Deo sunt. Pero otro sentido de estas palabras es el que el autor es de creer que pretendió: que en todos nuestros negocios nos hemos de encomendar a Dios como primer autor de todo lo bueno y suplicarle alumbre nuestra razón y encamine nuestra prudencia, y consultar sus leyes y sus consejos y la prudencia de los sabios, que todo es lumbre de Dios; y ver si lo que tras esto nos dice el espíritu es conforme al Evangelio, que es lo que dice San Juan probar los espíritus. Y está santamente dicho, sino que fuera bien explicarse más». Beltrán de Heredia, o. c., 706-7.

32 *Cathechismo*, 365-6. La frase final la encontramos en Gropper, 46r: «Huic dono spiritus opponitur consilium humanum, cuius scopus non est Dei gloria, sed haeret in rebus externis et quaerit quae sua sunt».

33 La expresión tiene perfecto paralelo tomista, II-II, q 52, a 1, en la definición de los dones como «dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto»; en II-II, q 121, a 1, los define como «quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto».

Universidad Pontificia de Salamanca

inserción en él. Carranza lo ejemplifica, diciendo que el don de piedad nos enseña cómo hemos de venerar a los santos y usar de su intercesión, nos inculca el acatamiento de los sacramentos, y en especial de la Eucaristía, ordena nuestro cuerpo y nuestro espíritu en el culto, nos infunde respeto a las Sagradas Escrituras, ora las entendamos o no; suscita acatamiento a los lugares santos y, en suma, está presente en todas las cosas de nuestra religión ordenadas al honor y servicio de Dios [34].

Mayor extensión otorga Carranza al *espíritu de fortaleza,* contrapuesto a la fortaleza humana de la carne, que confía en la fuerza propia, y es más temeridad que fortaleza. El justo adornado con el don de fortaleza «en Dios pone toda su fuerza y en él estriba» (Ps 45, 2; 59, 13-4; 19, 8). Este don «pone firmeza y constancia en nuestra voluntad para proseguir las buenas obras que habemos comenzado, para que la dificultad de la virtud no nos venza, y los trabajos y los males que se ofrecen no nos hagan dejar las obras de virtud que hubiéremos comenzado». Este espíritu excluye de nuestro corazón el temor mundano a la pérdida de la hacienda, de la honra y de la fama, de la misma vida. El Espíritu Santo hace fuertes «a los que se entregan a él y por él se dejan gobernar, y a los que él lleva encaminados para la vida eterna». Los buenos cristianos padecen gran contradicción en su camino, combatidos por los vicios, por las pasiones, por el mundo y el diablo. Sólo el Espíritu Santo nos hace capaces para defendernos y vencer todo el poder del mundo y del infierno. Nuestro natural enflaquecido por el pecado, se rendiría a la tentación. Con el favor y ayuda del Espíritu, resistimos las diversas tentaciones; injurias, adversidades, deleites prohibidos, intereses y codicias. «Para esto y para cosas mayores, da fuerzas el Espíritu Santo si nosotros nos queremos valer y ayudar de él. Como, si es menester en algún caso poner la hacienda o la vida por la virtud y por la religión, con este don menospreciamos todas las cosas temporales de este mundo por el servicio de Dios. Los halagos y regalos del mundo no nos ablandan, ni sus adversidades nos turban, ni nos vencen sus lisonjas y favores, ni nos derruecan sus miedos. Con la ayuda de este don sustentamos nuestros ánimos que no sean vencidos ni pierdan el estado de la gracia de Dios en que están. S. Pablo dice de este don: Todas las cosas podemos los cristianos con ayuda de aquel que nos esfuerza,

34 *Cathechismo,* 366. Santo Tomás, II-II, q 121, a 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

que es Cristo (Fil 4, 13). Job dice que *la vida del hombre sobre la tierra es una guerra* (Iob 7, 1), y así hasta salir de ella, no hay don más necesario que éste». El don no suprime el carácter agonístico de la vida cristiana, ni nos instala en fáciles impecabilidades carismáticas; nos esfuerza y potencia para luchar y vencer [35].

Por último, cierra la serie el *espíritu de temor*. El tema había adquirido en la época especial vidriosidad, a causa de la *fiducia* luterana y de la problemática en torno a la certeza de la gracia. No era fácil mantener el debido equilibrio al tratar de expresar el auténtico sentido del verdadero temor de Dios. La terminología al respecto exigía las máximas cautelas, dada la hipersensibilidad existente.

Carranza afina conscientemente en su exposición y comienza por darnos en breves rasgos una fenomenología del temor humano. «Hay muchas diferencias de temores»: unos malos, otros buenos; otros, de su condición, ni malos ni buenos. Es malo el temor mundano, que nace del amor desordenado a las cosas del mundo. El temor natural y humano a los males del cuerpo y a la muerte corporal, puede ser bueno o malo. Fue malo en S. Pedro, que por este temor, negó a *Cristo* (Mt 26, 69-75). En el plano espiritual existe el temor llamado servil, en el que predomina al temor al castigo [36]. Carranza se cuida mucho de afirmar que «en su sustancia es bueno y obra del Espíritu Santo, señaladamente en los que comienzan el camino de la virtud, que es muy provechoso» [37]. De esta suerte salvaba las afirmaciones del Concilio de Trento sobre la atrición (Sess. V, cap. 6 y c. 8; Sess. XIV, cap. 4 y c. 5). Mas, a continuación afirma rotundamente que ninguno de estos modos de temor se ha de contar entre los dones del Espíritu Santo. La razón, apoyada en la doctrina agustiniana, es clara y nos recuerda una vez más el tronco en el que se asientan los dones: «Porque todos los dichos temores y cada uno de ellos pueden estar en el hombre sin la caridad cristiana, y los dones del Espíritu Santo *todos nacen de ella como de madre;* y perdida ella por algún pecado, se pierden todos» [38].

35 *Cathechismo*, 366-67. Algunas ideas en Gropper, f. 46v.

36 *Cathechismo*, 368. En esta descripción de los diversos tipuos de temor se ajusta a la exposición de Santo Tomás, II-II, q 19, a 2 y 9.

37 Ibid., donde sigue a Santo Tomás, II-II, q 19, a 4, 7 y 9. La diferencia entre el temor servil y el filial es reiteradamente tratada por Santo Tomás: I-II, q 67, a 4, ad 2; II-II, q 7, a 1 y 2, 22; II-II, q 19, a 2, 4, 7, 8, 9.

38 *Cathechismo*, 368, con las referencias agustinianas. Las últimas líneas responden a expresión análoga tomista, I-II, q 68, a 5: «Dona Spiritus Sancti

Universidad Pontificia de Salamanca

Despejado negativamente el horizonte, se extiende en la explicación del temor filial y santo de honda raíz agustiniana, en una página magistral que he de citarla a pesar de su largura, porque en ella se expresa algo cardinal en la espiritualidad carranciana y, lo que es más importante, algo esencial en la espiritualidad cristiana. Dice así:

«Hay otro temor que llamamos filial, y David lo llama *temor santo* (Ps 18, 10), como los hijos suelen temer a sus padres por el amor que les tienen [39]. Y éste es el que obra al Espíritu Santo con su presencia en nuestras almas, y llamamos don del Espíritu Santo. Este hace que las potencias de nuestra alma estén hábiles y bien dispuestas para ser movidas del Espíritu Santo, y obrar ellas cuando él nos toca y mueve. Porque este don sujeta a Dios nuestra voluntad, teme y acata como a padre; y por el amor que le tenemos, tememos mucho ofenderle y, por consiguiente, apartarnos de él. Lo que así está sujeto a algún movedor, y con tan poca resistencia y repugnancia le obedece, está bueno para ser movido por él [40]. Tales están los corazones de los buenos cristianos con el Espíritu Santo, que es el movedor y gobernador suyo. Esto obran los dones del Espíritu Santo. Y lo mismo obran las potencias naturales en las mismas potencias del alma y en otras del cuerpo para ser movidas de la razón natural, que es otro movedor segundo y menos principal.

Por estos dos movedores nos habemos de gobernar los hombres en todas nuestras cosas: el uno tenemos como hombres, y el otro como cristianos [41]. Este temor santo no tiene contrariedad alguna con la esperanza, que es una de las tres virtudes teologales y divinas, antes se abraza con ella, porque nace de ella y de la caridad, y así crece con ellas: porque cuanto uno más ama y más espera de Dios, tanto más teme de ofender a Dios y apartarse de él [42]. El temor servil aunque sea bueno, es el que decrece creciendo

conectuntur sibi invicem in caritate: ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest». En el artículo anterior, ad 3, afirma que los dones presuponen las virtudes teologales y designa a ésta como «radices quaedam donorum». Cfr. II-II, q 19, a 9.

39 Santo Tomás, II-II, q 19, a 2, ad 3, diferencia el temor servir del filial por la diversa actitud que suponen. En el primer caso, la «habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis»; en el segundo, la «habitudo filii ad patrem vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur».

40 Cfr. II-II, q 19, a 9, donde al insistir una vez más en la finalidad de los dones de hacer a las almas «bene mobiles a Spiritu Sancto», exige como primera condición cierta sujeción o sometimiento voluntario, y concluye: «Hoc autem facit timor filialis vel castus in quantum per ipsum Deum reveremur et refugimus nos ipsi subducere».

41 Sobre el «duplex principium movens» que actúa en el hombre, cfr. I-II, q 68, a 1.

42 «Timor filialis non contrariatur virtuti spei... Timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt», II-II, q 19, a 9, ad 1. «Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente

Universidad Pontificia de Salamanca

las virtudes cristianas, especialmente la caridad [43], como dice San Juan en su canónica: *La caridad perfecta alcanza fuera el temor*, porque el temor da y causa pena y tormento, y así el que teme, no puede ser perfecto y cumplido en la caridad, que es la amistad de Dios. En la razón que da San Juan diciendo que el temor es causa de pena, se declara de cuál temor habla, que es del servil. Llámase por este nombre, porque es cosa ordinaria de los esclavos obrar por temor al castigo; y los que así sirven a Dios, tienen espíritu de esclavos como por la mayor parte lo tenían los que vivían debajo de la ley de Moisés. Lo que vivimos debajo del Evangelio, recebimos espíritu de hijos, y así habemos de servir a Dios por amor, como lo han de hacer los buenos hijos. Con esta diferencia distingue San Pablo el espíritu del Nuevo y Viejo Testamento [44].

Grandes bienes obra este don en nuestra alma, porque sujetándola mucho a Dios, hace que ponga en él todos sus deseos y todo su amor y todos sus deleites. El que está muy sujeto a otro, en aquél pone su descanso y todo su contentamiento. Así lo tienen puesto los buenos cristianos en Dios no en sí mismos ni en cosa alguna fuera de sí, como riquezas, o oficios o favores, sino en solo Dios, por el cual sólo piensan valer, y en él quieren ser ricos y en él sólo buscan su descanso [45]. David, distinguiendo los fieles de los infieles, dice: *Estos estriban y confían, unos en la potencia de sus carros* y de sus armas, otros en la fuerza de sus caballos; nosotros, en el nombre *del Señor* nuestro Dios, al cual invocaremos y llamaremos al tiempo de nuestras necesidades» [46].

El espíritu servil queda así sublimado en el espíritu filial, el propio y específico del Nuevo Testamento, que nos sujeta a Dios por amor, nos hace descansar y apoyarnos en él y nos hace temer primordial-

causa: quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari», II-II, q 19, a 10. Cfr. I-II, q 67, a 4, ad 2.

43 «Timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritaate adveniente; remanet tamen secundum substantiam timor poenae... et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam», II-II, q 19, a 10.

44 Sobre este contraste entre la *Lex vetus-lex timoris* y la *Lex nova-lex amoris*, cfr. I-II, q 107, a 1, ad 2.

45 Precisamente por esta sujeción a Dios y por esta confianza puesta exclusivamente en él, Santo Tomás vincula el don de temor de Dios con la pobreza de espíritu de las bienaventuranzas, II-II, q 19, a 12.

46 Todo este largo texto carranciano en *Cathechismo*, 368-69. Como hemos podido comprobar, la exposición del Catecismo sobre los dones depende mucho más de Santo Tomás que de Gropper. Lo que no hemos dicho hasta ahora es que Carranza utilizó en su exposición de los dones un texto manuscrito que poseía entre sus cartapacios con el título *De dono sapientiae*, que lo añadimos en apéndice, y que este texto era sustancialmente del dominico fray Tomás de Guzmán. Desde el punto de vista ideológico, la asunción e incorporación de este texto en el Catecismo, supone una identificación con sus ideas. Desde el punto de vista literario y estrictamente textual, el dato nos revela la utilización amplia de materiales —llamémosla plagio— en la redacción rápida del Catecismo, entre cuyas fuentes hemos detectado la presencia de Gropper y la inserción de textos acumulados entre los sermones y papeles del mismo Carranza. Cfr. *Apéndice*.

Universidad Pontificia de Salamanca

mente el separarnos de él. El Espíritu Santo, «movedor y gobernador» de las almas, nos sujeta y liga a Dios Padre y obra en nosotros la disponibilidad y docilidad a sus inspiraciones.

Los carismas

Si los siete dones tienden al perfeccionamiento del cristiano individual, hay otro modo de operación y donación del Espíritu en el que predomina su finalidad social o comunitaria: son los carismas, destinados «para la común edificación y aprovechamiento de la Iglesia y de los fieles miembros de ella». Son dones absolutamente gratuitos: «Estos da Dios a quien le place, así a malos como a buenos». Entre ellos, enumera Carranza siguiendo a S. Pablo (1 Cor 12, 8-11) el *don de lenguas* otorgado a los Apóstoles, necesario entonces para la predicación del Evangelio. El *don de profecía*, «que fue y *es* necesario en la Iglesia». El don de interpretación de las palabras, encaminado a la declaración de los misterios cristianos. El don de *palabras de sapiencia y de ciencia* o gracia en las palabras y en el lenguaje para declarar el espíritu de sapiencia que está en la Iglesia y habla en las Escrituras. Sus beneficiarios «enseñan en la Iglesia a Dios y la ley suya, y enseñando mueven a los oyentes y moviendo los inclinan y aficionan a amar lo bueno que les enseñan y aborrecer lo malo». Se añaden el *don de fe*, capaz de hacer milagros en la verdad y doctrina que se enseña. El don o gracia de sanar enfermos, el de la discreción de espíritus. Toda esta variedad de carismas las obra el mismo y único Espíritu Santo (1 Cor 12, 11) para edificación de la Iglesia y de sus miembros [47].

Otras vetas pneumatologicas: Iglesia, y perdon de los pecados, sacramentos

Así termina la exposición del artículo «Credo in Spiritum Sanctum», que ciertamente no agota la pneumatología de Carranza. Justamente las líneas inmediatamente siguientes, con las que abre su catequesis sobre la Iglesia, nos abren perspectivas más amplias: «Este artículo y los otros tres que quedan, *todos se derivan del pasado*, en

47 *Cathechismo*, 369-70. Toda esta enumeración de carismas o gracias gratis datas la encontramos en I-II, q 111, a 4. En el a 5 se subraya el carácter social de las mismas: «Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae».

Universidad Pontificia de Salamanca

el cual se declaró que la persona del Espíritu Santo es la que santifica todas las cosas, y en éste confesamos que la Iglesia es formada y santificada por él» [48]. Por muy aceptado que corra el tópico de que la eclesiología tridentina es preferentemente jerárquica y humanizada en cuanto parte del patrón de Iglesia-sociedad perfecta, aquí tenemos un caso, y ciertamente no el único, en que la eclesiología aparece estrechamente ligada a la Pneumatología. Carranza afirma explícitamente que del Espíritu Santo y de su dinamismo operante, derivan la Iglesia, el perdón de los pecados y la resurrección de la carne.

De la Iglesia dirá unas páginas más atrás que es «una congregación de hombres que hacen un cuerpo mistico, formado y gobernado por un espíritu, que es el Espíritu Santo» [49]. Lo que justifica y exige fe en la Iglesia, o más exactamente fe en que existe tal Iglesia, es, entre otras cosas, que es una «república formada y gobernada por el Espíritu Santo, que tiene en sí presente»; y que con ser una república de hombres como las otras, «es alumbrada y regida por el Espíritu Santo de Dios» [50]. El paradigma del cristiano esto es, los miembros buenos y sanos de la Iglesia «viven la vida cristiana por la unión del Espíritu Santo» [51]; las almas consagradas a Dios, las «congregaciones de hombres espirituales», llamadas jardines cerrados (Cant 4, 12), son «plantas criadas y regaladas por el Espíritu Santo» [52]. Si la Iglesia es llamada metafóricamente *fuente sellada* (Cant 4, 12) es «porque en cualquier Iglesia el Espíritu Santo está y están los sacramentos» [53]. Si la Iglesia es santa, es por ser «limpia, pura, santificada por el Espíritu Santo» y por estar «deputada por el Espíritu Santo para el servicio de Dios» [54]. Aún más, la Iglesia es llamada apostólica, «porque el Espíritu Santo, que preside y reside en ella, es el que hace de la Iglesia una república, y el que ayunta todos los miembros de ella debajo de una cabeza y de un pastor y de un rey. Este espíritu primeramente fue dado a la compañía de los Apóstoles, y después desde entonces se conserva en la Iglesia» [55]. Si la Iglesia no

48 *Cathechismo*, 370.
49 Ibid., 373.
50 Ibid., 374.
51 Ibid., 375.
52 Ibid., 380. La idea está tomada de Gropper, f. 27v-8r.
53 Ibid., 380.
54 Ibid., 381. Cfr. Gropper, o. c., 27r.
55 Ibid., 383. Esta curiosa interpretación de la nota de la apostolicidad la hallamos también en Gropper, o. c., 28v.

Universidad Pontificia de Salamanca

puede errar en su doctrina y en sus leyes, es «por el Espíritu Santc que en ella preside» [56]. Comentando la semejanza del cuerpo aplicada a la Iglesia (1 Cor 12, 12 ss.), Carranza definirá en esa línea la vida cristiana en estos términos: «que pueda con nosotros el Espíritu Santo lo que puede la naturaleza con los miembros del cuerpo humano y hagamos por inclinación espiritual lo que hance los miembros por inclinación natural» [57]. Justamente al tratar de la capitalidad en la Iglesia, subraya la primacía de Cristo, única cabeza, designando al Papa con el nombre de Vicario de Cristo; mas sin olvidarse de reafirmar: «En toda la Iglesia preside un espíritu, que es el espíritu de Cristo. Esto la gobierna y asiste perpetuamente en ella alumbrando y enseñando a todas las cosas necesarias para la edificación del cuerpo *místico de Cristo y de todos sus miembros como lo predicó Cristo en* la postrera Cena, diciendo: Yo haré suplicación al Padre por vosotros y os dará otro Consolador para que asista con vosotros perpetuamente (Io 14, 16). Esta es una de las causas porque tenemos por regla infalible y certísima a la Iglesia en las cosas que debemos creer... porque en ninguna cosa de religión puede errar, regida y enseñada por Cristo y por el Espíritu Santo» [58].

En este entramado compacto entre pneumatología y eclesiología, la confesión del perdón de los pecados queda insertada en su justo punto: «Este artículo nace del pasado —«Credo in Spiritum Sanctum»— como ramo de su tronco, porque aquí confesamos que en la Iglesia católica hay poder para perdonar los pecados, y que usando de este poder como los oficiales de la Iglesia lo usan, verdaderamente y con efecto se nos da el perdón de nuestros pecados. Esto presupone que hay una Iglesia católica en el suelo, como tenemos dicho, y que en ella preside y reside el Espíritu Santo, y uno de los efectos suyos es perdonar los pecados a los moradores de esta Iglesia. Este es el mayor y más principal privilegio que los profetas escribieron que tenía la Iglesia después de la Encarnación del Hijo de Dios» [59]. Mucho más fugaz y esquemática será la alusión de Carranza al Espíritu Santo a propósito de la resurrección de los cuerpos, siguiendo la línea paulina (Ro 8, 10-1) [60].

56 Ibid., 384.
57 Ibid., 386.
58 Ibid., 389-90.
59 Ibid., 391.
60 Ibid., 406.

Universidad Pontificia de Salamanca

Habría que completar esta perspectiva pneumatológica, espigando textos en otra faceta eclesiolgica en la que no puede estar ausente el Espíritu Santo: me refiero a la Sacramentología. En línea general se nos dice de los sacramentos que «representan la gracia y lo que el Espíritu Santo obra en nuestras almas por la pasión de Cristo»; y entre las razones de la singular reverencia y veneración que merecen, junto a la grandeza de su fundador Jesucristo, se menciona la «asistencia del Espíritu Santo que obra con ellos y por ellos» [61]. El Bautismo encierra explícitas referencias al Espíritu, sea en su fórmula trinitaria, sea en explícitas apoyaturas bíblicas (Tit 3, 4-7; Io 3, 5), sea porque en él se da el Espíritu Santo y sus dones [62]. Si en el Bautismo se nos da el Espíritu Santo para remisión de nuestros pecados y para alcanzar la vida y la gracia, en la confirmación se nos da el mismo Espíritu «para aumento y perfección de la gracia»; o para «confirmar y poner en perfección la gracia que recibió el hombre en el bautismo y aumentar el Espíritu Santo que allí se recibió» [63]. La memoria de Pentencostés (Act 1, 4; 2, 4) y la invocación expresa del Espíritu Santo en la forma del sacramento dan un relieve pneumático especial a la Confirmación, cuyo efecto propio es «dar los dones del Espíritu Santo que nos esfuerzan en la fe para confesar el nombre de Jesucristo y para defendernos de las tentaciones de la carne y del mundo y del diablo» [64]. En la exposición de los demás sacramentos no encontramos referencia expresa al Espíritu Santo.

Tal es la catequesis acerca del Espíritu Santo de uno de los más bellos catecismos del siglo XVI: sustanciosa y jugosa, con amplia inspiración bíblica, con omisión de cuestiones y problemas académicos bizantinos, con fuerte acento pragmático, con proyección dinámica sobre la vida, con equilibrio entre la dimensión individual o personal de la actuación del Espíritu y la dimensión comunitaria o institucional de su presencia. Si en la presentación de la doctrina sobre el Espíritu Santo siguió la pauta de Gropper, en la exposición de los dones se ciñó mucho más a Santo Tomás y aprovechó las páginas del breve tratadito «De dono sapientiae» de fray Tomás de Guzmán.

61 *Cathechismo*, II, 164 y 166.
62 Ibid., II, 170-1, 175, 184.
63 Ibid., II, 194-5 y 199.
64 Ibid., II, 200.

Universidad Pontificia de Salamanca

Al término de este trabajo, quisiera deducir tres conclusiones o al menos subrayar tres puntos: 1. Esta presentación viva del papel del Espíritu Santo en la vida cristiana individual y en la vida de la Iglesia, nos obliga a corregir el tópico de una eclesiología llamada tridentina, centrada en la jerarquía, en la institución, en los aspectos visibles de la Iglesia como sociedad. Una cosa son los tratados o literatura controversista antiprotestante, y otra la literatura exenta de esa preocupación. Es preciso descubrir las líneas eclesiológicas en una y otra fuente. 2. Algo parecido habría que decir respecto al contraste entre las lecturas académicas y la literatura espiritual en el tratamiento del tema del Espíritu Santo. Si en las primeras la atención se centra en problemas especulativos como la procesión del Espíritu Santo, en la segunda se orienta hacia la presentación del dinamismo vital del Espíritu Santo en la existencia cristiana, individual y colectiva. Es necesario contar con ambas fuentes. 3. Las reservas que ocasionalmente pusieron Soto y Cano a la exposición de Carranza, nos pueden servir para descubrir más que los fallos teológicos de este último, los puntos sensibles de la doctrina sobre el Espíritu Santo en los que se habían dado o se podían dar desviaciones, y hasta los intentos de domesticar o neutralizar una actuación libérrima que podía comprometer esquemas espirituales y eclesiológicos excesivamente tranquilos y tranquilizantes, siempre amenazados por lo inesperado y no sometido a nuestras cuadrículas, y tan inquietantemente expresado por la Palabra de Dios: *Spiritus ubi vult spirat* (3, 8).

Las reservas suscitadas no son ocasionales ni personales; obedecen a problemas teóricos y al mismo tiempo vitales, problemas de equilibrio e integración de principios contrapuestos, que han de ser integrados, no eliminados. Por eso mismo son problemas permanentes: ¿Es verdad que donde está el Espíritu y en la medida en que está, no hay pecado? ¿En qué sentido? ¿El Espíritu que está presente en todos los justos, lo poseen de modo especial los espirituales? ¿Es necesario el Espíritu para entender la Sagrada Escritura? ¿En qué sentido la puede entender el pecador? ¿Es cierto que el Espíritu nos hace correr a velas desplegadas en el conocimiento de Dios, y que nuestros modos naturales son fatigosos y menos fecundos? ¿Dónde están los límites entre la anarquía y la independencia en la aplicación y vivencia del *spiritualis iudicat omnia* de San Pablo? ¿Dónde está la auténtica escuela en que enseña el Espíritu? ¿Cómo se conjuga su magisterio in-

Universidad Pontificia de Salamanca

terior con el magisterio exterior de los hombres, la ciencia de Dios que otorga el Espíritu con la ciencia de las escuelas? ¿Qué significa consultar con Dios, creer que algo nos dice su Espíritu? ¿Cómo discernir su respuesta? ¿Cómo encasillar en nuestros esquemas humanos y racionales ese «instinctus Spiritus Sancti», esencialmente dinámico, del que tanto habla Santo Tomás? He ahí un buen repertorio de cuestiones perennes en las que la Teología del Espíritu Santo siempre planteará tensiones y preguntas, y ante las que siempre será oportuno evocar el consejo paulino: *Spiritum nolite extinguere* (1 Thes. 5, 9).

APENDICE

UN INEDITO DE FRAY TOMAS DE GUZMAN, O.P. INCORPORADO AL CATECISMO DE CARRANZA

El texto que sigue a continuación se halló entre los manuscritos de Carranza secuestrados por la Inquisición en el llamado cartapacio n. 7. Lo hemos tomado de la copia notarial del cartapacio que se conserva en el Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Leg. 4447, f. 371v-8r. Sobre la paternidad del escrito, nos encontramos con una noticia sorprendente en el reconocimiento de este cartapacio que tuvo lugar en el proceso romano de Carranza el 28 de julio de 1568. En el acta de la sesión procesal de ese día, leemos lo siguiente: «Sequitur fol. 228, sub titulo *De dono sapientiae*, usque fol. 231. Quod ibi continetur —*responde Carranza*— est tractatus quidam fratris Thomae de Guzmán, qui transcriptus est aliena manu, additis in fine et in margine aliquibus mea manu. Et recordor me semel in die Sancti Gregorii praedicasse de cap. septimo Sapientiae, de cuius expositione ibi agitur». Cfr. Archivo Histórico Nacional, *Inquisición* 4446, 2, f. 87r.

Lo que se deduce de esta declaración es que el tratado es originariamente de fray Tomás de Guzmán. Carranza añade algunas notas marginales y algo al final, que no se precisa. En nuestro texto se reproducen las adiciones marginales como tales; mas, al tratarse de una copia, no podemos señalar la extensión concreta de la adición final. Por otra parte, Carranza indica que en alguna ocasión predicó sobre ese cap. 7 del libro de la Sabiduría. El cotejo de este texto con el del Catecismo, muestra claramente la incorporación literal de largos párrafos del tratado a la redacción del Catecismo:

De dono sapientiae	*Catecismo de Carranza*
líneas 69- 94	p. 361-62, líneas 8897-925
líneas 95-145	p. 359-61, líneas 8829-995

Universidad Pontificia de Salamanca

Carranza hace suyas estas ideas, porque sin duda las comparte. Sin embargo, su perfil redaccional concreto no le pertenece. Este hecho reviste algún interés para la historia de la redacción del Catecismo, donde los préstamos textuales literales nos remiten a fuentes como Gropper y este tratado; también reviste algún interés para la valoración de las censuras, ya que éstas, sin saberlo, se enfrentan con expresiones que originariamente no son de Carranza.

Poco sabemos del presunto autor de este tratado, fray Tomás de Guzmán, y ello gracias al benemérito P. V. Beltrán de Heredia, quien se ha referido esporádicamente a nuestro personaje en diversos trabajos recogidos hoy en sus tomos *Miscelánea Beltrán de Heredia* (Salamanca 1972). En su artículo «Reforma dominicana en la Provincia de Aragón» emite un juicio personal sobre fray Tomás, residente en Aragón y más tarde Provincial, llamándolo hombre de «singularísimas prendas, de lo mejor que había venido de Castilla» (*Miscelánea*, I, 437). La ficha biográfica de fray Tomás nos la proporciona Beltrán en su obra «Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla», donde leemos que fray Tomás profesó en San Pablo de Valladolid, pasando en 1516 al Colegio de San Gregorio. Participó como predicador en el apostolado evangélico patrocinado por el Almirante de Castilla en Medina de Rioseco (1525). Atraido por la reforma de Hurtado, lo encontramos más tarde en Talavera, y luego en Ocaña viviendo en extrema pobreza y donde fue Prior (1529-32). Fue entonces cuando pasó a Aragón, siendo Prior en Calatayud (1538) y Provincial al año siguiente (1539). Este celoso reformador murió el 15 de agosto de 1540 (*Miscelánea*, III 541). Inesperadamente nos encontramos con otros complementos biográficos en el artículo «Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria». Beltrán recoge la noticia de la *Apología* de fray Domingo Baltanás, OP., según la cual fray Tomás figura en la lista de Maestros de Teología y personas eminentes de origen converso; la vaga alusión se concreta con la sorprendente filiación de fray Tomás, ya que sería nieto del célebre Don Pablo de Santa María, Obispo de Burgos. Por lo demás, califica a fray Tomás de «religioso ejemplarísimo» (*Miscelánea*, II, 33-4). Por último en el capítulo «Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca», se recogen juicios de los contemporáneos de fray Tomás. En el proceso inquisitorial de Beteta, el Maestro Castillo lo menciona como «mancebo y muy gentil predicador». El dominico Agustín Salucio lo designa como «elegantísimo predicador de aquellos tiempos». Por último, Don Juan de Zúñiga, hermano del Obispo de Burgos Don Iñigo de Mendoza, en carta del 17 de marzo de 1535 a la Condesa de Palamos, dice: «Es un gran predicador y buen fraile» (*Miscelánea*, II, 351).

J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS

Universidad Pontificia de Salamanca

DE DONO SAPIENTIAE

Expositio septimi capitis libri Sapientiae

Sap 7, [7], *Propter hoc optavi et datus est mihi sensus. Invocavi et venit in me spiritus sapientiae.* Cuatro cosas declara Salomón en este capítulo: la primera cuál sea el mayor de los dotes naturales que tuvo de Dios. La segunda, qué es la más principal y la que da nombre a todo el (372r) libro, cuál sea el más principal de los dotes sobrenaturales, que es spíritu o don de sabiduría, que en la Scriptura se llama sapientia, que en efecto es un particular y proprio conocimiento de Cristo y de su cruz y una experiencia spiritual de Dios, que es la cosa mayor que en la vida se puede desear. Lo tercero, declara el modo como la hubo, que fue por oración, como dice en el capítulo 8°, [19] *Puer eram et sortitus sum animam bonam,* que es lo que Santiago dice c. 1, [5]. *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo.* Y lo cuarto, también aquí declara los fructos y provechos que destos dos dones hubo [7, 8], *et praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi.*

En lo primero el Spiritu Santo cuenta por el sumo bien que en la vida se puede tener el buen seso [1]. El hombre que sabe ordinar la vida como cuerdo, usando de todas las cosas presentes non secundum opinionem aliorum hominum [2], sed secundum naturam, el hombre que vive esta vida por razón y no por fantasía, de las otras gentes, éste tiene buen seso; a éstos la Scriptura Santa llama cuerdos, y a todos los otros locos [3]. De lo de acá esto es lo más que se puede tener. Pero para esto es necesario comenzar por el conocimiento de sí mismo, como dice Salomón in principio capitis [7, 1]: *Sum quidm et ego mortalis* (372v) homo similis omnibus et ex genere terreno. Vide. Unus ergo introitus est omnibus ad vitam et similis exitus. Conocida la poca ventaja que hay de unos a otros hombres, se consigue desear y pedir a Dios buen seso, que no se puede haber en la vida por estudio ni industria humana, porque es don de Dios y él lo ha de dar. Por eso dice Salomón, *Propter hoc optavi et datus et mihi sensus.* Quiere decir: Después que me conocí a mí y entendí la poca ventaja que hace el rico al pobre en el nacer y en el morir, deseé y pedí a Dios lo que más me convenía para ordenar la vida que ha de haber desde el morir adelante que

1 *Add. marg.*: Tractat hoc argumentum Iob c. 28. Vide. Para todos los negocios lo que más importa es seso y prudencia. Prov 6, [1]. *Melior est sapientia quam vires.* Eccl 10, [1], *Judex sapiens judicabit populum,* et principatus sensatus stabilis erit.

2 *Add. marg.*: Séneca: «Si ad opinionem vives, semper egebis; si autem ad naturam, nunquam, quia natura paucis contenta est» [cfr. Epist 16, 7].

3 *Add. marg.*: *Infinitus numerus stultorum* [Eccle 1, 15]. Los que están atados en las casas públicas contados son; pero éstos no se pueden contar. Ps 93, [8], *Stulti aliquando sapite.* Math 7, [26], *Qui audit verba mea et non facit, similis est stulto qui aedificat super arenam.*

Universidad Pontificia de Salamanca

no tiene fin. Para aquello no hay seso de hombre que baste. Es menester el seso de Dios. Tiénelo quien tiene su spíritu.

A lo dicho consíguese lo segundo [7, 7]: *Invocavi et venit in me.* El mejor seso que el hombre puede tener no basta [a] ordenar bien la vida para Dios y para el cielo lo que más puede es hacer una vida bien ordenada para el suelo, porque la razón del hombre no puede por sí regular bien las cosas para Dios, concertar una vida cual la viven en el cielo. Para esto (373r) es necesario que venga de allá el spíritu de Dios. Este vendrá por oraciones del que entendiere lo que le va en esto, como dice, *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.* El que está sin éste por mucho que tenga, está vacío; por mucho que sepa, es ignorante. C. 13, [1], *Vani sunt homines omnes in quibus non subest scientia Dei.* Et Prov 17, [6], *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit.* Qué cosa sea este don de sapientia, cómo se entienda mejor por la experiencia que por palabras, han hallado dificultad los santos en definirlo. Bernardus in Cant. Serm. 85, [n. 8: PL 183, 1191-2]: Si quis sapientiam, saporem boni diffiniat no reprehendo. Hunc saporem perdidimus cum serpens cordis humani palatum infecit et desiit sapere bonum. At nunc sub Christo «sapientia vincit malitiam, quia saporem mali quem serpens invexit, sapore exterminans meliore». Ad tempus aliquod sapientiam vicit malitia in primis parentibus, quod et nunc facit in multis hominibus. Sec incarnato Christo, sapientia vincit malitiam in mentibus ad quas intraverit [4].

Bernardus ibidem; «Quam multa fiunt bona et non sapiunt facientibus, quia non sapore boni, sed ratione aut qualicunque occassione neccessitatis ad illa impelluntur. Et e contra multis quae faciunt non sa- (373v) piunt mala; sed ad hoc inducuntur metu aut cupiditate aliqua, et non sapore mali. Qui autem transierunt in affectum cordis, aut sapientes sunt aut maligni, quibus complacet ipsa malitia... Beata mens quam sibi totam vendicavit sapor boni et odium mali». In istis sapientia iam vicit malitiam; in aliis vincitur a malitia. Ad virtutem spectat tribulationes fortiter sustinere; ad sapientiam, gaudere in tribulationibus iuxta illud *Ibant Apostoli* [Act 5, 41], *gaudentes*, etc... Et Paulus, [Ro 5, 3], *Gloriamur autem in tribulationibus.* Aquí San Bernardo difine la sabiduría por los efectos; lo que llaman a posteriori los dialécticos. Por este efecto conoceremos dónde está la sabiduría y dónde no está, por que es muy cierta señal desto el sabor y gusto que se toma de las buenas obras; pero no entenderemos la naturaleza deste don, la cual trata de difinir Santo Tomás en la 1ª parte q 1, ar. 6, ad 3, y II-II, q 45, ar 2. Dice que sapientia est donum Dei quo judicamus de rebus universis per causam altissimam. Para la inteligencia desto se ha de suponer, como dice Santo Tomás que el juicio o noticia de las cosas se toma de los principios: el uno es la inclinación que uno tiene a las cosas, o adquirida de (374r) costumbre, o dada de Dios, como

4 *Add. marg.*: Qui sunt in eo statu animi ut serviant affectibus et qui suggerit affectus libenter operatur, transierunt affectum cordis.

Universidad Pontificia de Salamanca

dice Aristóteles 10 Ethic [4, 5, n. 10: BK 1176a]: Studiosus est mensura et regula actuum humanorum. Por la inclinación que tiene hecha de la virtud el abstinente acierta muy bien en los medios de aquella virtud por el ejercicio que tiene en ella. El segundo principio para juzgar de las cosas es el studio y conocimiento speculativo dellas, como el buen filósofo tiene juicio en los actos de la virtud, aunque sea vicioso [5]. La diferencia que hay en juzgar de las cosas por un principio o por otro se entenderá por la diferencia que hay entre el médico y el enfermo cuando ambos hablan de las cualidades y de los trabajos del frío y de la calentura: el enfermo sabe bien hablar de los efectos y trabajos del frío, no por reglas de medicina, porque no las sabe, sino por lo que padece; y el médico habla también en ellos por lo que sabe de los libros, no por lo que padece, porque ha sido bien sano. Ambos juzgan bien, pero por diferentes principios. Otros dos principios como éstos hay para tratar en las cosas de Dios: el uno llamamos scientia y el otro sapiencia. El primero tienen aquellos que tratan de la virtud y de Dios como el médico del frío y de la calentura, y éstos son muchos como decía San Agustín de sí «Intelligebam multa, sapiebam autem pauca». El segundo tienen aquellos que tratan de la virtud y de Dios como el enfermo del frío y de la calentura. Destos de- (374v) cía Dionisio [De div. nom. n. 9 PG 3, 648, citado d II-II q. 45, a 2] «Hieroteus est doctus, non solum discens, sed patiens divina». Este es el don que llamamos sapiencia; el que pedía Salomón con oraciones y le fue concedido. *Invocavi et venit in me spiritus sapientiae.*

Dijimos arriba que sapientia llamaban los católicos noticia de Cristo y una spiritual experiencia de Dios. Es verdad así, pero para inteligencia desto por donde se declara la naturaleza deste don, sabed que

5 *Add. marg.:* Plus ad sapientem pertinet considerare altissimam causam per quam certissime de aliis judicatur et per quam omnia ordinare potesta Sic sapientia est cognitio primorum principiorum. Haec est duplex: prima, naturalis quae habetur per studium et exercitium; virtus intellectualis communis bonis et malis. Secunda est supernaturalis, quaae datur cum charitate qua cognoscitur Deus per experientiam, sicut qui tangit aquam calidam judicat bene de calore ejus per contactum. Ideo dicitur [Ps 33, 9]: *Gustate et videte,* quia ex gustu valuntatis resultat cognitio intellectus. Haec est propria cognitio justorum, ex quorum persona dicitur, *Meliora sunt ubera tua vino.* Vinum cultura et labore comparatur; inteligitur scientia studio adquisita. Per hac vero, quod habetur absque arte, intelligitur scientia infusa quae sugitur ad (374r) ubera Dei in oratione et lectione. De hac [Sap 10, 10] *dedit illi scientiam sanctorum;* et hic spiritus sapientiae. Iob 288, [18], *Sapientia venit ab occultis.* Esta viene de acá dentro, separato homine a cura et consideratione rerum et converso toto ad se. Si totus soli Deo vaccet sibi et soli Deo vivat. Sic dicitur quod sapientia occulta est ab oculis viventium, Prov 2, [4], *Si quaesieris illam et quasi thesauros effoderis illam.* Quien cava tesoro soterrado, echa fuera la tierra que lo encubre. Así se cubre este tesoro en el alma con amor terreno y negocios seglares. Si quereis descubrir el tesoro, echad fuera los cuidados. Y así dice aquí Salomón, *Invocavi,* id est, intus vocavi. Sic vocat qui conversus ad cor, petit a Deo sapientiam. Prov 2, [4], *Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam et quasi thesauros effoderis illam. Tunc intelliges timorem Domini et scientiam Dei invenies, quia Dominus amat sapientiam.* Invocare est petere auxilium, est intro petere, et proprie refertur ad Deum (374v). Iob 28, [18], *Trahitur autem sapientia de occultis.*

Universidad Pontificia de Salamanca

hay dos caminos para entender lo que nos conviene: el uno es humano, por donde nuestro entendimiento camina conociendo este mundo visible que está fuera de sí, la tierra, las plantas, las bestias, las aguas, los peces, el aire, las aves, el fuego, los cielos, las estrellas, la luna, el sol [6]; y este camino viene a meternos dentro en nosotros, donde descubrimos otro mundo mejor para el servicio del cual fue hecho este de fuera, donde la razón es sol, luna la voluntad, las virtudes estrellas, los apetitos elementos, las bestias, las pasiones, que domadas aprovechan como dañan envanescidas. Y así como nuestro entendimiento deste mundo corporal que está afuera tomó lengua del mundo spiritual que halló de dentro, así en este segundo mundo se toma lengua de de otro donde éste salió sumamente perfecto, que es el mesmo Dios, a cuya imagen fue ésto hecho. Esta es la mayor y mejor jornada que hace el hombre en la vida: de las cosas vi- (375r) sibles venir al conocimiento de sí mesmo; y de aquí en la segunda jornada parte la razón hasta ir a parar en Dios.

Este viaje anduvieron los que fueron buenos entre los gentiles, como dice San Pablo ad Rom 1, [20], *Invisibilia Dei... per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. En el cual viaje se ha de notar que, como el conocimiento que tiene de Dios nace del que tiene de sí, y el que tiene de sí nace del que tiene de lo que ve fuera de sí, y éste sea muy imperfecto, así lo es el conocimiento de Dios que de él sale, como dice San Pablo [Ro 1, 19], *Quod notum Dei manifestum est in illis*. Quiere decir: Eso que se puede conocer de Dios, que no es mucho, descubierto está y sabido por ellos. La razón es porque, aunque uno supiese muy por el cabo todo lo que son todas las cosas que Dios crió y se entendiese muy bien a sí y a ellas, no por eso conocería a Dios bastantemente como convenía para la salvación. ¡Cuánto más, que nadie conoce este mundo exterior ni menos el interior de sí mismo, sino con mezcla de muchas ignorancias y errores [7]. Este viaje que hace el hombre a Dios se llama sciencia, porque se consigue por el discurso de la razón y nos da noticia que hay Dios que hizo todo lo que parece. Pero ir por este camino a Dios es como andar para atrás, porque venimos de los efectos a sus causas y (375v) como es violento el nadar agua arriba, así lo es este discurso de nuestra razón.

Y por eso provee Dios de otro camino donde caminamos al revés: de Dios para las criaturas, que es de la causa universal para sus efectos, que es el natural caminar y navegar con el agua. Para este segundo viaje provee Dios en nuestra razón de un don que llamamos sapiencia, por el cual conozca a Dios y entienda la causa universal de todas las

6 *Add. Marg.*: Quo modo ex visibilium cognitione invisibilia Dei cognoscantur est egregius libellus 4 Hugonis de Sancto Victore in suo *Didascalico*. [*Eruditionis didascalicae lib. VII*: PL 176, 811 ss.].

7 *Add. marg.*: Scientia inflat sola. Augustinus *lib. 8 Confessionum* c. 8: «Surgunt indocti et rapiunt coelos; et nos cum nostris doctrinis... volutamur in carne et sanguine» [PL 32, 757].

Universidad Pontificia de Salamanca

cosas [8]. Y de allí, sin la violencia que en el otro camino recibía venga al conocimiento de las criaturas. Desta manera, como el entendimiento se vee subido en aquella cumbre de saber a Dios y verse unido con él, hace recto juez de todo lo que no es Dios, y por aquellas razones eternas en que no puede haber falta, disciende con grandísima suavidad y inefable gusto a conocerse a sí y a los otros criaturas (sic). Digo con tanto sabor cuanto era el desabrimiento y pesadumbre con que subía en el primero viaje. Y esto decía San Pablo 1 Cor 3, [2, 14], *Animalis homo non percipit quae sunt spiritus Dei;* [1 Cor 2, 15] *spiritualis autem judicat omnia.*

Para hacer este viaje, no basta ser bueno como Platón, si no es buen cristiano como Paulo o otro de su escuela. Y éstos solos tienen este don de sabiduría, el cual a los que le poseen, no solo da tan admirable sabor de Dios y de sí y de las cosas, pero da un inestimable sabor a todas las cosas que se comen con él [9]. Hace sabor dulce lo amargo, y lo que a los (376r) otros hombres da hastío, como es la pobreza la deshonra y los otros trabajos de la vida, si se toma todo esto con este don, despierta tanto el apetito, que se comen las manos tras ello. Con éste guisaban los Apóstoles sus trabajos cuando dicen dellos: [Act. 5, 41] *Ibant Apostoli gaudentes;* y Sanctisteban y los otros mártires, sus tormentos, como dice, *Lapides torrentis illi dulces fuerunt.* Y de todos los buenos cristianos que tienen este don, dice Santiago [1, 2]. Omne *gaudium existimate fratres, cum in varias tentationes incideritis.* Y desto mismo decía Esaías c. 3, [10]. *Dicite justo quoniam bene* [10].

Otra cosa mayor que ésta tiene este divino don: que no sólo da sabor y gusto en todas las cosas que se toman con él, pero hace que sepan todas no solo bien y sean dulces como la miel, pero que sepan todas a Dios. Entre las cosas sabrosas unas tienen mejor sabor que otras. No pudo una cosa tener mejor sabor que hallarla tan dulce que sepa al mesmo Dios, como saben a los justos todas las cosas, porque en todas buscan a Dios y en todas le hallan. Lo uno, porque está en ellas, y lo otro porque lo llevan ellos consigo. Si le preguntais al varón spiritual a qué le sabe lo que trata, dirá que le sabe a Dios, como dice uno de alguna cosa muy sabrosa, que le sabe a miel. Este es otro provecho inestimable que sacan los justos deste don o spíritu de sabiduría.

Por tenerlo tan bien entendido Salomón cuenta en este capítulo (376v) los provechos que sacó desta sabiduría y primero la compara con todas las cosas que en el mundo son de algún precio. [Sap 7, 8]: *Praeposui illam regnis et sedibus.* Esto es lo que más estima el mundo, y todo lo pospone el que tiene este don. El segundo lugar tienen las

8 *Add. marg.*: Este don de sabiduría presupone la caridad qua unimur Deo.
9 *Add. marg.*: Los fructos y efectos de la sabiduría.
10 *Add. marg.*: [Sap 7, 12]. *Et laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia et ignoraban quoniam omnium bonorum mater est.* A todo da sabor y gusto el Spíritu Santo donde está.

Universidad Pontificia de Salamanca

riquezas, y destas dice [7, 8] *divitias nihil esse duxi nec comparavi illi lapidem praeciosum*... [8 10-1]. *Super salutem et speciem dilexi illam, et proposui pro luce habere. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Todo esto es para lo de acá que con ella se heredan todos los bienes que se entienden en el mundo, y después los hace participantes de los bienes del cielo [8, 14]. *Infinitus enim thesaurus est hominibus.* Amicos Dei et prophetas constituit; neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.

El spíritu malo, como es padre de mentira, trata de imitar con fingimientos y mentiras lo que haze el Spíritu Santo, como hacían los magos de Egipto con Moisés y Aarón. Así hace el spíritu malo con el bueno en todo. Como a los suyos, en emulación desto el spíritu malo da otro don a sus servidores, que llama del mismo nombre sapiencia; sino que para distinguir la fingida de la verdadera, amamos la sapiencia o prudentia carnis. Esta precian los hijos deste siglo, cuanto los hijos del cielo la otra. Son en todo contrarias: 1° ex definitione, porque la primera, por ser hija de la fe (377r), damos la mesma definición [Hebr 11, 1], *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium;* la segunda es substantia praesentium et argumentum rerum apparentium. 2°, habent causas contrarias, y los auctores dellas son contrarios. El autor de la primera es Cristo, y de la segunda el diablo que en el paraíso terrenal la enseñó a los primeros hombres, dicens [Gen 3, 1]: *Cur praecepit Deus ne comederetis de ligno?... Nequaquam moriemini.* Ibi primo coepit examinare praecepta Dei, quem oportebat simpliciter oboedire. 3°, monstrantur contrariae ex objecto sive materia. Ista tractat de rebus hujus saeculi, honoribus undecumque conquirendis et divitiis habendis. El que esto sabe mejor hacer, llama el mundo más sabio. Y cristo dice [Lc 16, 8]. *Prudentiores sunt filii hujus saeculi in generatione sua filiis lucis.* Desta dice San Pablo [Ro 8, 7]. *Prudentia carnis, inimica est Deo, legi Dei non est subjecta;* y así, si no la plantamos primero en nosotros mesmos, no es posible poseer la otra. 2 Reg 1, [9], decía Saul: *Occide me, adhuc anima mea in me est.* La alma de los hijos deste siglo es esta prudencia. Si ésta no se echa fuera, siempre *vivirá Saúl. E contra Paulus* [Gal 2, 20], *Vivo ego, iam non ego. Vivit vero in me Christus.* Haec sibi invicem adversantur. Petrus secundum sapientiam carnis dixit Domino [Mt 16, 22]. *Absit a te Domine.* Christus vero: [Mt 16, 23]: *Vade post me, Sathan. Non sapis quae Dei sunt.* Et discipuli secundum prudentiam carnis (377v) [Lc 22, 2]: *Modo quaerebant Judaei interficere te;* et iterum: Ascendis in Judaeam? Utriusque proprietates et oppositiones scribit Iacobus c. 3, [15]. *Non est enim ista sapientia desursum, descendens, a Patre luminum sed terrena, animalis, diabolica.*

De prima parte, *Optavi et datus est mihi sensus.* In hoc c. 7, [7], Salomón dice dos cosas de importancia: la primera, para ordenar la vida presente del nacer al morir, y ésta es seso y prudencia, discreción, quod philosophi vocant prudentiam homines vocamus sensum quo ali-

Universidad Pontificia de Salamanca

quis scit recte dirigere aliquod negotium ut ad suum finem perveniat. Y esto es obra de prudencia: invenite medium in quo virtutes morales consistant. Pertinent ad prudentiam secundum Philosophum, 6 *Ethic.* S. Thomas, *II-II, 2, 47, ar 6-7.* Ita sensus est pram [Principium] prudentiae, Aristóteles, 6 *Ethic* [c. 6]: Sinesis dicitur sensus, seu syneti dicuntur bene sensati, et asyneti insensati ut explicat S. Thomas *II-II q 51, ar 3.* La prudencia es una de cuatro virtudes cardinales et est dux earum, sed est duplex: prudentia prima, imperfecta, quae adquiritur studio et exercitio, de qua Aristtóeles, 6 *Ethic.* Altera, perfecta quae infunditur cum gratia ad beatitudinem hominis. Non sufficit prima, sed est neccessaria secunda.

La prudencia cristiana y spiritual, S. Thomas, *I-II, q 62 ar 1 et 2, et q 63, a 3.* Para la feli- (378r) cidad natural basta prudencia natural; para la sobrenatural es necesaria otra más alta prudencia. Estas dos algunas veces se juntan, otras veces son contrarias, y lo que llama la prudencia humana buen consejo, llama la cristiana disparate. Ideo dicitur, *Ne innitaris prudentiae tuae,* Prov. 3, [5]. Esta que se da con la gracia tiénenla solo los buenos. Los malos ni tienen la una ni la otra, sino una sombra de prudencia, que es prudencia de carne y sensual. Todos los justos tienen lo que es necesario ad salutem aeternam, S. Thomas, *II-II q 47 ar 13 et 14 primum et secundum.* Prudentia latronum est falsa et mala, et prudentia negotiatorum et navigantium, quae adinvenit accomodata media ad negotiandum et navigandum, est imperfecta et particularis prudentia. Solo el virtuoso est vere prudens, y el malo es loco y todas sus astucias son locuras, y la mayor necesidad que tiene es no conocer que es necio, como el loco la mayor locura es no conocer que lo es. Iob 28, [28]. *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia; et recedere a malo, intelligentia.*

Piérdese este don y virtud 1° por arrogancia y praesumptio, Rom 1, [22], *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* Lo 2° propter vitia carnalia ut (378v) S. Thomas *II-II, q 53 ar 6, et 46, ar 3* [11].

11 *Add. marg. otra mano:* 348 in albeolo primo.

Universidad Pontificia de Salamanca