

ALEJANDRA SORIA

RETÓRICA SACRA
EN LA NUEVA ESPAÑA



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2014

RETÓRICA SACRA EN LA NUEVA ESPAÑA:
INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA Y EDICIÓN ANOTADA
DE TRES SERMONES SOBRE SANTA TERESA

ALEJANDRA SORIA GUTIÉRREZ

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATIHOJA»

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT
STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y
SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA / REAL ACADEMIA
ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)



Minas de Bacis, SA de CV

Impresión: ONA. Industria gráfica S. A.

© De la autora

ISBN: 978-1-938795-95-4

New York, IDEA/IGAS, 2014

RETÓRICA SACRA EN LA NUEVA ESPAÑA:
INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA Y EDICIÓN ANOTADA
DE TRES SERMONES SOBRE SANTA TERESA

ALEJANDRA SORIA GUTIÉRREZ

*A Blanca,
maestra, guía
y, sobre todo, amiga.*

*A Mundo,
por inculcarme el amor al estudio,
a los libros y a la disciplina.*

*A Coco,
por su apoyo y paciencia.*

...Y sólo por la gracia de Dios.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
LIBRO PRIMERO. RETÓRICA: PRINCIPALES PROPUESTAS TEÓRICAS	17
CAPÍTULO I. RETÓRICA ECLESIAÍSTICA, DEFINICIÓN Y TRASCENDENCIA	19
Retórica clásica.....	19
Retórica eclesiástica.....	42
San Agustín y <i>De doctrina cristiana</i>	47
Concilio de Trento.....	53
Tres retóricas eclesiásticas y dos instrucciones de los siglos xvi al xviii	56
Retórica, vida y palabra del predicador sacro	77
El oficio del predicador.....	89
CAPÍTULO II. LA PRÁCTICA RETÓRICA Y SUS SISTEMAS OPERANTES .	105
Las cualidades del orador	105
Invención.....	109
Disposición.....	124
Elocución	134
Memoria	149
Pronunciación.....	155
Disposición: las partes del discurso retórico.....	162
Exordio	163
Narración	168
Confirmación y confutación	170
Conclusión	173
Los afectos: la esencia de la persuasión. Amplificación	177

CAPÍTULO III. LA NUEVA RETÓRICA	203
La nueva retórica de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca	221
Alfonso Mendiola: la construcción retórica de la realidad.....	229
LIBRO SEGUNDO. PROPUESTA METODOLÓGICA	243
CAPÍTULO IV. TRES SERMONES NOVOHISPANOS	245
Criterios de edición.....	245
La vida en la Nueva España.....	257
<i>La quinta esencia de la virtud: Santa Teresa de Jesús,</i> <i>sermón panegírico de sus glorias.</i> De Andrés de San Miguel (México, 1720)	265
Introducción.....	265
Edición anotada	283
<i>Vida del amor de Cristo estampada en el corazón de Teresa.</i> De Juan de Salazar (Puebla, 1737).....	351
Introducción.....	351
Edición anotada	369
<i>Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús.</i> De Nicolás de Segura (México, 1742).....	443
Introducción.....	443
Edición anotada	459
CONCLUSIÓN	487
ANEXOS	491
ANEXO I. FIGURAS DE PALABRAS, DE FRAY LUIS DE GRANADA.....	493
ANEXO II. FIGURAS DE SENTENCIAS, DE FRAY LUIS DE GRANADA	499
ANEXO III. TROPOS, DE FRAY LUIS DE GRANADA	507
ANEXO IV. REFORMA DE LOS DESCALZOS DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN, DE FRAY MANUEL DE SAN JERÓNIMO	511
ANEXO V. ELÍAS, PADRE Y FUNDADOR DE LA ORDEN DEL CARMEN .	547
BIBLIOGRAFÍA	557

INTRODUCCIÓN

El tema central del presente trabajo gira en torno del discurso sacro novohispano. La idea fue siempre el análisis de sermones sobre la vida de Santa Teresa, predicados e impresos en la Nueva España, en la primera mitad del siglo xviii. Sobre el tipo de análisis, en un principio sólo estaba contemplado el discursivo y literario, pero pronto se hizo evidente que ésta sería una aproximación, si no errónea, al menos insuficiente.

Para adquirir las herramientas necesarias que me permitieran adentrarme en la lectura y estudio de los sermones, decidí revisar algunas preceptivas de oratoria sacra. Comencé con la lectura de *Los seis libros de la retórica eclesiástica o la manera de predicar*, de Fray Luis de Granada, y me di cuenta de la profundidad y riqueza del tema. Comprendí también que para leer un sermón era necesario comenzar desde el origen que para los predicadores se encuentra en la sabiduría clásica a la que regresan una y otra vez. No sólo es un arte de la palabra, sino también una ética para la vida virtuosa.

Una vez terminado el segmento teórico de la investigación, me di cuenta de que contaba con la información para analizar la estructura del discurso, pero que hacía falta indagar sobre el contexto sociocultural de la época y así lograr aprehender la trascendencia de la predicación en la sociedad novohispana de principios del siglo xviii. En este punto no sólo fue necesario acudir a fuentes históricas, sino también a propuestas como la de Alfonso Mendiola que dan luz sobre cómo se recibía y qué significaba esta clase de discursos en una comunidad predominantemente oral.

Después de organizar esta gran cantidad de información, y tan diversa, el cuerpo del trabajo se dividió en dos partes principales. En la primera, de carácter predominantemente teórico, se expone la evolución

de la retórica desde la antigüedad grecolatina hasta las nuevas propuestas del siglo xx. En el primer capítulo se traza la continuidad entre la retórica clásica y la eclesiástica, es decir, las preceptivas de la oratoria sacra no pudieron prescindir del conocimiento de los antiguos oradores, sino que a partir de éste construyeron un arte propio para la predicación de la doctrina de la Iglesia católica. Esta síntesis repercute en la vida y palabra del predicador sacro, ya que debe consagrar cada aspecto de su vida, tanto interior como exterior, al fin de la persuasión para la salvación de las almas. Así, la retórica no es sólo un arte de la palabra, sino una ética para la vida buena y virtuosa.

En el segundo capítulo se explica la práctica retórica y sus sistemas operantes desde una aproximación que va de lo más general a lo más particular. En primer lugar se analiza cada uno de los cinco estadios en los que se divide el proceso del arte retórico: invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación; siempre desde la perspectiva de la oratoria sacra. En las preceptivas de los grandes predicadores, estas etapas suelen denominarse las cualidades del orador. En su segundo apartado, se presenta la disposición que debe tener el discurso retórico: exordio, narración, confirmación, confutación y conclusión. Aunque en cada segmento de este capítulo se hace énfasis en la importancia de concebir cada acto y cada palabra teniendo siempre en mente la finalidad de la persuasión, es en el último donde más se enfatiza esta necesidad. Los afectos son la esencia de la persuasión, por lo que el predicador debe saber leerlos y expresarlos para subyugar a su público.

El último capítulo de esta primera parte de la investigación aborda dos teorías contemporáneas sobre nuevas formas de aproximarse a la retórica. La primera de ellas, encabezada por Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, profundiza en el aspecto argumentativo de la retórica. La segunda, de Alfonso Mendiola, se basa en las propuestas del sociólogo Niklas Luhmann. Ninguna de las dos pretende sustituir los preceptos de la retórica clásica, sino que son dos planteamientos que la complementan en la dimensión del contenido del discurso.

En la segunda parte de la tesis se expone una propuesta metodológica para la lectura de tres sermones novohispanos sobre la vida de Santa Teresa. En primer lugar se presenta, a manera de introducción, un breve análisis de uno de los aspectos más sobresalientes del discurso. La intención de este segundo apartado de la investigación no es ser exhaustiva, sino aplicar aquellos conceptos presentados en el primer libro que sean

los más adecuados para el estudio de cada discurso sacro en particular. El objetivo es demostrar que cada sermón tiene una belleza literaria particular que debe ser atendida individualmente. Posteriormente, se dispone la edición anotada de cada sermón; la cual es indispensable para una mejor comprensión del discurso sacro.

El objetivo fundamental de esta investigación es que el lector descubra la trascendencia y belleza no sólo de los sermones, sino de lo que significaba la práctica retórica para los predicadores de la época estudiada. No sólo se ha reducido este arte al mero conocimiento de las llamadas figuras retóricas, sino que ha quedado en el olvido el alcance que tiene sobre la forma de vida del orador. Por este motivo, se insiste a lo largo de la investigación que no es sólo un arte de la palabra, sino una ética para la vida buena y virtuosa. Esto, además, se sostiene por la trascendencia que este tipo de textos tenía en una sociedad en la que el ambiente religioso regía su cotidianidad.

LIBRO PRIMERO. RETÓRICA:
PRINCIPALES PROPUESTAS TEÓRICAS

CAPÍTULO I. LA RETÓRICA, DEFINICIÓN Y TRASCENDENCIA

*la oración manifiesta las costumbres
y descubre los secretos del corazón.
Y no sin causa los griegos dejaron escrito
que cada uno perora también según la vida que tiene¹.*

RETÓRICA CLÁSICA

Ya desde los diálogos platónicos se aprecia la diversidad de opiniones que genera la retórica, como se puede ver en *Gorgias o de la retórica*² en el que la voz de mayor autoridad, la del personaje de Sócrates, desvirtúa la retórica de los oradores de su tiempo. Sócrates niega que esta disciplina sea un arte y lo reduce a una mera rutina. Si desde el siglo III antes de Cristo, el desprestigio ocasionado por el abuso de algunos oradores se destacó frente a los beneficios de la retórica, no le esperaba un camino fácil a su supervivencia³. Los preceptistas grecolatinos que se han anali-

¹ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 507.

² Platón, *Gorgias o de la retórica*.

³ Kurt Spang menciona que en las épocas en las que el ejercicio de la retórica ha sido censurado o limitado, esta disciplina ha encontrado diferentes vías para su desarrollo: «A lo largo de su extensa vigencia la retórica también ha vivido épocas de reclusión o de aislamiento forzoso, en el sentido de que se le ha negado el imprescindible clima de libertad de conciencia y de libre expresión [...] Pero tampoco le han resultado totalmente perjudiciales las épocas de reclusión. Si la retórica se ha vuelto sobre sí misma fue porque no se le dejaba persuadir a nadie “de verdad”, viéndose obligada entonces a inventar adversarios y circunstancias con lo que la elocuencia se convierte, en el peor de los casos, en mero ejercicio de declamación y adulación, aunque también puede desembocar en creación literaria. En este sentido, la retórica vuelve a profundizar en métodos de búsqueda de argumentos e ideas acerca de un tema, elabora normas cada vez más detalladas para estructurar un discurso, una carta, una homilía y con más minuciosidad la elaboración de

zado para este estudio⁴, escriben sus artes, tratados o instrucciones, para combatir los vicios de los oradores de su época. Por lo menos, desde el Sócrates de los diálogos platónicos (s. III a. C.) hay una búsqueda por el orador ideal, ese que conforme su vida y sus palabras a un arte retórico emparentado con la virtud.

La retórica eclesiástica toma sus fundamentos teóricos de la retórica clásica; bajo la reserva de analizarlos a profundidad posteriormente, algunos de estos principios son los cinco elementos que conforman la práctica retórica —invención, disposición, elocución, memoria, pronunciación—, las partes del discurso, su orden y distribución —exordio, narración, proposición y partición, confirmación, confutación y conclusión—, ciertas cualidades del orador, las herramientas para argumentar y amplificar, y el repertorio de figuras de palabras y de sentencias. Debido a que la retórica eclesiástica es una manifestación del desarrollo y diversificación de la retórica clásica, sería imposible tratar de analizar aquella sin tener los antecedentes de esta última. Por este motivo se aborda, en primer lugar, la concepción que los textos grecolatinos analizados tienen sobre la retórica; posteriormente, se presenta la visión de los predicadores católicos sobre el tema.

El filósofo italiano Nicola Abbagnano, en su *Diccionario de Filosofía*, define a la retórica como: «El arte de persuadir mediante el uso de instrumentos lingüísticos»⁵. Siguiendo esta línea, Helena Beristáin, en

una obra literaria en cuanto al orden cronológico y la caracterización de las figuras; analiza problemas estilísticos elaborando criterios de adecuación de estilo y género al asunto tratado. La retórica, hermanándose así con la poética, adapta las estrategias persuasivas del *docere, delectare y movere* a las necesidades literarias», Spang, 2009, pp. 15-16. Así, en las épocas en las que el discurso retórico ha estado limitado o censurado, ha tenido el espacio necesario para desarrollar y perfeccionar su componente estético. Estas etapas de represión en lugar de considerarse como un impedimento para el desarrollo de la disciplina, se pueden ver como espacios en los que la retórica tiene la oportunidad de tomar conciencia de sí y fortalecerse para lograr sus objetivos persuasivos de una manera más sutil, más refinada. Al perfeccionarse la técnica del discurso retórico, éste puede evadir su confinamiento por medios más inteligentes y elusivos; se renueva para adaptarse a unas circunstancias externas siempre cambiantes; encontrar nuevos espacios donde se pueda aplicar la facultad oratoria, etc. Las épocas de tiranía intelectual obligan a las disciplinas a renacer para siempre formar parte del presente, y no quedar estancadas en el olvido.

⁴ Para la retórica clásica los textos seleccionados son los siguientes: Aristóteles, *Retórica*; Platón, «Gorgias o de la retórica» y «Fedro o del amor»; Cicerón, *Sobre el orador* y *De la invención retórica*; y Quintiliano, *Institución oratoria*.

⁵ Abbagnano, 2007, p. 923.

su *Diccionario de retórica y poética*, la concibe como el «Arte de elaborar discursos gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos. Arte de extraer, especulativamente, de cualquier asunto cotidiano de opinión, una construcción de carácter suasorio»⁶. El haber reconocido la capacidad persuasiva como el único fin de la retórica, ha sido determinante para generar en torno a los oradores un halo de desconfianza y animadversión. Aunque, con el paso del tiempo, la retórica haya sido relacionada sobre todo con la persuasión, hubo preceptistas que propusieron una visión mucho más amplia y trascendental de este arte.

Dentro de los textos grecolatinos analizados para este estudio se pudieron observar dos formas diferentes de concebir la retórica: una netamente práctica, así como otra en la que se identifica una aspiración hacia una retórica honesta, justa, virtuosa, aunque reconoce los defectos de la que se practica. Aristóteles, único representante del primer grupo, en *Retórica* la define de la siguiente forma: «Sea pues la retórica la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente, ya que esto no es la materia de ninguna otra disciplina»⁷. El Estagirita concibe la retórica como un instrumento intelectual para resolver las controversias civiles y judiciales que se generaban en la sociedad griega. Es una profesión como cualquier otra que posee una utilidad: persuadir mediante razonamientos convincentes y eficaces de algún tema de interés práctico.

Uno de los temas centrales de esta *Retórica* es cómo lograr la persuasión, ya que el Estagirita le adjudica al discurso retórico la capacidad para mover el ánimo de los jueces, de los oyentes y hasta del mismo orador:

Pero como la retórica pretende que se llegue a una decisión (pues en las deliberaciones se decide y un juicio es una decisión), es necesario que no sólo se atienda a que el argumento sea convincente y fidedigno, sino a ponerse a sí mismo y al juez en una determinada disposición, pues tiene mucha importancia para la persuasión, especialmente en las deliberaciones, aunque también en los juicios, la actitud que muestra el que habla y que dé la impresión a los oyentes de que se encuentra en determinada disposición respecto a ellos y además que también se dé el caso de que ellos lo estén respecto al orador⁸.

⁶ Beristáin, 2008, p. 426.

⁷ Aristóteles, *Retórica*, p. 52.

⁸ Aristóteles, *Retórica*, p. 139.

Para esta finalidad, Aristóteles desarrolla ampliamente los temas de las estrategias argumentativas y, a través de un profundo conocimiento de la naturaleza y psicología del ser humano, los medios para provocar emociones tanto negativas como positivas⁹. Sin embargo, para poder mover el alma de los oyentes es indispensable que el orador se gane primero su confianza, que se presente ante ellos como una autoridad digna de crédito intelectual y, sobre todo, moral. En esto coincide la *Retórica* con el resto de los textos grecolatinos, la diferencia es que el Estagirita

⁹ Para esta edición de la *Retórica*, Alberto Bernabé escribe una extensa introducción. En uno de los apartados resume los temas que Aristóteles desarrolla a lo largo de tres libros. Es en el segundo donde el Estagirita realiza un profundo análisis sobre los sentimientos del público. Así sintetiza Bernabé las palabras del filósofo de la antigüedad: «Define así qué es la ira y cuáles son los motivos que pueden producirla [...] examina y define las formas del menosprecio, que para él son el desprecio, la humillación y el ultraje. Con el conocimiento de estos extremos, el orador está capacitado para provocar la cólera del público contra quien le conviene. En II 3 examina lo contrario: qué es la calma, lo que le ofrece al orador recursos para presentar a quien promueve la ira de los oyentes como temible, digno de respeto, benefactor, causante involuntario o arrepentido de lo que ha hecho, ya que de ese modo se atraerá hacia él el favor de la audiencia. A continuación (II 4) analiza el amor y el odio, para determinar de qué forma se puede mover a los oyentes a que consideren amiga o enemiga a determinada persona [...] El capítulo siguiente (II 5) se dedica a otro par de sentimientos contrapuestos: el temor y el ánimo, y a las causas que los producen, para continuar con la vergüenza y la desvergüenza (II 6) [...] Sigue el tratamiento de la generosidad (II 7), de la compasión, esto es, de qué y de quién nos apiadamos (II 8), de la indignación (II 9) y de la envidia (II 10). Cierra este extenso apartado sobre las emociones el análisis de la emulación y el desprecio (II 11)», Bernabé, 2007, pp. 24-25. A pesar de que Aristóteles pone a disposición de cualquier clase de orador su tratado sobre cómo producir ciertas emociones, enfatiza que la disciplina de la retórica siempre debe estar al servicio de las buenas causas: «La retórica es, sin embargo, útil, porque lo verdadero y lo justo prevalecen por naturaleza sobre sus contrarios [...] Es preciso además que sea capaz de convencer de lo contrario, como ocurre en los razonamientos, no para que podamos hacer indistintamente ambas cosas (pues no se debe convencer de lo malo), sino para que no se nos pase por alto cómo se hace y, si otro hace uso injusto de los argumentos, seamos capaces de refutarlos [...] Si bien es cierto que el que usa injustamente de esta capacidad para exponer razones podría causar graves daños, no lo es menos que eso ocurre con todos los bienes, a excepción de la virtud, y sobre todo de los más útiles, como el vigor, la salud, la riqueza o la capacidad militar, pues con ellos podrían hacerse los mayores beneficios, si se usan con justicia, y los mayores perjuicios, si son injustamente usados» (pp. 50-51). Aunque Aristóteles sustenta que la retórica debe usarse para la consecución del bien y la verdad, también está consciente del daño que este conocimiento es capaz de producir cuando no está al servicio de la virtud.

se conforma con que el orador aparente estas cualidades, no que verdaderamente las posea.

Aunque para este filósofo lo verdadero y lo mejor son más convincentes por naturaleza¹⁰, el discurso retórico sólo tiene que revestir al orador de su apariencia. Para el resto de pensadores analizados es indispensable que la vida y las palabras del orador sean virtuosas; en cambio para Aristóteles los oyentes deben desechar las ideas preconcebidas que tengan sobre el orador, y sólo influenciarse por su discurso y actuación al momento de pronunciarlo¹¹. Debido a la concepción que tiene el Estagirita de la retórica como una herramienta práctica para triunfar en las deliberaciones y disputas, su idea del orador se enfoca en la pericia de su trabajo, no de su persona:

Las causas de que los oradores sean dignos de crédito son tres [...] la discreción, la integridad y la buena voluntad [...] Así que es forzoso que el

¹⁰ Aristóteles, *Retórica*, p. 51. La cita completa es la siguiente: «siempre es más fácil razonar sobre lo verdadero y lo mejor, y ambos son más convincentes por naturaleza, hablando en términos generales».

¹¹ Aristóteles, *Retórica*, pp. 53-54. En el capítulo segundo del libro I, Aristóteles establece que hay unos argumentos que pertenecen a la retórica y otros no. Los argumentos que no pertenecen a la disciplina son los que existen independientemente del discurso retórico, como los testigos, confesiones, documentos, etc. Los que sí pertenecen a la disciplina «pueden organizarse a partir del método y de nuestra propia aportación. Los unos hay que utilizarlos; los otros hay que encontrarlos. De los argumentos procurados por el discurso hay tres especies: unos residen en el comportamiento del que habla; otros, en poner al oyente en una determinada disposición; otros, en el propio discurso, por lo que demuestra o parece demostrar» (p. 53). El juicio que los oyentes se formen del orador debe depender exclusivamente de su facultad oratoria no de elementos pre-existentes o ajenos al discurso retórico. Sobre cómo hay una influencia recíproca entre el comportamiento del que habla al momento de pronunciar el discurso, y la interpretación y evaluación que los oyentes hacen del contenido del mensaje, Aristóteles explica lo siguiente: «cuando el discurso se pronuncia de forma que hace al que habla digno de crédito, pues damos más crédito y tardamos menos en hacerlo a las personas moderadas, en cualquier tema y en general, pero de manera especial nos resultan totalmente convincentes en asuntos en que no hay exactitud sino duda. Eso también debe ser efecto del discurso y no de que se tengan ideas preconcebidas sobre la calidad humana del que habla. Y es que no hay que considerar, como hacen algunos de los tratadistas de la disciplina, la moderación del hablante como algo que en nada afecta a la capacidad de convencer, sino que su comportamiento posee un poder de convicción que es, por así decirlo, casi el más eficaz» (pp. 53-54). A diferencia de lo que establece el Estagirita, otros preceptistas consideran que tanto las palabras como la vida del orador deben estar regidas por el mismo principio de virtud.

que parezca reunir las todas sea digno de crédito para sus oyentes [...] Pues es a partir [de las excelencias] de donde podríamos dar una determinada imagen de otro o de nosotros mismos¹².

El tratado de Aristóteles es un estudio sobre las emociones de los oyentes y cómo guiarlas hacia donde el orador se proponga. En este texto la retórica no se presenta como buena o mala, simplemente es una profesión que, como cualquier otra, tiene la capacidad de dañar si se hace un mal uso de ella. A diferencia de este uso práctico, profesional, de la retórica, la otra perspectiva antes mencionada la concibe como una forma de vida virtuosa, una ética para la vida buena.

Esta otra forma de entender la retórica se encuentra en los textos de Platón, Cicerón y Quintiliano. En el diálogo *Gorgias o de la retórica*, el personaje de Sócrates habla de dos clases de retóricas, una aduladora y la otra verdadera; la primera es la que se ejerce en tribunales, foros y asambleas, la segunda es la que guía las almas hacia el bien¹³. La retórica que se ejerce entre sus contemporáneos no le merece el más mínimo

¹² Aristóteles, *Retórica*, p. 140.

¹³ Nicola Abbagnano ofrece dos acepciones del concepto de bien: «En general, todo lo que posee valor [...] un bien también es la belleza o la dignidad, la virtud humana o una acción virtuosa en particular, un comportamiento aprobable», Abbagnano, 2007, p. 129. Aunque el bien que busca la retórica verdadera de los diálogos platónicos se relaciona más con esta segunda idea del bien como objeto de la ética, no es del todo ajeno al primer significado. En éste, Abbagnano también incluye lo que posee dignidad o mérito. En este sentido, en «Gorgias o de la retórica», la idea de bien puede definirse como «la fuente de la verdad, de lo bello, de la cognoscibilidad, etc., y, en general, del ser, [sin embargo] no es ninguna de estas cosas y se halla fuera de ellas» (p. 130). El concepto de bien usado en este diálogo, también puede explicarse por la noción de bien moral o ética. En la entrada de ética, Abbagnano ofrece una primera concepción: «la que la considera como ciencia del fin al que debe dirigirse la conducta de los hombres y de los *medios* para lograr tal fin y deducir, tanto el fin como los medios, de la *naturaleza* del hombre» (p. 425). Este sentido es el que mejor se relaciona con la filosofía expuesta en los diálogos platónicos aquí referidos. Para Platón, determina Abbagnano, el bien concebido como ética puede definirse de la siguiente manera: «la ética expuesta en la *República* es una ética de las virtudes y las virtudes como funciones del alma [...] determinadas por la naturaleza del alma y por la división de sus partes [...] De manera análoga, la ética del *Filebo* define en primer lugar el bien como forma de vida mixta de inteligencia y de placer, y consiste en determinar la medida de esta mezcla» (p. 426). En conclusión, el bien al que se refieren los diálogos de *Gorgias* y de *Fedro* es el que se refiere a la búsqueda de la verdad, la cual implica la consecución de las virtudes por parte del alma.

respeto, porque es, no un arte, sino una rutina cuya finalidad se reduce a convencer sobre creencias y no instruir sobre saberes:

La Retórica, al parecer es la autora de la persuasión, que hace creer, y no de la que hace saber, respecto de lo justo y de lo injusto [...] Por consiguiente, el orador no se propone instruir a los tribunales y a las demás asambleas acerca de lo justo y de lo injusto, sino únicamente atraerlos a la creencia¹⁴.

Al reducir a la retórica a un mero ejercicio persuasivo se encuentra más cerca del género de la adulación que del arte¹⁵, y mucho más lejos de esa retórica que sería una ética para la vida virtuosa¹⁶.

¹⁴ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 206.

¹⁵ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 214. A la pregunta de los personajes de Polo y de Gorgias acerca de qué es la retórica, Sócrates les responde: «En cuanto a lo que yo llamo Retórica, es una parte de cierta cosa que no tiene nada de bella [...] Me parece, Gorgias que es cierta profesión en la que el arte no entre para nada, pero que supone en el alma tacto, audacia y grandes disposiciones naturales para conversar con los hombres. Lo llamo *adulación* al género en que ella está comprendida; género que me parece que está dividido en no sé cuántas partes, una de las que es la cocina. Créese comúnmente que es un arte, pero a mi parecer no lo es; sólo es una costumbre, una rutina» (p. 214). Para Sócrates esta clase de retórica es la aduladora, no la verdadera. Ésta atiende a lo que es agradable, a lo que causa placer, a lo que desea escuchar el público, no a lo que es mejor para su vida y la de la comunidad. En este diálogo, el Estagirita se propone desarrollar el concepto de adulación: «La adulación se cuida muy poco del bien, y mirando sólo al placer, envuelve en sus redes a los insensatos, y los engaña; de suerte que la consideran como de gran valor [...] He aquí a lo que yo llamo adulación, y lo que digo que es una cosa vergonzosa [...] puesto que sólo se cuida de lo agradable, despreciando lo mejor. Añado que no es un arte, sino una rutina, tanto más cuanto no tiene ningún principio cierto, tocante a la naturaleza de las cosas que ella propone, y que pueda servirla de guía; de suerte que no da razón de nada; y a lo que está desprovisto de razón, yo no lo llamo arte» (pp. 215–216). La retórica así concebida se encuentra muy lejos de la belleza de la virtud y tiene la fuerza de ocasionar profundos daños y desdichas, tanto a los oradores que sólo buscan un supuesto bienestar personal como a los oyentes que se dejan seducir por un discurso vacío pero grato al oído.

¹⁶ Abbagnano define, de forma general a la virtud como «cualquier capacidad o excelencia que pertenezca a cualquier cosa o ser». Sin embargo, sus significados específicos son tres: «1) capacidad o potencia en general; 2) capacidad o potencia propia de hombre; 3) capacidad o potencia propia del hombre, de naturaleza moral», Abbagnano, 2007, p. 1090. Este último es el que corresponde a la filosofía platónica. Abbagnano lo explica con mayor detalle: «La virtud como capacidad para atender una determinada tarea es el concepto platónico de la virtud [...] La diversidad de las virtudes está determinada, por lo tanto, según Platón, por la diversificación de funciones que el alma debe realizar o

Cuando la retórica se separa de la filosofía queda apartada de la belleza de la virtud, y se convierte en un instrumento peligroso, ya que queda a merced tanto de la justicia como de la injusticia, del sentido como del sinsentido, de la cordura como de la locura. En lugar de buscar

que debe ejecutar el hombre en el Estado. Las cuatro virtudes fundamentales o *cardinales* están determinadas justo por las funciones fundamentales del alma y de la comunidad» (p. 1090). Estas virtudes cardinales las menciona Platón en *La República* y son cuatro: la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza; a estas mismas Aristóteles las denomina morales o éticas (cit. en Abbagnano, 2007, p. 141). En la visión platónica, las virtudes propias del alma están relacionadas tanto con el desarrollo del aspecto personal del ser humano, como del social; la persona es virtuosa cuando cuida tanto de sí como del otro. Además, y siguiendo a Abbagnano, la ética que Platón expone en *La República* es una ética de las virtudes: «[La ciencia de la conducta es] la que la considera como ciencia del *fin* al que debe dirigirse la conducta de los hombres y de los *medios* para lograr tal fin y deducir, tanto el fin como los medios, de la *naturaleza* del hombre [...]» (p. 425). Al conjugar ambos conceptos, se puede definir la ética para la vida virtuosa como aquella ciencia de la conducta que tiene por fin y por medios que el hombre se guíe a sí mismo y a su comunidad por y hacia la virtud, que consagre su vida y sus actos a la prudencia, a la templanza, a la fortaleza y a la justicia. El orador que practique una retórica emparentada con esta forma de concebir la ética y la virtud, está dibujado por el personaje de Sócrates en el diálogo de «Gorgias o de la retórica»: «la virtud consiste en satisfacer aquellos de nuestros deseos, que, satisfechos, hacen al hombre mejor, y no conceder nada a los que le hacen peor [...] Por lo tanto, un buen orador, el que se conduce según las reglas del arte, aspirará siempre a este objeto en los discursos que dirija a las almas y en todas sus acciones [...] Su espíritu estará constantemente ocupado en buscar los medios propios para hacer que nazca la justicia en el alma de sus conciudadanos, y que se destierre la injusticia; en hacer germinar en ella la templanza, y descartar la intemperancia; en introducir en ella todas las virtudes, y excluir todos los vicios» (pp. 260-262). La concepción que sugiere Quintiliano en su *Institución oratoria* sobre la clase de ética que debe ejercer y aprehender el orador está muy próxima al planteado en los diálogos platónicos: «Si nuestra alma tiene de Dios su origen, es necesario aspirar a la virtud y no hacerse esclavos de los deleites de nuestro cuerpo terreno [...] Mas el orador no tiene que estar sujeto en cosa alguna a las leyes de estos filósofos. Porque el fin a que él aspira, y de lo que hace profesión, es de más importancia y excelencia; puesto que se promete ser consumado, no sólo por lo recomendable de su vida, sino también de su elocuencia. Por lo que se propondrá por modelo de bien hablar al más elocuente de todos, y para el arreglo de sus costumbres elegirá los más sanos preceptos y el más recto camino para la virtud. Se ejercitará en tratar de todas las materias, pero sobre todo en las de más importancia y que por su naturaleza son las más nobles [...] Estas materias dan no menos elevación al alma que al discurso, y son los verdaderos bienes que moderan los temores, refrenan las pasiones, nos libran de las opiniones del vulgo y transforman nuestro corazón y le hacen celestial» (pp. 580-582). El orador que se busca no sólo tiene que hablar de forma elegante, clara y precisa, sino que su poder de convicción debe salir de lo profundo de su alma y de una vida consagrada a la persecución bien propio y del otro.

el bien, a lo único que aspira es a producir placer: «La adulación se cuida muy poco del bien, y mirando sólo al placer, envuelve en sus redes a los insensatos, y los engaña; de suerte que la consideran como de gran valor»¹⁷. El personaje de Sócrates la compara con la cocina¹⁸, la cual en lugar de preocuparse por lo mejor, lo más saludable, opta por lo agradable. Éste le dice al personaje de Calicles que hay profesiones que se desentienden de las reglas del arte:

ocupándose únicamente en el placer del alma y en los medios de procurarlo, sin examinar en manera alguna cuáles son los buenos y los malos placeres; y pensando sólo en todo lo que afecte al alma agradablemente, sea o no ventajoso para ella [...] una de ellas es la adulación, tanto con relación al cuerpo, como con relación al alma, como con relación a cualquiera otra cosa a la que procure placer, sin hacer la menor indagación acerca de lo que la es perjudicial o útil¹⁹.

En este diálogo platónico, Sócrates advierte sobre el peligro del abuso de la retórica por parte de oradores injustos y malos. A diferencia de Aristóteles, en este diálogo se muestra una preocupación por resaltar el contraste entre la vida dichosa que llevan los hombres justos, y la vida desgraciada de los que no lo son²⁰. La retórica no es sólo una he-

¹⁷ Platón, «Gorgias o de la retórica», pp. 215-216.

¹⁸ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 216. En el diálogo, Sócrates le dice a Polo que la retórica es tan sólo una rutina que tiene por objeto procurar el recreo y el placer, como la cocina. Aunque Sócrates reconoce que no son la misma cosa, sí forman parte de la misma profesión: la que corresponde al género de la adulación. Sócrates pone de ejemplo cómo la cocina, mediante engaños, le ha hurtado a la medicina la autoridad para decidir sobre los alimentos más saludables; de la misma forma, la retórica aduladora miente para ganarse la aprobación de los oyentes con o sin tener la razón. Su razonamiento es el siguiente: «La cocina o arte culinario se ha deslizado a la sombra de la medicina, atribuyéndose el discernimiento de los alimentos más saludables al cuerpo. De manera que si el médico y el cocinero disputasen delante de niños y delante de hombres tan poco razonables como los niños, para saber quién de los dos, el cocinero o el médico, conoce mejor las cualidades buenas o malas de los alimentos, indudablemente el médico se moriría de hambre [...] Ya sabes el juicio que me merece la retórica; es con relación al alma lo que la cocina con relación al cuerpo» (p. 216). Tanto la cocina como la retórica aduladora se preocupan más por el placer del cuerpo y del alma, respectivamente, que por lo más saludable. La consecución del bien se subyuga ante el placer inmediato y fácil.

¹⁹ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 258.

²⁰ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 223. En discusión con Polo sobre la verdadera felicidad, Sócrates le responde que ésta depende del estado del alma y no de cosas ex-

rramienta intelectual de uso práctico, sino un medio para mover a los oyentes hacia lo justo o lo injusto; además, el discurso del orador, tanto lo que manifiestan las palabras como lo que ocultan, es un reflejo de la condición de su alma. Para el personaje de Sócrates no importan las apariencias o la imagen, sino el estado verdadero de la vida íntima del ser humano: si un hombre utiliza la retórica para lograr sus propios fines, sin importarle que sean oportunos o no para los otros, será desdichado aunque aparente tener gran poder y autoridad.

Sócrates logra convencer a los demás personajes del diálogo de que los oradores que ha habido y los que hay, han ejercido una retórica motivada por los vicios del alma; los cuales son los más feos, por ser los más dañinos:

Porque si hay dos maneras de arengar, una de ellas es una adulación y una práctica vergonzosa, y la otra es honesta, que es la que trabaja para hacer mejores las almas de los ciudadanos, y que se dedican en todas las ocasiones a decir lo que es más ventajoso, sea bien o mal recibido por los espectadores. Pero tú nunca has visto una retórica semejante; y si puedes nombrar algún orador de estas condiciones, ¿por qué no me dices su nombre?²¹

Calicles reconoce que no sabe de alguno. En este diálogo platónico no se niega la posibilidad de una retórica edificante, pero como un ideal que todavía está muy lejos de alcanzarse. Si el Sócrates de este diálogo considera que los oradores de su tiempo ignoran la retórica verdadera y se dejan seducir por la aduladora, el Sócrates del diálogo *Fedro o del amor* manifiesta una postura en muchos puntos antagónica a la del primer diálogo.

En *Fedro*, desde un principio, el personaje de Sócrates se refiere al estudio en cuestión como arte oratorio y lo relaciona al ejercicio de la medicina: así como la medicina busca restablecer la salud al cuerpo, la

ternas a ella: «Sostengo que el que tiene probidad y virtud, hombre o mujer, es dichoso; y que el que es injusto y malo es desgraciado [...] Y yo pienso que el hombre injusto y criminal es desgraciado en todos conceptos; pero que lo es más si no sufre ningún castigo y si sus crímenes quedan impunes; y que lo es menos, si recibe, de parte de los hombres y de los dioses, el justo castigo de sus crímenes» (pp. 223 y 225). Debido a que el ser humano es integral no podría sobresalir en el aspecto profesional si descuida el personal; mucho menos podría disfrutar de la verdadera felicidad si no armoniza todo su ser y su quehacer, y los consagra a la virtud.

²¹ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 260.

retórica tiene por objetivo aliviar el alma²². Si para Aristóteles la facultad oratoria es una herramienta para resolver controversias de carácter civil

²² Platón, «Fedro o del amor», p. 290. Si en «Gorgias o de la retórica», Sócrates censura la retórica de los oradores de su tiempo, en *Fedro* manifiesta gran admiración por los buenos retóricos. Si en el primer diálogo relaciona a la retórica con la cocina y con lo rutinario, en este último lo pone a la par del arte y de la medicina: «Con la retórica sucede lo mismo que con la medicina [...] Estas dos artes piden un análisis exacto de la naturaleza, uno de la naturaleza del cuerpo, otro de la naturaleza del alma; siempre que no tomes por única guía la rutina y la experiencia, y que reclames al arte sus luces, para dar al cuerpo salud y fuerza por medio de los remedios y el régimen, y dar al alma convicciones y virtudes por medio de sabios discursos y útiles enseñanzas» (p. 290). El arte retórico debe conjugarse con la sabiduría que aporta la filosofía para encaminar a las almas hacia las virtudes de la belleza, lo bueno y lo verdadero; las cuales son, en la tierra, las reminiscencias de aquellas celestiales que se contemplaron cuando el alma se encontraba siguiendo a los dioses hacia el Uranos, región donde se encuentra el señor omnipotente. La inteligencia divina «contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, no esta ciencia que está sujeta a cambio y que se muestra diferente según los distintos objetos, que nosotros, mortales, queremos llamar seres, sino la ciencia que tiene por objeto el ser de los seres» (p. 267). Ésta es la vida de los dioses. Las almas mortales que les siguen no pueden vislumbrar con la misma claridad y durante el mismo tiempo las esencias: «Este tenaz empeño de las almas por elevarse a un punto desde donde puedan descubrir la llanura de la verdad, nace de que sólo en esta llanura pueden encontrar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí mismas; y de desenvolver las alas que llevan al alma lejos de las regiones inferiores. Es una ley de Adrasto, que toda alma que ha podido seguir al alma divina y contemplar con ella alguna de las esencias, esté exenta de todos los males hasta un nuevo viaje, y si su vuelo no se debilita, ignorará eternamente sus sufrimientos. Pero cuando no puede seguir a los dioses, cuando por un extravío funesto, llena del impuro alimento del vicio y del olvido, se entorpece y pierde sus alas, entonces cae en esta tierra» (p. 268). El arte retórico tiene la finalidad de acercar al alma, la parte que comparte el ser humano con los seres celestiales, hacia la plenitud de lo divino: «Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga sólo alas, pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias a que dios mismo debe su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias, está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfección, y sólo se hace él mismo verdaderamente perfecto [...] Cuando un hombre percibe las bellezas de este mundo y recuerda la belleza verdadera, su alma toma alas y desea volar; pero sintiendo su impotencia, levanta, como el pájaro, sus miradas al cielo, desprecia las ocupaciones de este mundo, y se ve tratado como insensato» (p. 269). El propósito del orador es despertar en el alma de sus oyentes el recuerdo de esta contemplación de las esencias, ya que aquellas almas que han violado la práctica de la justicia «son objeto de un juicio; y una vez juzgadas [...] descenden a las entrañas de la tierra para sufrir allí su castigo» (p. 268). En cambio las almas que obtienen una sentencia favorable en el juicio «se ven conducidas a un paraje del Uranos, donde reciben las recompensas debidas a las virtudes que hayan practicado durante su vida terrestre» (p. 268). Es imposible no notar las similitudes de estos pasajes

y judicial, para el Sócrates de *Fedro* este arte posee una trascendencia no sólo pública sino también para los asuntos privados:

En general, la retórica, ¿no es el arte de conducir las almas por la palabra, no sólo en los tribunales y en otras asambleas públicas, sino también en las reuniones particulares, ya se trate de asuntos ligeros, ya de grandes intereses? [...] El arte de sostener las proposiciones contradictorias, no es sólo el dominio de los tribunales y de las asambleas populares, sino que, al parecer, sí hay un arte que tiene por objeto el perfeccionamiento de la palabra, abraza toda clase de discursos, y hace capaz al hombre para confundir siempre todo lo que puede ser confundido; y de distinguir todo lo que el adversario intenta confundir y oscurecer²³.

Con estas palabras, el Sócrates de este diálogo amplía el concepto y la aplicación de la retórica; deja de ser un mero instrumento para asegurarse la victoria en los tribunales, para convertirse en una poderosa arma para trastocar las almas de los oyentes y guiarlas hacia donde el orador desee. Ya no sólo se busca convencer al juez sino a todos los individuos de la República, tanto dentro como fuera de los foros y asambleas. La retórica ejerce su influencia hasta en las conversaciones ordinarias de la vida cotidiana.

El personaje de Sócrates le advierte a Fedro que no cualquier discurso es apto para todas las almas. Dependiendo de la naturaleza de éstas, el discurso deberá tener propiedades específicas:

Puesto que el arte oratorio no es más que el arte de conducir las almas es preciso que el que quiera hacerse orador sepa cuántas especies de almas hay. Hay cierto número de ellas y tienen ciertas cualidades [...] Sentada esta división, es preciso distinguir también cada especie de discursos por sus cualidades particulares²⁴.

de los diálogos platónicos con la doctrina cristiana sobre la vida eterna en el cielo y los tormentos del infierno.

²³ Platón, «Fedro o del amor», pp. 280-281.

²⁴ Platón, «Fedro o del amor», p. 291. Sócrates se alarga en la explicación de la relación entre la naturaleza específica de cada alma y la diversidad de discursos: «Cuando [el orador] esté en posición de poder decir mediante qué discurso se puede llevar la convicción a las almas más diversas, cuando, puesto en presencia de un individuo, sepa leer en su corazón y pueda decirse a sí mismo: “he aquí el hombre, he aquí el carácter que mis maestros me han pintado; él está delante de mí; y para persuadirle de tal o cual cosa deberé usar de tal o cual lenguaje”; cuando él posea todos estos conocimientos, cuando sepa distinguir las ocasiones en que es preciso hablar y en las que es preciso ca-

En este punto se podría retomar el tratado de Aristóteles sobre cómo generar emociones en los oyentes; aunque el Estagirita tiene como objetivo fundamental mover al juez, se puede aplicar al resto de los oyentes, al hablar sobre cualquier tema y en el lugar que se desee.

El personaje de Sócrates insiste en la importancia de no divorciar a la filosofía de la retórica. Para poder pronunciar un discurso el orador debe primero saber sobre lo que va a hablar, porque el arte oratorio:

no fuerza a nadie a aprender a hablar sin conocer la naturaleza de la verdad, pero que si se le da crédito, es conveniente conocerla antes de recibir sus lecciones, si bien no duda en proclamar muy alto que, sin sus lecciones de bien hablar, de nada sirve el conocimiento de la verdad para persuadir [...] sin conocer a fondo la filosofía, nunca será capaz de hablar bien sobre ningún objeto²⁵.

Este conocimiento debe provenir de la filosofía no sólo por la profundidad de la comprensión que se puede alcanzar, sino porque se buscará con este saber guiar las almas de los oyentes. Esta vinculación entre la retórica y la filosofía es imprescindible porque la amistad con la sabiduría procurará que el fin que se contemple siempre sea virtuoso. Además, la retórica sólo puede ser perfecta cuando tiene como objetivo la verdad y el bienestar de las almas. La forma y el fondo del discurso deben ser el reflejo uno del otro: la palabra será hermosa cuando lo que transmite también lo sea.

Al hablar sobre el orador perfecto, el Sócrates de *Fedro* se refiere a este paralelismo que debe haber entre la estética formal, el contenido del discurso y su trascendencia para el alma del oyente:

supóngase que también cree [el orador] que los discursos destinados a instruir, escritos verdaderamente en el alma, que tienen por objeto lo justo, lo

llar; cuando sepa emplear o evitar con oportunidad el estilo conciso, las quejas lastimeras, las amplificaciones magníficas y todos los demás giros que la escuela la haya enseñando; sólo entonces poseerá el arte de la palabra. Pero cualquiera que en sus discursos, sus lecciones o sus obras, olvide alguna de estas reglas, nosotros no le creeremos si pretende que habla con arte» (p. 292). Un buen orador debe saber *ler* las reacciones de sus oyentes y adaptar su discurso conforme lo va pronunciando. La retórica es un arte vivo que, aunque se fundamenta en ciertos preceptos, depende para su realización de las circunstancias que le rodean.

²⁵ Platón, «Fedro o del amor», pp. 279-280.

bello, lo bueno, son los únicos donde se encuentran reunidas claridad, perfección y seriedad, y que tales discursos son hijos legítimos de su autor [...]»²⁶.

La retórica tiene la responsabilidad ética de transmitir un discurso comprometido con lo divino²⁷. Por este motivo, la retórica no puede dejarse en manos de cualquier persona, sino que, como el médico, el orador debe fortalecer sus dotes naturales con una sólida formación intelectual y una auténtica preocupación por la belleza de su alma y la de los demás:

Antes de conocer la verdadera naturaleza del objeto sobre el que se habla o escribe; antes de estar en disposición de dar una definición general y de distinguir los diferentes elementos, descendiendo hasta sus partes indivisibles; antes de haber penetrado por el análisis en la naturaleza del alma, y de haber reconocido la especie de discursos que es propia para convencer a los distintos espíritus; dispuesto y ordenado todo de manera que a un alma compleja se ofrezcan discursos llenos de complejidad y de armonía, y a un alma sencilla discursos sencillos, es imposible manejar perfectamente el arte

²⁶ Platón, «Fedro o del amor», p. 298.

²⁷ El personaje de Sócrates menciona que el orador retórico no tiene la obligación de complacer a sus oyentes, sino de instruirlos hacia lo verdadero: «no se someterá el sabio por miramiento a los hombres, ni por dirigir sus negocios, sino con la esperanza de agradar a los dioses con todas sus palabras y con todas sus acciones en la medida de las fuerzas humanas [...] no es a sus compañeros de esclavitud a quienes el hombre dotado de razón debe esforzarse en agradar, como no sea de paso, sino a sus amos celestes y de celeste origen», Platón, «Fedro o del amor», p. 294. Si el discurso complace a los dioses, no habrá forma de no encauzar a los individuos terrenales hacia lo celestial. El peligro es cuando se quiere obtener los favores de estos últimos, aunque implique sacrificar el despertar en el alma la reminiscencia de lo divino. Esto hundirá cada vez más tanto al orador como a sus oyentes en la oscuridad y el sufrimiento de lo terrenal, y le será imposible desarrollar las alas para volar hacia lo celestial. En «Fedro o del amor», Sócrates menciona que el alma universal que es perfecta y alada «campea en lo más alto de los cielos, y gobierna el orden universal [...] La virtud de las almas consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde habita la raza de los dioses, siendo ellas participantes de lo que es divino más que todas las cosas corporales. Es divino todo lo que es bello, bueno, verdadero, y todo lo que posee cualidades análogas, y también lo es lo que nutre y fortifica las alas del alma; y todas las cualidades contrarias como la fealdad, el mal, las ajan y echan a perder» (p. 266). La retórica busca fortalecer las alas del alma para que pueda elevarse hacia el firmamento, donde se encuentra el señor omnipotente. Por lo tanto, el discurso debe persuadir a los oyentes a llevar una vida virtuosa en lugar de una licenciosa.

de la palabra, ni para enseñar ni para persuadir, como queda bien demostrado en todo lo que precede²⁸.

Como cada enfermedad del cuerpo demanda medicinas específicas, cada alma requiere de bálsamos concretos para sanarse. La retórica no sólo exhorta a saber usar la palabra, sino que para alcanzar la perfección de este arte demanda que el orador viva su palabra; es decir, que tanto sus actos como sus discursos estén regidos por la virtud. Si en *Gorgias*, Sócrates defiende que no existe la retórica verdadera, ya que los oradores de su tiempo se dejan seducir por la retórica aduladora, en *Fedro* su posición cambia radicalmente. El Sócrates de este diálogo le ofrece a Fedro una serie de preceptos para el orador que desee ejercitarse en el arte retórico. Aunque su perfección requiera de un gran esfuerzo y de un profundo compromiso, ya no es inalcanzable. En este sentido, Cicerón también reconoce una retórica honesta y otra perniciosa; sin embargo, el que se dé una u otra posibilidad depende de si el orador se deja guiar por una serie de preceptos u opta por el camino fácil de la persuasión sin sentido.

Este filósofo latino, en *De la invención retórica*, menciona que la «elocuencia artificiosa», como también define a la retórica, tiene el objetivo de «persuadir con la dicción»²⁹. Cicerón, en *Sobre el orador*, a través de uno de sus personajes, Craso, afirma que lo que la retórica aporta como propio es «un discurso bien dispuesto, elegante, y que se distingue por una cierta elaboración y pulimento»³⁰. El autor ve el ejercicio de la retórica como uno de los oficios que mayor dignidad pudiera tener porque es

capaz de controlar el espíritu del público, atraerse sus simpatías e impulsarlos y hacerlos venir a donde y de donde uno quiera. Ésta es la única actividad que en cualquier pueblo libre y en particular en las sociedades en paz y sin tensiones siempre ha florecido y siempre ha dominado³¹.

Sin embargo, posteriormente enfatiza que «en la moderación y prudencia de un orador completo radica no sólo ya su propio prestigio, sino, sobre todo, la seguridad de muchísimos particulares y de la comu-

²⁸ Platón, «Fedro o del amor», p. 298.

²⁹ Cicerón, *De la invención retórica*, p. 5.

³⁰ Cicerón, *Sobre el orador*, p. 110.

³¹ Cicerón, *Sobre el orador*, p. 98.

nidad toda»³². Debido a esta dignidad con la que debe estar revestido tanto el discurso retórico como el orador, es por lo que la retórica así concebida debe estar más unida a la honradez y a la prudencia³³. Tanto la palabra como la vida deben estar regidas por la misma doctrina.

Como previamente se vio, para Aristóteles la retórica era meramente una profesión con fines prácticos; sin embargo, y como se desprende de las últimas citas, en la concepción de Cicerón la retórica no es sólo un ejercicio para ganar en las disputas, sino que siempre debe estar al servicio de la sociedad, de la justicia, de lo honesto, porque el orador debe tener un compromiso personal e íntimo con la verdad.

En el tratado *De la invención retórica* y en el diálogo *Sobre del orador*, Cicerón no hace una evaluación de los oradores de su época, como el personaje de Sócrates en el diálogo platónico de *Gorgias*, sino que escribe una serie de recomendaciones, de preceptos, para beneficio del ejercicio de la retórica. Ésta no es ni buena ni mala, justa o injusta; sino que la posibilidad de ser lo uno o lo otro depende de la sinceridad del orador:

Por lo cual, si alguien, omitidos los rectísimos y honestísimos estudios de la razón y del deber, consume todo su trabajo en el ejercicio del decir, ése se educa

³² Cicerón, *Sobre el orador*, p. 100.

³³ Cicerón, *Sobre el orador*, p. 397. Craso, que en el libro III de este diálogo representa la voz de Cicerón, se refiere a la excelencia de la oratoria como actividad humana: «Pues, de entre las mayores excelencias, la elocuencia es en cierto modo única [...] tras haber dominado la naturaleza de la causa expone mediante palabras lo que su mente ha pensado y planeado, de modo que es capaz de empujar al auditorio a donde se lo propone. Y precisamente porque ésta es una facultad mayor, ha de estar más unida a la honradez y a una extraordinaria prudencia. Pues si les proporcionáramos técnicas oratorias a quienes carecen de estas virtudes, a la postre no los habríamos hecho oradores, sino que les habríamos dado armas a unos locos» (p. 397). Por la gran responsabilidad que tiene el orador al poder persuadir a los oyentes a pensar, sentir y/o hacer algo en particular, tiene la obligación moral de que su discurso siempre esté regido por el bien. La única forma de que esto sea posible, es que en el alma del orador estén impresas las virtudes. No pasa desapercibido el recelo con que pudieran tomarse estas palabras; para muchos no serían más que una propuesta utópica. Si algo se ha aprendido de la Historia es a dudar de todo, y más que de otra cosa, de las palabras. Se vive con la sospecha del significado real que esconden las palabras y las verdaderas intenciones detrás de cada acto. Sin embargo, no se puede combatir la incertidumbre con más desconfianza. Es importante rescatar estas propuestas porque representan la esperanza de que sí hay medios para vivir en un mundo mejor, siempre y cuando este cambio surja del interior del ser humano. De las palabras de Cicerón se desprende que todo lo que decimos y hacemos es el reflejo de lo que somos.

inútil para sí mismo, y como ciudadano pernicioso para la patria; pero el que se arma con la elocuencia, de modo que pueda no combatir las conveniencias de la patria, sino pelear a favor de ellas, ése me parece que habrá de ser un hombre utilísimo para razones tanto suyas como públicas, y amiguísimo ciudadano³⁴.

Cicerón, como el Sócrates de los diálogos platónicos, manifiesta estar consciente de los peligros de la retórica cuando los oradores abusan de ella. Sin embargo, esta realidad no debe ser utilizada como una excusa para denigrar a la retórica y relegarla al olvido. Sus bondades y virtudes deben ser rescatadas por los oradores ilustres que, para serlo, deben ser hombres de bien³⁵. La palabra perniciosa de los oradores sin escrúpulos debe ser combatida con el discurso virtuoso de los justos:

porque los malos no puedan muchísimo con gran detrimento de los buenos y ruina común de todos [...] por esto se hace segura la vida; por esto, honesta; por esto, brillante; por esto mismo, jocunda. En efecto, de aquí vienen muchísimas conveniencias a la república, si a la mano está la moderadora de todas las cosas, la sabiduría; de aquí confluyen la alabanza, el honor, la dignidad, en los mismos que la alcanzaron; de aquí también se adquiere protección certísima y segurísima para los amigos de aquellos³⁶.

Una vez más, cuando la retórica y la filosofía se conjugan, aquella tiene mayores posibilidades de revestirse con la sabiduría ética para

³⁴ Cicerón, *De la invención retórica*, p. 1.

³⁵ Cicerón, *Sobre el orador*, p. 240. En el segundo libro de este diálogo, Antonio, el personaje que encarna las ideas de Cicerón, insiste en las cualidades deseables que debe tener el orador: «Yo intentaré exponer qué es lo que le cuadra y qué es lo que sería capaz de conseguir con su voz, con sus fuerzas, con su aliento, con su lengua. Y si entendiese que podía llegar a lo más alto, no sólo le exhortaré a que se esfuerce, sino que, si me pareciese que es un hombre de bien, se lo rogaré: tan gran ornato para la entera comunidad cifro yo en un orador ilustre que al mismo tiempo es un hombre de bien; pero si –tras haber puesto en juego todas sus fuerzas– con todo da la impresión de que va a ser un orador de los del montón, le permitiré que haga lo que quiera: no será muy pesado; mas si fuera totalmente inadecuado y fuera de tono, le aconsejaré que se contenga o que pase a otras aficiones» (p. 240). Así como el médico cuida el bienestar del cuerpo, el orador tiene la responsabilidad de velar por la salud del alma. El orador no sólo debe estar preparado, sino que, como es una profesión ardua, continua y en ocasiones peligrosa, debe tener la vocación necesaria. Las cualidades de este orador no sólo se adquieren mediante el trabajo y el estudio, sino que debe poseer una natural y fuerte motivación interior.

³⁶ Cicerón, *De la invención retórica*, p. 4.

guiar, con sentido y virtud, no sólo la vida del orador, sino la de la sociedad a través de la palabra de aquel. Cicerón, en *Sobre el Orador* explica que, cuando el vínculo entre filosofía y retórica fue roto, se

separó la ciencia de comportarse sabiamente y la de exponer con ornato [...] Y desde entonces se ha mantenido un a modo de divorcio entre la lengua y la inteligencia, realmente sin sentido y perjudicial y reprehensible, al enseñarnos unos a ser sabios y otros a exponer³⁷.

En el diálogo platónico, Sócrates también alaba la retórica que, con la ayuda de la filosofía, sirve para educar tanto al orador como a los oyentes. La diferencia puede advertirse en la siguiente pregunta que Sócrates le dirige a Calicles:

¿Te parece que los oradores se proponen en sus arengas producir el mayor bien, y encaminar mediante sus discursos a sus conciudadanos hacia la virtud, en cuanto les es posible? ¿O bien los oradores [...] sólo se conducen con los pueblos como si fueran niños, con el fin único de complacerles, sin inquietarse en lo más mínimo, pensando en si se harán mejores o peores?³⁸

La virtud, para el personaje de Sócrates, implica satisfacer aquellos deseos que hacen a los hombres mejores³⁹. Si la sabiduría y la facultad oratoria se conjugan en un solo arte, la retórica se torna filosófica y la filosofía adquiere las herramientas para instruir a un mayor número de personas. Los oradores, además de ser hombres de bien, tienen que estar educados para comprender cabalmente lo que dicen y conocer a fondo la naturaleza humana, tanto los vicios como las virtudes.

³⁷ Cicerón, *Sobre el orador*, p. 400.

³⁸ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 260.

³⁹ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 260. Sócrates, al discutir con Calicles sobre la retórica verdadera y su intrínseca relación con la virtud, explica en qué consiste ésta: «Si la verdadera virtud consiste, como has dicho, Calicles, en contentar sus pasiones y las de los demás, entonces tienes razón. Pero si no es así; si, como nos hemos visto precisados a reconocer en el curso de esta discusión, la virtud consiste en satisfacer aquellos de nuestros deseos, que, satisfechos, hacen al hombre mejor, y no conceder nada a los que le hacen peor» (p. 260). Sócrates también advierte que muchas de las decisiones honrosas que hacen crecer al hombre y a su comunidad, parecen en un principio mucho más laboriosas y penosas; sin embargo, sólo de esta forma se puede gozar de la dicha más plena. La virtud tiene como fin la felicidad más genuina.

De esta forma, la facultad oratoria deja de ser una mera profesión, tan sólo un ejercicio, y su finalidad demuestra ser superior a la capacidad persuasiva. En este punto, la retórica se convierte en una ética, en una forma de vida bella y buena. Mientras que en el diálogo de *Gorgias* la verdadera retórica se ve como un proyecto todavía por alcanzarse, en Cicerón, al igual que en el diálogo de *Fedro*, esto es posible siempre y cuando la filosofía y la retórica vuelvan a estar unidas. El discurso logra persuadir con honestidad, si está respaldado por un orador cuya vida es igual de digna que sus palabras: «Pues en verdad que parece ser la misma aquella antigua doctrina que enseñaba a obrar bien y a exponer adecuadamente. Y quienes lo enseñaban no iban separados, sino que los maestros de la vida y del hablar eran los mismos»⁴⁰. La retórica verdadera del diálogo platónico, también requiere de un orador dedicado a la persecución de la verdad:

Su espíritu estará constantemente ocupado en buscar los medios propios para hacer que nazca la justicia en el alma de sus conciudadanos, y que se destierre la injusticia; en hacer germinar en ella la templanza, y descartar la intemperancia; en introducir en ella todas las virtudes, y excluir todos los vicios⁴¹.

El orador debe tener impresas las virtudes en su alma para realmente poder contagiar a sus oyentes con el amor hacia el bien, la belleza y las cosas justas. El que habla debe creer en lo que dice, sentir la flama de su convicción, si quiere encender en los otros el espíritu de sus palabras. Nada persuade mejor que la verdad.

La retórica a la que se aspira tanto en el diálogo de Platón como en los textos de Cicerón va más allá de la que propone Aristóteles, ya que le adjudican fines más nobles y trascendentales para la vida tanto del individuo como de la sociedad. Debido a que la palabra es un arma que tiene el poder no sólo de persuadir, sino también de deleitar y, sobre todo, enseñar, el discurso retórico, siempre y cuando se mantenga apegado a la virtud, puede formar individuos prudentes, justos, templados, fuertes y, siguiendo el razonamiento socrático, dichosos. Para lograr esto, Cicerón amplía la perspectiva sobre las potencialidades del arte retórico:

⁴⁰ Cicerón, *De la invención retórica*, p. 398.

⁴¹ Platón, «Gorgias o de la retórica», p. 262.

Pues ellos están escribiendo sobre el tipo de pleitos y sobre los exordios y sobre las narraciones; en cambio, las posibilidades de la elocuencia son tales, que puede abarcar el origen, la esencia y los cambios de todas las cosas, las virtudes y la naturaleza de la que dependen el carácter, el espíritu y la vida del hombre; y al mismo tiempo, puede establecer costumbres, leyes y principios jurídicos, dirigir la vida pública y exponer con elegancia y abundancia cualquier tema, sea cual sea su orientación [...]⁴².

Esta forma de concebir la retórica se encuentra muy lejos de la interpretación práctica aristotélica; este arte tiene mucho más que dar, aboga Cicerón. Quintiliano coincide con aquel en cuanto que:

Los que quitan a la elocuencia aquella principal alabanza de la vida, que es la virtud, hacen consistir este arte en la persuasión, o en decir y hablar a propósito para persuadir, lo cual, dicen, lo puede lograr el hombre aunque no sea virtuoso⁴³.

La persuasión, dice Marco Fabio, no es exclusiva de la retórica sino común a otras profesiones⁴⁴. Este razonamiento le permite desarrollar el proyecto de la retórica como una ética para la vida.

En *Institución oratoria*, Quintiliano define la retórica como el arte de bien decir⁴⁵. Coincide con el resto de pensadores en que, aunque haya un

⁴² Cicerón, *Sobre el orador*, p. 409.

⁴³ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 122.

⁴⁴ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 123. Al tratar de definir lo que es propio de la retórica, Quintiliano realiza un recuento de las diversas definiciones que los retóricos y preceptistas han hecho a lo largo de la historia. Así se refiere Marco Fabio a uno de ellos: «La misma opinión sigue Teodectes [...] donde se dice que el fin de la retórica es *mover con razones al hombre a lo que uno quiere*. Pero ni aun esto satisface lo bastante, pues aun los que no son retóricos mueven a lo que quieren, como las ramerías, los aduladores y seductores. Por el contrario, el orador no siempre persuade, para que entendamos que éste no es fin peculiar suyo, sino común a otros que no siguen esta profesión» (p. 123). De aquí parte Quintiliano para proponer un arte retórico cuya trascendencia vaya más allá de la mera persuasión.

⁴⁵ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 124. Marco Fabio reitera que la persuasión no debe ser el objetivo por el que la retórica sea distinguida: «Porque no diré cosas inventadas por mí, sino lo que me cuadre, como por ejemplo, que *la retórica es arte de bien hablar*; siendo cierto que el que habiendo encontrado lo mejor busca otra cosa, seguramente quiere lo peor. Sentada por buena esta definición, ya se deja conocer cuál es el fin de la retórica, o cuál es aquella cosa última y principal adonde se encamina todo arte, que los griegos llaman *término*. Porque si es arte de bien decir, su fin y último término es esto mismo» (p. 124). Este «bien decir» debe entenderse tanto en la forma como en el

abuso por parte de algunos oradores, el resto debe avocarse a lograr que este decir artificioso esté al servicio de la realización del ser humano:

Y así dado caso que la oratoria sirva para lo bueno y lo malo, no debemos condenar una cosa de que podemos hacer buen uso. Pero esto sólo lo pondrán en disputa aquellos que hicieron consistir toda la retórica en el persuadir. Pero suponiendo, como supongo, que es arte de bien hablar, se ha de confesar que ella contribuye para que el orador sea hombre bueno⁴⁶.

Para esto, Marco Fabio elabora un proyecto para la formación del perfecto orador que, al mismo tiempo, es un individuo virtuoso. Este guiador del alma de los oyentes debe educarse para este fin desde que nace. Su vida debe girar en torno a las virtudes, por lo que todo debe ser adecuado: las ayas, los maestros, las lecturas, las otras artes en las que debe ser instruido, los juegos, la disciplina, los condiscípulos, entre otros⁴⁷. Debido a esta formación intelectual, espiritual y moral, no es posible separar «el oficio del orador de la bondad moral»⁴⁸. La retórica es un arte para la vida, para encontrar la congruencia entre lo que el individuo piensa, siente, hace y dice; lo cual no es posible si no enfoca todos sus esfuerzos hacia la virtud personal que no puede concebirse separada del bienestar del otro.

Quintiliano elabora un sistema para hacer realidad la retórica verdadera del diálogo de Platón; en cuanto a la elocuencia honesta del discurso ciceroniano, organiza las etapas que debe seguir un orador en formación para que sea más plausible alcanzarla. Así lo expone Marco Fabio:

Pero el arte que pretendemos formar, y cuyo modelo tenemos en nuestra alma, tal cual conviene al hombre bueno, y que es la verdadera retórica, seguramente es virtud [...] De forma que, si no es virtud, la oración no puede ser perfecta [...] Y así la define muy bien Craso, introducido por Cicerón: la elocuencia, dice, es una de las principales virtudes⁴⁹.

fondo; es decir, lo que se dice tiene que concordar con la idea del bien y de la virtud, y la forma como esto se dice debe cumplir con las normas técnicas y estéticas de la retórica.

⁴⁶ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 126.

⁴⁷ Quintiliano, *Institución oratoria*, pp. 37-139. Estos preceptos ocupan los primeros dos libros de la *Institución oratoria*. Establecen la formación que, desde su nacimiento, debe tener el orador en ciernes.

⁴⁸ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 132.

⁴⁹ Quintiliano, *Institución oratoria*, pp. 135-136.

Además, como lo apreció Aristóteles, «todo aquello que se dice conformándose con la virtud, no puede menos de ser de su naturaleza persuasivo»⁵⁰. La retórica así concebida, exige una mayor entrega por parte del orador. Es una retórica que nunca termina por perfeccionarse y que se desarrolla conforme lo hace el individuo, el orador.

La visión aristotélica de la retórica es relativamente fácil de seguir, porque es un instrumento para fines prácticos. Por el contrario, la retórica que buscan Platón, Cicerón y Quintiliano es una que incluya la vida entera del individuo y la de su sociedad. Es una vocación más que una profesión. Esta retórica verdadera es una receta para una vida íntegra:

Supuesto que orador es lo mismo que hombre de bien y que en éste no se puede prescindir de la virtud, ésta, sin embargo de que recibe algunos impulsos de la naturaleza, debe con todo eso recibir su perfección de la enseñanza, y lo primero que deberá hacer el orador es arreglar sus costumbres con los estudios y ejercitarse en aprender la ciencia de la bondad y de la justicia, sin la cual ninguno puede ser ni hombre de bien ni elocuente [...] Pues aquel hombre de bien que tenga conocimiento de estas virtudes⁵¹ y no tan solamente de sus nombres y significados, y que hable de ellas, no sólo de oídas, sino como quien las tiene impresas en su alma, tendrá un modo de pensar conforme a ellas, y de esta suerte no tendrá que fatigarse en discurrir acerca de ellas, sino que realmente hablará conforme a lo que conoce⁵².

Esta retórica es un compromiso del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con la vida digna. Se requiere de una entereza moral difícil de sostener, porque es sencillo dejarse seducir por lo fácil, lo agradable, lo placentero de los vicios. Mas no por esto se debe dejar de luchar, día con día, por un discurso y una vida virtuosa; porque, y lo enfatiza en varias ocasiones Marco Fabio, «no será orador perfecto sino el que supiere y tuviere valor para hablar con la virtud que corresponde»⁵³. Y

⁵⁰ Aristóteles, *Retórica*, p. 571.

⁵¹ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 579. Marco Fabio se refiere a las cuatro virtudes cardinales o fundamentales que se mencionaron al discutir el diálogo platónico titulado «Gorgias o de la retórica». La cita de la *Institución oratoria* es la siguiente: «Y acerca de la justicia, fortaleza, templanza y piedad, ¿no tendrá muchísimo que decir el orador?» (p. 579).

⁵² Quintiliano, *Institución oratoria*, pp. 576-579.

⁵³ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 582.

es justamente el valor lo que es más complejo de sostener, ya sea por el miedo, por el peligro o por la indolencia.

Resumiendo, para Aristóteles la facultad oratoria es una profesión cuyo objetivo es dirimir controversias de carácter práctico. Para esta concepción de la retórica, el discurso es un instrumento de convencimiento que, mediante el conocimiento de la naturaleza humana, mueve el alma de los oyentes hacia un propósito específico. Para el Estagirita, el orador tiene la capacidad para inclinar a los oyentes tanto hacia las virtudes como hacia los vicios. El que éste se incline por una u otra opción dependerá exclusivamente de su calidad moral y no de la naturaleza de la retórica, la cual no es ni buena ni mala. En los diálogos platónicos se manejan dos posturas contrapuestas: en *Gorgias*, Sócrates no cree que la retórica pueda persuadir al mismo tiempo que instruir, sobre todo porque los oradores buscan más el placer de la adulación que el sacrificio y el dolor que muchas veces implica la verdad. Además, no ve posible que el orador lleve una vida digna de un discurso que busque tanto la felicidad de éste como de quienes lo escuchan. Una visión mucho más amable de la retórica se presenta en el diálogo de *Fedro*. En éste, Sócrates alaba a quienes quieren ejercer y buscar reconocimiento en este arte. Aunque le advierte a Fedro de las complicaciones de un compromiso con la perfección de la retórica, le proporciona una serie de elementos y cualidades que debe tener el mejor de los oradores. Además, para este Sócrates, el arte retórico es una vía para acercar a las almas a la belleza de lo divino.

La retórica de los textos de Cicerón puede ser tanto honesta como perniciosa, esto depende de las cualidades personales del orador y de sus verdaderos intereses. Aunque reconoce que algunos oradores abusan de este arte, insta a los más ilustres a luchar para que el discurso retórico siempre esté al servicio del bienestar de la sociedad y, por ende, de la virtud. Si la filosofía y la retórica actúan en conjunto, la sabiduría no podrá separarse ni del discurso ni del orador como persona y como guía de la sociedad por y hacia la verdad. En este sentido, el orador debe ser un hombre de bien, cuya vida y discurso sean dignos de la función social que debe desempeñar el arte retórico. En el texto de Quintiliano ya no queda duda de que el orador debe ser un hombre de bien, y principalmente porque el discurso retórico perfecto no puede estar separado de la virtud. Los mismos principios de bondad y de justicia que son esenciales a la retórica, deben ser el fundamento, los pilares, de la vida y

obra del orador. En la *Institución oratoria* la retórica va más allá de ser un arte de bien decir para la persuasión ya que trasciende en una ética para la vida buena y virtuosa. El orador, por su naturaleza y su enseñanza, está íntimamente motivado a guiarse a sí mismo y a sus oyentes hacia la felicidad, es decir, el alma virtuosa.

Bajo esta forma de entender la facultad oratoria, la persuasión queda muy lejos de ser la finalidad o una de ellas, porque en muchas ocasiones el orador no podrá más que pronunciar un discurso que sea el reflejo fiel de su vida comprometida con la virtud. Cabe la posibilidad de que sea escuchado o no, de que sea comprendido o no, de que logre persuadir a sus oyentes o no; sin embargo, no por ello deja de ser un orador retórico y, mucho menos, abandona los objetivos de la retórica verdadera. No es un oficio difícil, sino una vida ardua. Es en este punto de la concepción del orador y de la retórica, donde el pensamiento grecolatino se une al ministerio de la predicación y a la figura del predicador de la Iglesia católica. La retórica eclesiástica debe tener las características de la retórica verdadera de los grecolatinos, para poder instruir, deleitar y persuadir a los oyentes en la doctrina de la fe católica.

RETÓRICA ECLESIASTICA

En la sección anterior, la que versa sobre las definiciones de la retórica encontradas en algunos textos grecorromanos, se establecen dos acepciones generales de esta materia. La primera, propuesta por Aristóteles, es la que considera la facultad oratoria como una herramienta para dirimir controversias de carácter práctico. El Estagirita la define como «la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente, ya que esto no es la materia de ninguna otra disciplina»⁵⁴. Según Aristóteles, esta profesión no es ni buena ni mala, sino que la naturaleza de sus efectos dependerá de las intenciones virtuosas o disipadas del orador. La segunda forma de concebir la retórica es la que expone el resto de pensadores grecorromanos estudiados: Platón, Cicerón y Quintiliano, que en sus tratados y diálogos presentan a la retórica como un arte. Para conjugar en una sola definición las ideas de estos textos, se puede resumir la definición de la retórica en las siguientes palabras: la retórica es el arte de bien decir para conducir las almas por y hacia las virtudes y el bien supremo.

⁵⁴ Aristóteles, *Retórica*, p. 52.

Esta segunda acepción, la retórica como una ética para la vida buena y virtuosa, es la que vincula a la retórica clásica con la eclesiástica. Los pensadores grecorromanos establecieron las bases para que el arte de bien decir fuera inseparable de una persuasión motivada exclusivamente por las virtudes, y ejercido por un orador comprometido con el bien y la verdad. Tanto aquella definición como estas características del orador, son las bases de la retórica eclesiástica adecuadas a la doctrina de la Iglesia católica. No todas las preceptivas, artes e instrucciones analizadas definen lo que es la retórica eclesiástica⁵⁵; esto posiblemente se deba a que se interesan más por el carácter práctico de la facultad oratoria que por el teórico, y así sólo proporcionan un conjunto de preceptos para el ejercicio de la predicación. Por el contrario, los textos de Fray Luis de Granada, fray Diego Valadés y fray Martín de Velasco, sí plantean su propia concepción de este arte⁵⁶. Aunque no hay muchas variaciones entre sí, las diferencias aportan datos complementarios que ayudan a robustecer la definición de retórica eclesiástica. En cuanto a las cualidades que deben investir al predicador, todos los textos ofrecen su punto de vista; esto más que ser repetitivo, puntualiza la naturaleza que debe tener y las características que debe forjar quien desea no ejercer esta profesión, sino acoger este estilo de vida.

Por lo mencionado en estos párrafos anteriores, pareciera que la retórica eclesiástica surgió únicamente para contrarrestar o complementar los textos heredados de la época clásica. Esto, sin embargo, carece de precisión: hasta el siglo IV d. C. el conocimiento grecolatino convivió con el naciente cristianismo⁵⁷. En la *Historia breve de la retórica* los autores relatan esta coexistencia:

⁵⁵ Los textos que omiten el significado de la retórica eclesiástica son tres: Llamazares, *Instrucción de predicadores*; San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana»; Terrones, *Instrucción de predicadores*.

⁵⁶ El resto de textos consultados para este estudio son: Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*; Valadés, *Retórica cristiana*; y Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlo*.

⁵⁷ Si esto fue cierto para el ámbito de ciertas áreas de conocimiento, como la retórica, no lo fue en otros aspectos. A lo largo de los primeros tres siglos, los cristianos padecieron muchas persecuciones por varios emperadores del Imperio romano. La primera persecución fue la de Nerón a lo largo de los años 54 a 68 d. C.; en el año 64 murió crucificado Pedro, el primer Papa, y tres años después este emperador mandó decapitar a Pablo. La segunda la llevó a cabo Domiciano en el año 92; es recordada por la tortura a San Juan Evangelista, y su milagrosa salvación: «fue metido en una caldera de aceite hirviendo, pero salió ileso y milagrosamente rejuvenecido. Desterrado a la isla

[la herencia clásica] persiste a lo largo de la época medieval. No puede perderse de vista que la transmisión de los saberes clásicos no se lleva a cabo únicamente por Occidente, a partir del Imperio Romano: el Imperio Bizantino —que mantuvo bien arraigado el uso del griego y además preservó el legado cultural de la Antigua Grecia— aportó un apreciable caudal de conocimientos al ámbito de la retórica, no siempre bien valorado ni suficientemente considerado [...] El valor educativo de la Retórica durante la Antigüedad clásica es una de las razones fundamentales para que esta materia continuara formando parte de los saberes medievales [...] Sin duda alguna, la Retórica sufrió remodelaciones, pero ello no fue obstáculo para que, basada en conocidas obras latinas, continuara una trayectoria que, de hecho, llega hasta nuestros días⁵⁸.

El arte retórico es de tal importancia para la educación en estos siglos, que es una de las siete artes liberales que conforman el saber medieval. Éstas se dividen en dos grupos: el primero, el llamado *trivium*, reúne a la

de Patmos, escribió el *Apocalipsis* y, según la tradición, escribió en Efeso su Evangelio y las tres epístolas», Rivero, *Sesión 2, I. Sucesos*. En el siglo II se dieron las persecuciones de los emperadores Trajano, Marco Aurelio, Adriano y Antonio Pío (*Sesión 3, I. Sucesos*). En el siglo III se registraron cuatro persecuciones importantes: la de Septimio Severo —de 193 a 211—, Decio —de 249 a 251—, Valeriano —de 253 a 260—, quien prohibió el culto y las reuniones en los cementerios o catacumbas, y la de Diocleciano —año de 285. En «Historia de la Iglesia siglo a siglo», Rivero menciona que «la última y la más terrible de las persecuciones fue la de Diocleciano, aunque su esposa y su hija eran cristianas. Prohibió las reuniones de los cristianos. Mandó destruir los libros sagrados, los lugares de culto; pérdida de derechos jurídicos de los cristianos, condena a las minas o a la muerte. Mandó a prisión al clero, con el fin de privar a los fieles de sus pastores. Infligió suplicios terribles: hachazos en Arabia; fuego lento en Antioquía; cortar pies en Capadocia; colgar la cabeza en un brasero ardiendo en Mesopotamia; meter trocitos de caña entre carne y uña; quemar las entrañas con plomo derretido en el Ponto; echar los cadáveres a los perros en Cesarea, decapitar y crucificar a muchos. En este tiempo el número de los cristianos alcanzaba ya el 50 por ciento de la población» (*Sesión 4, I. Sucesos*). Los emperadores del Imperio romano temían perder o ver debilitado su poder frente a la creciente comunidad de cristianos; lo paradójico fue que mientras más violentas eran las persecuciones, mayor era la expansión de la fe en Cristo. Estos primeros cristianos al tener que luchar por su supervivencia, no se dedicaron al trabajo intelectual de proponer una filosofía o una teología, por lo que convivieron, hasta donde sus creencias lo permitían, con el pensamiento grecolatino. Sin embargo, en el siglo IV «al contacto con otras culturas se vieron estos primeros cristianos en la necesidad de explicar con lenguaje inteligible y racional lo que ellos vivían por la fe» (*Sesión 5, Introducción*). De esto se habla más adelante.

⁵⁸ Hernández y García, 1994, pp. 70-71.

retórica, la gramática y la dialéctica, es decir, las artes relacionadas con el dominio de la palabra. El segundo conjunto se denomina *cuadrivium*, y está integrado por las artes relacionadas con los conceptos matemáticos: la geometría, la aritmética, la astronomía y la música⁵⁹. Con respecto a los textos retóricos del mundo antiguo su influencia es evidente en las retóricas eclesiásticas analizadas para este estudio. Los predicadores que escribieron estas obras no se adjudicaron como propios los preceptos de aquellos, ni dejaron de omitir las fuentes originales; sino que en muchas ocasiones ceden explícitamente el espacio a las voces de la antigüedad.

Hernández Guerrero y García Tejera, autores de la *Historia breve de la retórica*, mencionan que:

Hubo una serie de textos latinos que se constituyen en la base de la enseñanza retórica durante la Edad Media: los tratados *De Oratore* y *De Inventione*, de Cicerón; la anónima *Rhetorica ad Herennium* y la *Institutio Oratoria* de Quintiliano [...] El arte de hablar era, para Quintiliano, un «don divino» y, por lo tanto, iba encaminado a la perfección del espíritu⁶⁰.

Debido a que la obra de Quintiliano era tanto una retórica como un manual para la perfección del ser humano, tuvo una enorme influencia en la enseñanza de cómo ser el predicador ideal de la palabra de Dios⁶¹. Sin embargo, en las retóricas consultadas también se encuentran referencias a la obra retórica de Aristóteles⁶².

⁵⁹ Hernández y García, 1994, p. 72.

⁶⁰ Hernández y García, 1994, p. 71.

⁶¹ Como se ve más adelante, los pensadores católicos no se deshicieron del conocimiento *pagano*, sino que se apropiaron de él y lo vistieron con el ropaje de la religión católica. Además, muchas de estas obras de retórica eclesiástica continuaron con la tradición quintiliana de hacer de este arte un medio para la enseñanza moral. Esto lo logran unos cuantos preceptistas a pesar de que «La tendencia a reducir la Retórica a una de sus partes —la “elocutio”, que progresivamente va degenerando en simple “ornatus”— está, para entonces, muy generalizada», Hernández y García, 1994, p. 69. La concepción que subsiste hoy en día se reduce, en el mejor de los casos, a la enseñanza de las figuras retóricas; en el peor, se le ve con recelo porque ha sido utilizada como un arma para la manipulación, la mentira, la demagogia; es decir, para satisfacer los placeres y las ambiciones personales, sin considerar las necesidades de la comunidad, del otro.

⁶² Fray Luis de Granada en su obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, cita en algunas ocasiones varias obras de Aristóteles, sobre todo en los primeros libros, aunque en menor medida que a otros pensadores grecolatinos. El dominico se refiere a él como el «Filósofo».

Es a partir de los siglos iv y v que las autoridades de la Iglesia católica ven con recelo las ideas propagadas por los textos grecolatinos⁶³. Surge entonces una enconada polémica entre la cosmovisión cristiana y la pagana:

Teniendo en cuenta la influencia que, aún en el siglo iv, ejercía la Retórica romana pagana [...] la tarea de las autoridades eclesiásticas no se redujo a defender los contenidos de la doctrina cristiana frente a los ataques de ciertas herejías, sino que consistió en revisar, además, los métodos pedagógicos y las pautas culturales que guiaban la formación de los catequistas y de los predicadores. Las reacciones iniciales iban totalmente en contra de la cultura pagana. Tal actitud fue especialmente violenta en algunos conversos que habían sido formados en la Retórica grecolatina: es el caso de Cipriano y, un siglo más tarde, del mismo San Agustín⁶⁴.

Sin embargo, hubo eclesiásticos que consideraron además de perjudicial, imposible, desprenderse de los saberes heredados del mundo

⁶³ A lo largo de estos siglos la Iglesia se fortalece. En el siglo iv se da uno de los sucesos más importantes para su supervivencia: el emperador Constantino se convierte al cristianismo en 312, como anteriormente lo había hecho su madre Santa Elena. Un año después publica el Edicto de Milán, «que reconocía plena libertad de culto a todos los ciudadanos del imperio de cualquier religión que fueran. Debían devolverse a los cristianos los edificios confiscados. Prohibió que se obligara a los cristianos a celebrar ritos paganos; fomentó la conversión al cristianismo; defendió a los esclavos y prohibió su matanza; prohibió el adulterio; declaró que el día domingo fuera festivo para todo efecto. Se hablaba así de la Iglesia constantiniana y del imperio cristiano. Constantino construyó iglesias, obsequió al Papa Silverio el palacio de Letrán y levantó en el Vaticano una basílica en honor del príncipe de los apóstoles. Restituyó, además, los bienes eclesiásticos confiscados por sus antecesores», Rivero, *Sesión 5, I. Sucesos*. A partir de este edicto, los cristianos ya no sufren persecuciones. Sin embargo, no fue sino hasta el año 380 que el emperador Teodosio la proclama religión de estado. Rivero introduce así la siguiente centuria: «El siglo V fue un siglo de mucho avance en la explicitación y fijación del dogma cristiano. Es el siglo de los grandes Padres de la Iglesia, obispos y sacerdotes, hombres santos y bien preparados que supieron defender y explicar la fe al pueblo, centrándose sobre todo en la meditación y comentario de la Sagrada Escritura, enriquecida con la cultura antigua, a la que ellos cristianizaron. Se expresaron unos en latín y otros en griego. Supieron unir santidad personal y ortodoxia doctrinal. Estos Santos Padres son testigos eminentes de lo que hoy llamamos tradición de la Iglesia» (*Sesión 6, Introducción*). En este siglo se fortalece la Iglesia como institución de poder, y se empiezan a definir con mayor precisión y profundidad las ideas teológicas. Por este motivo surge la necesidad de diferenciarse del pensamiento grecolatino, y configurar el propio.

⁶⁴ Hernández y García, 1994, pp. 72-73.

grecolatino. Por ejemplo, algunos de los Padres de la Iglesia, como San Ambrosio y San Jerónimo, se opusieron al desprecio absoluto de las enseñanzas de la retórica clásica, pero, especialmente, a despojar al discurso de todo ornamento⁶⁵. Precisamente, en gran medida el origen de esta discrepancia se debía a si el predicador debía o no adornar el sermón con figuras retóricas.

Para la Iglesia católica el modelo de discurso retórico a seguir es la sencillez y humildad de las palabras del propio Jesucristo; este método disiente del propuesto por las corrientes clásicas que desarrollaron y dominaron la elegancia del ornamento. Si la finalidad del sermón es la de comunicar el mensaje de Jesucristo, entonces debe predicarse de la misma forma en que lo hicieron el Verbo divino encarnado y sus apóstoles:

la postura de la Iglesia era firmemente partidaria de la claridad y de la sencillez expresivas, y estaba más atenta a la formulación rigurosa de las verdades de la fe que a la presunta belleza formal de su expresión, como puede deducirse del «estilo sencillo» empleado por los predicadores del siglo IV⁶⁶.

No es sino hasta la aparición de la obra *De doctrina cristiana*, de San Agustín, que se logra establecer las bases de la oratoria sacra.

*San Agustín y «De doctrina cristiana»*⁶⁷

Una de las aportaciones más importantes de San Agustín es sobre la interpretación de los textos sagrados y el papel como exégeta de la Iglesia católica. En los siglos anteriores a las enseñanzas agustinianas, el individuo contaba con la libertad de manifestar sus propias ideas acerca

⁶⁵ A continuación la cita completa: «Si bien San Ambrosio ataca el lenguaje recargado de los oradores y defiende el estilo sencillo de las Sagradas Escrituras, considera la utilidad que tiene, a veces, el ornato retórico. Más ambigua parece la actitud de San Jerónimo, en cuyos textos se yuxtaponen la reprobación y la aceptación de los procedimientos retóricos», Hernández y García, 1994, p. 73. Será San Agustín, con su obra en cuatro libros *De doctrina cristiana*, quien sienta las bases de la retórica sagrada: tanto de la forma y el fondo del discurso sacro, como de lo que se espera del predicador (pp. 354-430).

⁶⁶ Hernández y García, 1994, p. 73.

⁶⁷ El texto de San Agustín no es una retórica, aunque en el cuarto libro trate sobre algunos aspectos del orador. La finalidad de esta obra es la de ser un manual para interpretar los diversos sentidos de la Biblia. Una mejor aproximación a este texto se ofrece más adelante.

del significado de la Iglesia y de la Sagrada Escritura⁶⁸, pero sin contar con un fundamento teológico que lo sustentara y guiara. Sin embargo, corría el peligro de incurrir en alguna de las herejías que florecieron en los primeros siglos del cristianismo⁶⁹. En cambio, lo que San Agustín propone es que el sentido de la Escritura sea determinado y cohesionado por la inteligencia de la institución de la Iglesia:

Lo que Agustín pretende es demostrar el absurdo del individuo que se quiere constituir en regla de verdad, cuando en realidad pone por regla de

⁶⁸ En la introducción al tomo XV de las obras completas de San Agustín, Lope Cilleruelo cita al teólogo luterano alemán Adolf von Harnack (1851-1930): «“Esta realidad, de una grandeza casi incomprensible (a saber: ¿qué es la Iglesia y dónde está?), asume en gran parte la responsabilidad que hasta ahora pesaba sobre el individuo. (Después de San Agustín) la Iglesia está presente en cada acto de fe, y así se realiza una prodigiosa revolución en cuanto a la *fides quae creditur*. Los actos de fe son al mismo tiempo de obediencia” [...] Por lo pronto, es cierto que la conversión de Agustín significaba la aceptación de la autoridad de la Iglesia [...] La fe es fe en la autoridad [...] porque creer es fiarse de la autoridad», Cilleruelo, 1957, p. 12. San Agustín considera absurdo que cualquier individuo pueda interpretar los textos sagrados; para este padre de la Iglesia, es la institución religiosa la quien tiene el poder y la autoridad para cohesionar el o los sentidos de las sagradas escrituras. Éste será un fundamento de mucho poder para la Contrarreforma, y los retóricos seguirán en esto las palabras del famoso obispo de Hipona (p. 12).

⁶⁹ Desde el siglo I d. C. surgieron las herejías. En parte, esto se debió a que no había una forma institucionalizada de interpretar las palabras y vida de Jesucristo. Rivero enumera las herejías que se dieron a lo largo de este primer siglo de vida del cristianismo: los judaizantes, ebionitas, gnósticos y maniqueos (*Sesión 2*). En el siglo II la herejía más fuerte es el gnosticismo; también se producen la herejía docetista, la de los montanistas, los novacianos y los lapsi (*Sesión 3, I. Sucesos*). En el siglo III «los cristianos seguían profundizando en su fe. De hecho, algunos cristianos empezaron a estudiar el misterio de la Trinidad, en su intento de seguir ahondando en el conocimiento de la Persona de Jesucristo. Pero desgraciadamente algunos cristianos se apartaron de la unidad de la fe y se dieron algunas herejías o errores en materia doctrinal» (*Sesión 4, I. Sucesos*). Las herejías más importantes de este siglo fueron el adopcionismo, el politeísmo, el modalismo, el monarquianismo, el patripasianismo y el maniqueísmo. En el siguiente siglo se dieron las herejías de Donato y la de Macedonio (*Sesión 5, I. Sucesos*). En el siglo V «Se dan las herejías porque no se acepta el misterio de Cristo en su totalidad. Cristo es un misterio: es hombre y Dios al mismo tiempo. Tiene dos naturalezas, una humana y otra divina, pero las dos unidas en la sola persona divina del Verbo» (*Sesión 6, I. Sucesos*). Estas herejías son: el monofisismo, el nestorianismo y el pelagianismo. Las herejías no se disolvieron por completo, aunque algunas desaparecieron o perdieron intensidad. Una de las últimas grandes herejías, considerada así por la Iglesia católica, se originó en el siglo XVI: el protestantismo (*Sesión 21, I. Sucesos*).

verdad sus prejuicios sectarios [...] En cambio, la tradición, con su serie ininterrumpida y fehaciente de testigos, desbarata las pretensiones de someter las Escrituras al capricho individual [...] Lo que Agustín proclama es, no su experiencia empírica, sino un criterio o método universal y válido para todos y para siempre, válido incluso para los mismos católicos que admiten la autoridad de la Biblia y la de la Iglesia. Se trata, en suma, de elegir entre la fe y la razón⁷⁰.

Esta elección entre la fe y la razón se convierte en San Agustín en una cuestión esencial. Antes de su conversión, creyó que podía encontrar la verdad en el maniqueísmo. Para este grupo de creyentes lo más importante es la razón; el pensamiento maniqueo promete ofrecer evidencia racional para develar los misterios de la Biblia y poder encontrar la fe⁷¹. La fuente de la razón, de la verdad, sólo pueden ser ellos, los maniqueos, que, a través de la iluminación divina, saben discernir entre lo auténtico y lo apócrifo⁷². San Agustín se cansa de esperar la revelación de los misterios divinos y pierde su fe en el maniqueísmo. Tras esta experiencia, se vuelca en la lectura de la Biblia pero se llega a convencer de que el individuo solo no puede desentrañar las verdades divinas que se esconden en los misterios de los textos sagrados. Cilleruelo explica

⁷⁰ Cilleruelo, 1957, p. 13.

⁷¹ Cilleruelo explica que el pensamiento maniqueo «asevera que el Paráclito le favorece con una continua revelación privada, que se extiende a todos los problemas, incluso a la autenticidad de los textos y de los libros. Además, por su teoría de la luz y tiniebla metafísicas, estima que la razón natural es ya de por sí una participación real en la luz divina. De donde proviene ese aire de superioridad [...] Agustín, cansado de esperar la evidencia racional que se le prometía con aquel lema “verdad, verdad”, llegó a sentirse desilusionado viendo que, por el contrario, se le exigía una fe inquebrantable sin demostraciones [...]», Cilleruelo, 1957, p. 6. Así es como San Agustín llega a comprender que esta forma de proceder somete el sentido de la Biblia a la inteligencia y caprichos del individuo. Esto implica el riesgo de que la unidad se pierda entre toda clase de interpretaciones, por lo que es esencial, para la existencia de una comunidad de fieles, que haya una autoridad que brinde cohesión.

⁷² La inspiración para los maniqueos «es una revelación propiamente dicha hasta la inspiración natural de la razón, en cuanto la razón individual es participación de la luz divina», Cilleruelo, 1957, p. 8. Este método para interpretar los textos sagrados es semejante al que San Agustín encuentra al convertirse al cristianismo. Debido a esta experiencia y a que no encontró verdad en ella, a que nunca tuvo las revelaciones claras de la verdad, cuando se convierte al cristianismo sabe que la Biblia debe someterse a la Iglesia y no dejar su interpretación a cualquiera.

el proceso intelectual por el que tuvo que atravesar San Agustín para su conversión:

Al inclinarse poco a poco a reconocer la necesidad preliminar de la fe, se le impone también la necesidad de un criterio bíblico [...] El problema del método de acceso a la verdad se identifica para Agustín con el problema de una autoridad e interpretación auténtica⁷³.

La verdad de la Biblia no puede ser el trabajo de un individuo, necesita de la tradición. Este concepto, desde un punto de vista teológico, se refiere a «[...] la interpretación continua, dentro de la Iglesia, de la revelación que está contenida en la Escritura tanto explícita como implícitamente»⁷⁴. El elemento clave del concepto de tradición es el de continuidad: la exégesis de los textos sagrados se construye a través del tiempo y crea su propia Historia. Este cúmulo de conocimiento que se ha generado a lo largo de los siglos y que lo resguarda la Iglesia, es tanto una pauta como el límite interpretativo para leer fielmente la Escritura. Ésta es una de las grandes aportaciones de San Agustín para fortalecer a la Iglesia como una institución de poder que media entre el mundo terrenal y el celestial.

El razonamiento en el que el obispo de Hipona se basa para explicar la predominancia de la Iglesia sobre la Biblia, lo explica Lope Cilleruelo: «Cristo fundó una Iglesia verdadera, la cual recibió la autoridad divina y con esa autoridad garantizó el Evangelio»⁷⁵. En el pensamiento agustiniano, la Iglesia es el testamento que dejó Cristo de su existencia en este mundo, es el testigo de su vida y de su muerte. Para San Agustín la Biblia no es el fundamento de la Iglesia, sino que es ésta la que le otorga autoridad a aquella. No es suficiente para ser católico conocer la Biblia y aceptarla como un documento sagrado, es indispensable sujetarse a las reglas y los dictámenes de la Iglesia⁷⁶. Además, esta idea de centrar

⁷³ Cilleruelo, 1957, p. 10.

⁷⁴ Browning, 1998, p. 455.

⁷⁵ Cilleruelo, 1957, p. 15.

⁷⁶ Este pensamiento fundamental de San Agustín lo explica con claridad Lope Cilleruelo: «no es la Biblia la que fundamenta a la Iglesia, sino que es la Iglesia la que fundamenta a la Biblia. La Biblia no es necesaria para la salvación, pero la Iglesia sí que lo es. La Iglesia, por su parte, se fundamenta en el consentimiento de los pueblos, milagros, profecías, virtudes, antigüedad, sucesión regular de obispos y sacerdotes, prescripción implícita en su mismo nombre de Católica [...] De esa postura agustiniana se deducen sus principios fundamentales: la Iglesia es necesaria para la salvación, pero la Biblia no lo es [...] la Iglesia conserva siempre las llaves de la revelación; la Biblia es sólo

la verdad divina en una institución le otorga a ésta un poder regulador sobre las masas, una posibilidad de orden y de sentido. Si cada individuo tradujera cualquier versión de los textos sagrados según sus deseos y capacidades, no habría Iglesia, ni el conjunto ni la unidad existirían.

La obra *Sobre la doctrina cristiana* versa, precisamente, sobre cómo se debe leer y estudiar la Sagrada Escritura. San Agustín propone una serie de normas para limitar la libertad interpretativa de los lectores de la Biblia. Aunque haya individuos que por inspiración divina⁷⁷ logren comprender el sentido de los textos sagrados sin la ayuda de ninguno de sus congéneres, no por ello son ociosas las normas que San Agustín propone. Además, éstos son los menos: la mayoría de los hombres necesitan ser guiados, enseñados, para comprender el o los significados de la Biblia. El obispo de Hipona explica en el *Prólogo* a su obra por qué habiendo personas que reciben, como don divino, la enseñanza de las

un pormenor en la actual economía de los medios y de los fines; el fin de la Biblia es la caridad; quien posee la caridad no tiene necesidad de Escrituras ni de códices, sino es para adoctrinar a los demás; la Biblia no puede contradecir a la Iglesia ni a su ortodoxia», Cilleruelo, 1957, pp. 15-16. La Iglesia obtiene su autoridad de cada una de las partes que conforman la maquinaria que la mantiene viva en el transcurrir del tiempo, como si su misma existencia fuera el origen de su autoridad, la justificación para adjudicarse el poder de la verdad, y la razón para seguir existiendo. Pudiera entenderse que San Agustín restringió el poder de muchos individuos a unos cuantos, y dejó que la Historia hiciera el resto.

⁷⁷ Lope Cilleruelo explica el concepto de inspiración desde la perspectiva agustiniana: «Tradicionalmente suele emplearse el término “inspiración” para designar la propiedad fundamental de la Biblia, escrita bajo la acción divina [...] Dios inspira, no sólo a los buenos, sino también a los malos [...] En todos estos casos la inspiración se identifica con la iluminación [...] En el concepto de inspiración entran dos factores o autores, el divino y el humano: Dios, ya sea Padre, Hijo o Espíritu Santo, habla por medio de los hagiógrafos, y a veces por medio de los ángeles. La Biblia es un libro de Dios, una carta que nuestro Padre celestial nos envía desde la Patria [...] El Espíritu de Dios habla, pero por medio de los hombres. Cristo, en la Escritura habló, primero por medio de los profetas, luego por Sí mismo y, finalmente, por medio de los apóstoles, y por eso la palabra escrita tiene tanta autoridad que merece nuestra fe. La Ley fue escrita por el dedo de Dios, y por ese dedo se entiende el Espíritu Santo; los hagiógrafos son “dedos” de Dios [...] San Agustín pone también de relieve el factor humano. Dios no habló por Sí mismo, sino que eligió a hombres para hablar por medio de ellos [...] quien habla es siempre un hombre, pero lo hace en nombre de Dios, dándonos la palabra de Dios [...] La Biblia es, pues, humana y divina tanto por su origen como por su contenido», Cilleruelo, 1957, pp. 18-21. Sin embargo, todo conocimiento revelado por medio de la inspiración divina también necesita de los preceptos para confirmar su adecuación a lo establecido en la tradición de la Iglesia y, de esta forma, afirmar o no su verdad.

interpretaciones de la Escritura, es necesario contar con un conjunto de normas específicas para su lectura y estudio:

Existen ciertas normas para manejar las Escrituras. Creo que tales normas pueden entregarse sin dificultad a los que se dedican a su estudio, a fin de que no sólo se aprovechen ellos mismos leyendo a los que descifraron los secretos de las divinas Escrituras, sino que explicándolas aprovechen a otros. Me propuse entregar estas normas a los que desean y son capaces de aprenderlas, si el Señor Dios nuestro, que suele sugerir estas cosas cuando sobre ellas se piensa, no me niega al escribirlas su gracia⁷⁸.

Estas normas son un medio para que todo aquel que desee aproximarse a la sabiduría divina lo haga, haya o no sido bendecido por la gracia de la inspiración. Aunque el hombre se aproxime por vez primera a la Escritura por medio de la inspiración, las normas le proporcionarán una herramienta para enseñar a otros que no hayan recibido las mercedes que Dios le ha dado⁷⁹. San Agustín también menciona que estos lineamientos ayudan a que el individuo que recibe la inspiración no se vanaglorie de un don que no es suyo, sino que se le ha concedido por la gracia divina. Son muchas las tentaciones que puede provocar el don de la inspiración,

⁷⁸ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 55.

⁷⁹ San Agustín advierte que «Los que se precien de tener un don divino y se glorían de entender y exponer los Libros Santos sin las normas que ahora determiné entregar y, por lo tanto, juzgan que yo quise escribir cosas superfluas, calmen su emoción, pues aunque se alegren con justicia del gran don de Dios, recuerde, no obstante, que aprendieron las letras con ayuda de los hombres [...] Por el contrario, amonestemos para que se aprenda sin soberbia lo que debe ser aprendido mediante el preceptor, y el que por otro fue enseñado ofrezca sin soberbia y envidia lo que recibió. No queramos tentar a Dios en quien hemos creído, no sea que engañados por la perversidad y tales astucias del enemigo, no queramos ir a la Iglesia a oír y aprender el Santo Evangelio; o desechemos la lectura de la ley, o nos neguemos a oír al que lee y predica; y esperemos ser arrebatados al tercer cielo sea en cuerpo o sin cuerpo, como dice el *Apóstol*, para oír las palabras inefables que no es dado hablar al hombre, o ver allí a nuestro Señor Jesucristo y oír, más bien de sus labios que de los hombres, el Evangelio», «Sobre la doctrina cristiana», pp. 57-59. Para que ningún individuo, ni el que haya sido bendecido con el don de la revelación, sea seducido por la soberbia, todo el conocimiento que ataña a la religión debe pasar por el tamiz de la Iglesia. De muy poco le valdría a un individuo manifestar que la verdad le ha sido revelada por Dios si no cuenta con el patrocinio de la Iglesia. Siguiendo el razonamiento agustiniano antes expuesto, si los apóstoles escuchaban las enseñanzas de boca de Cristo, a su muerte los fieles escuchan el mensaje de Dios por medio de la Iglesia. Esto se debe a que Cristo formó la Iglesia para que guiara a la humanidad, como él lo hizo cuando tomó el cuerpo de hombre.

por ello es necesario que el hombre se instruya, siga las normas, y logre combatir con éxito los demonios de la soberbia, del pecado:

Por fin, cualquiera que se precie en entender por gracia divina sin instrucción de reglas humanas, las cosas oscuras que se hallan en la divina Escritura, rectamente cree y es cierto que esta facultad no es propia de él como si emanase de sí mismo, sino dada por Dios. Juzgando así, no busca su gloria, sino la de Dios [...] nadie considere cosa alguna como suya propia a no ser la mentira. Todo lo que tiene alguna verdadera realidad procede del que dice: *Yo soy la Verdad. ¿Qué tenemos que no hayamos recibido? Y si lo hemos recibido, de qué nos vanagloriamos como si no lo hubiéramos recibido?*⁸⁰

Estas también son las cualidades que San Agustín busca en un predicador: que el individuo predique a Dios, no a sí mismo, ya que el objetivo de este ministerio es la salvación de las almas; y que tenga la humildad para reconocer que la sabiduría, el bien, la verdad, no provienen de él, sino que son un don divino.

Con la obra del obispo de Hipona se establece el método para interpretar fielmente los textos sagrados. Al considerar que el principio de autoridad y unificador no podría ser más que la Iglesia, le otorga el poder sobre cómo transmitir el mensaje de Dios y, por ende, hay una sujeción, por medio de la fe, del individuo a la institución. La verdad sólo puede encontrarse en ella. Con este método exegético, San Agustín sienta las bases para que más de diez siglos después, la Iglesia tuviera la capacidad de regular la predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana. Los decretos promulgados, en el siglo XVI, durante el concilio de Trento permitieron, entre otras cosas, que se planteara un procedimiento para organizar la predicación y llevar el mensaje de Cristo a tierras que aún no lo habían escuchado.

Concilio de Trento

En la quinta sesión del concilio de Trento, celebrada el 17 de junio de 1546, el «Decreto sobre la Reforma» estableció que el responsable del ministerio de la predicación era el prelado de cada una de las diócesis y que tenía como objetivo fundamental instruir:

⁸⁰ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 61.

con discursos edificativos [...] a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas; enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben predicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad⁸¹.

Esta preocupación reflejaba la escasa o nula formación que los ministros de la predicación manifestaban en los primeros años del Renacimiento, y que se hizo evidente con la crisis por la que atravesó la Iglesia debido a las ideas protestantes y los movimientos de Reforma. La preocupación por la formación intelectual de los predicadores surgió alrededor del siglo xvi como una respuesta de la Contrarreforma.

Cuando, en 1517, Martín Lutero clavó sus noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, los jerarcas del catolicismo tomaron conciencia de la falta de conocimiento teológico que imperaba entre la mayor parte del clero, para contrarrestar el movimiento del reformador alemán. Con el fin de evitar el avance de las ideas protestantes, la Iglesia Católica Romana llevó a cabo el movimiento de la Contrarreforma y una de sus expresiones más contundentes fue el Concilio de Trento que se desarrolló a lo largo de los años, de 1545, hasta 1563. A partir de este concilio ecuménico surgió un impulso para renovar la predicación de la Sagrada Escritura que perduró durante varios siglos. La influencia de los decretos tridentinos sobre la materia de la retórica sacra no podía ser ajena a los territorios de ultramar, y su penetración puede fácilmente ser detectada a lo largo de los virreinos españoles.

Una de las preocupaciones primordiales desde Trento fue tanto la capacitación del clero para el ministerio de la predicación como la instrucción de los fieles. Esto, según Morán y Andrés-Gallego, se debe a que

la enorme crisis abierta por Lutero había demostrado entre otras cosas que la fe era muy débil, y esto debía guardar relación con las deficiencias del adoctrinamiento [...] la Reforma había sorprendido a los cristianos sin un conocimiento adecuado de los fundamentos de su fe [...]⁸².

⁸¹ *Documentos del Concilio de Trento*.

⁸² Morán y Andrés-Gallego, 1993, p. 166.

El origen de este problema era que el clero tampoco tenía un conocimiento adecuado de la Sagrada Escritura, ni mucho menos de los preceptos retóricos indispensables para una predicación efectiva. El Concilio de Trento decretó en el primer capítulo de la sesión quinta que se establecieran más cátedras de Sagrada Escritura:

Insistiendo el mismo sacrosanto Concilio [...] estableció, y decretó, con el fin de que no quede obscurecido y despreciado el celestial tesoro de los sagrados libros, que el Espíritu Santo comunicó a los hombres con suma liberalidad; que en las iglesias [...] obliguen a los Obispos, Arzobispos, Primados, y demás Ordinarios de los lugares, y compelan aun por la privación de los frutos, a los que obtienen tal prebenda, prestamera, o estipendio, a que expongan e interpreten la sagrada Escritura por sí mismos, si fueren capaces, y si no lo fuesen, por substitutos idóneos [...] ⁸³.

Como consecuencia de este decreto, los eclesiásticos comenzaron a preocuparse por elaborar una retórica que pudiera conjugar los preceptos clásicos con las necesidades particulares de la oratoria sacra. Sobre todo considerando el elemento sobrenatural o espiritual que reviste a la palabra del predicador y que es la fuerza que mueve a los fieles, pero que no permite ser aprehendido por los preceptos del bien decir. Mauricio Beuchot en un capítulo de su libro *La retórica como pragmática y hermenéutica*, retoma este elemento divino para explicar el poder de atracción que poseían las palabras de un predicador del siglo XIV:

No es tanto convencer a fuerza de muchas razones, argumentos y explicaciones, sino más bien persuadir por el hecho de que está inspirado, porque habla de parte de Dios, o porque Dios habla por él, porque es un canal a través del cual Dios habla, manifiesta su aprobación del bien y su desaprobación del mal o del pecado. La lógica y la retórica se conjugan aquí con la gracia divina, con la fuerza que de Dios procede, la cual es en definitiva la que realiza la conversión y persuasión de las almas [...] Pero entonces la retórica se ve inundada por un ingrediente difícil de estudiar, misterioso, casi mágico. Y desborda nuestros análisis ⁸⁴.

Esta idea estará presente en todas las retóricas eclesiásticas. Los teóricos de la oratoria sacra no se deslindan de los preceptos retóricos de

⁸³ *Documentos del Concilio de Trento*.

⁸⁴ Beuchot, 1998, pp. 60-62.

los filósofos griegos y latinos. Al lado de éstos, conviven ejemplos de la Biblia y capítulos dedicados a desentrañar sus pasajes. Las retóricas eclesiásticas consultadas para este estudio demuestran que sí se dio esta coexistencia en la práctica, y en ellas sus escritores manifestaron su aprecio por el conocimiento heredado del mundo antiguo.

Tres retóricas eclesiásticas y dos instrucciones de los siglos XVI al XVIII

En la retórica eclesiástica todos los preceptos tienen como prioridad la salvación de las almas de los católicos. Estas normas ayudan a que el discurso retórico posea las máximas cualidades para enseñar, deleitar y conmover, a los que ya abrazaron la fe católica, para que ordenen su vida conforme las virtudes que pregonaba la doctrina, y no incurran en pecado o cometan herejías; y para aquellos que la desconocen, enseñarles lo que la Iglesia católica considera la única y verdadera vía de la salvación eterna. Por este motivo, más que normas, son pautas que podrán ser sacrificadas cuando el arte no sea la mejor vía para transmitir el mensaje del predicador. Sin embargo, para tener las herramientas y poder decidir cuándo y cómo deben aplicarse los preceptos retóricos es indispensable no sólo conocerlos sino estudiarlos⁸⁵.

⁸⁵ Incluso, en las retóricas eclesiásticas es común encontrarse con la idea de que si un hombre cuenta con el don divino de la predicación no necesitará formarse; en cambio, si no se cuenta con la gracia de Dios, sin importar cuánto tiempo y esfuerzo invierta en el estudio, no podrá ser un buen predicador. Esto lo ejemplifica el dominico con los profetas: «Porque los profetas fueron unos celestiales predicadores que envió Dios para enseñar a los hombres y reprender sus malas costumbres: los cuales sin arte hablaron muy artificiosamente, esto es, elocuentísimamente, como que hablaron inspirados, no del espíritu retórico, sino del Espíritu Santo: quien, *siendo sus obras perfectas*, comunicó también a los mismos el don perfectísimo de enseñar y de decir. Porque *el que lo contiene todo, tiene también la ciencia de la voz y hace discretas las lenguas de los infantes*» (vol. 1, p. 29). La vocación retórica es un regalo que debe ser aceptado con humildad, y que conlleva una gran responsabilidad: esparcir la palabra de Dios para la salvación de las almas. En el *Prefacio* a su obra, fray Diego Valadés alude a la predicación como un don divino: «El fin de esta obra es que seamos voceros de Dios, instrumentos de su divina bondad y pregoneros de Cristo. Para conseguir esto más fácilmente, mostraremos el arte de cultivar la memoria, tan deseado por todos desde hace mucho tiempo. Y aunque sin estas reglas podemos movernos fácilmente en el noble arte de predicar, enseñados por el Espíritu Santo, que es el verdadero Maestro, y ayudado por el ejercicio de la palabra, sin embargo pensamos que estas reglas serán de utilidad», *Retórica cristiana*, p. 25. Aunque el predicador sea por su naturaleza un orador artificioso y persuasivo, los preceptos le ayudarán a perfeccionar su arte.

Los cinco textos que se estudian en este apartado fueron impresos en diferentes épocas y lugares. Se ha considerado ordenarlos por espacio geográfico y no por fecha de publicación. En Europa se publican *Los seis libros de la retórica eclesiástica* (1576) de Fray Luis de Granada, la *Instrucción de predicadores* de Francisco Terrones del Caño en 1617 y la obra homónima de Tomás de Llamazares en 1688. La *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés fue escrita parte en América y parte en Italia, pero se imprimió en suelo europeo en 1579; sin embargo, para esta clasificación la obra se considera de origen americano. La edición del *Arte de sermones* de fray Martín de Velasco con la que se trabaja es una reimpresión hecha en la Nueva España, en 1728, y aunque el autor es originario de Nueva Granada, su obra vio por primera vez la luz en 1677, en Cádiz, España. La justificación de ordenar de esta forma las obras es porque las circunstancias sociales, históricas, políticas y culturales en las que surgieron, les demandan cumplir con necesidades específicas. Uno de estos acontecimientos que se refleja en las obras americanas, mas no en las europeas, es la labor de los misioneros y la evangelización de los indígenas.

Uno de los tratados más completos es la obra de Fray Luis de Granada, publicado en Lisboa en 1576, titulada *Los seis libros de la retórica eclesiástica*. El dominico, luego de haber dedicado diez años de su vida a escribir sermones, decidió plasmar sus ideas sobre el modo de decir y pronunciar estos discursos, para mejorar la formación de los predicadores⁸⁶. En el *Prólogo* Fray Luis menciona que, aunque desea escribir

⁸⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 25-33. El fraile de la Orden de Predicadores justifica su obra con las siguientes palabras: «Habiéndome dedicado en estos últimos diez años, amigo lector, con no pocos trabajos y vigiliias, a escribir sermones, y habiendo llegado ya la obra casi al fin, con el favor de Dios, comencé a pensar entre mí con más atención qué fruto podría sacar de este tan largo y penoso trabajo [...] Pues proponiéndome yo en estos sermones promover, en algún modo, la gloria de mi Señor y la salud de las almas, entendí al fin que este mi trabajo había de acarrear poco provecho [...] Porque es constante que son tres los oficios principales de perfecto predicador; es a saber, inventar, hablar y pronunciar. A la *invención* pertenece hallar señaladas y esclarecidas sentencias, y éstas acomodadas a su designio: porque así dirá aptamente, que es la virtud principal de la invención. A la elocución toca explicar convenientemente toda la fuerza de la sentencia que hubiere hallado y declarar con las palabras los sentimientos del ánimo, de tal suerte que lo que él mismo concibiere, hablando lo transfunda en los ánimos de los oyentes. A la *pronunciación* incumbe acomodar la voz, el gesto y el rostro a las mismas cosas que dice [...] Confiado, pues, en la divina ayuda, he emprendido una cosa que sobrepuja a mis fuerzas, más por deseo de ayudar en algo que fiado de mi ingenio. Así, pasando los ojos por los preceptos del arte oratoria

una retórica exclusivamente eclesiástica, reconoce que sería imposible, e ingrato, dejar de lado el conocimiento aportado por los pensadores grecorromanos. Logra salvar su propósito al ilustrar estos preceptos con una gran cantidad de ejemplos pertenecientes a los documentos que constituyen la doctrina católica:

Y querría yo que no sólo los ejemplos, mas también los preceptos mismos perteneciesen únicamente a la facultad de predicar, y que nada hubiese en esta obra que tuviese resabios de las letras de los gentiles. Pero habiéndose sacado toda esta doctrina de las fuentes de los retóricos, que la inventaron para tratar las causas judiciales, no fue posible dejar de mezclar en esta obra preceptos y ejemplos de decir que parecían menos pertenecientes a nuestro propósito. Los cuales, esto no obstante, no serán totalmente ociosos, pues por unas cosas fácilmente se entienden las otras que les son semejantes [...] Saqué, pues, algunos ejemplos de las Sagradas Escrituras, y principalmente de los libros de los profetas⁸⁷.

Aunque Fray Luis menciona que no aporta nada nuevo sobre la constitución del discurso retórico, más que los ejemplos, es en las características y cualidades del orador donde tiene mayor libertad y hay más

que estudié siendo mozo, determiné entresacar los que me parecían más necesarios para este empleo. Porque así como el orador toma mucho del dialéctico, por el parentesco de su arte, siendo el fin de entrambos persuadir hablando, así entre el cargo del orador y del predicador hay mucha afinidad: por cuanto no menos el predicador que el orador procura persuadir; y uno y otro no hablan en las escuelas con eruditos, sino en público con el vulgo, el cual no sólo se ha de convencer con razones, sino que también se ha de conmovier con afectos y atraer blandamente con varios modos de decir y con la elegancia de la oración. Así que de la oficina de estos tomé algunas cosas acomodadas a nuestro oficio, las cuales, cuanto lo sufre la brevedad de este libro, procuré ilustrar con ejemplos de los Santos Padres» (vol. 1, pp. 25-29). En la retórica clásica se hace la distinción entre el rétor —«Hombre que escribía o enseñaba retórica», según el *DRAE* [consultado el 23 de agosto de 2013]— y el orador —«Persona que por su naturaleza y estudio tiene las cualidades que lo hacen apto para lograr los fines de la oratoria», de la misma fuente. En el caso de Fray Luis, como en el de muchos otros, se conjugan ambos oficios en la misma persona; sin embargo, la práctica antecedió a la teoría. Famoso por sus sermones, plasmó su conocimiento del ejercicio de la predicación en un extenso tratado de retórica. Sus preceptos están sustentados en su exitosa práctica oratoria; esto le confiere una perspectiva única de las necesidades, virtudes y vicios del predicador y de los oyentes. La predicación no es una práctica comunicativa unilateral, sino un intercambio de mensajes entre el predicador y los feligreses, por lo que aquel debe tener los conocimientos necesarios para improvisar según las reacciones que tenga su auditorio.

⁸⁷ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 29.

camino por recorrer. En las retóricas clásicas, mencionadas en el apartado anterior, se le exige al orador que sea un hombre de bien; sin embargo, en las retóricas eclesiásticas este requisito adquiere una relevancia singular, ya que el predicador es el mensajero que comunica la palabra de Dios a los hombres. Si no está a la altura de esta dignidad se desconfía de su persona y, lo que es más relevante para los autores estudiados, se cuestiona la veracidad del origen y de la naturaleza de su palabra.

El dominico casi toma palabra por palabra la definición que Quintiliano da del arte retórico:

Retórica es el arte de bien hablar, o la ciencia de hablar con prudencia y adorno sobre cualquier asunto. Porque, aunque el nombre *retórica* significa aquella parte de la elocuencia que contiene meramente los preceptos del arte, aquí tomamos nosotros la retórica por la elocuencia, que es aquella habilidad de explicarse con prudencia, con claridad, con abundancia y con armonía [...]⁸⁸.

Esta definición no aporta nada innovador a lo que ya establecieron los pensadores grecolatinos; no es ocioso que, al inicio de su obra, Granada haga esta referencia, ya que no todos los predicadores contaban con una sólida formación en retórica como para conocer los antecedentes de la materia. Así, estos seis libros funcionan como un compendio de los textos, tanto grecolatinos como de los primeros Padres de la Iglesia, al retomar los postulados más relevantes sobre el discurso retórico y la función y cualidades del predicador.

La retórica de Fray Luis es una obra muy extensa que abarca la presentación y explicación de los preceptos técnicos de la retórica; incluye algunas enseñanzas de la doctrina cristiana, sobre todo en lo que respecta a la interpretación de las Sagradas Escrituras; y hace énfasis en las circunstancias que rodean a la persona del predicador, por ejemplo, cómo debe vivir, los estudios que debe cursar, las palabras e ideas propias de su profesión y dignidad, así como el uso propio que debe hacer de su cuerpo, de su voz y de sus gestos, al momento de pronunciar el sermón ante el público. En cambio, las siguientes dos instrucciones son textos más sencillos que se enfocan particularmente en la persona y el oficio

⁸⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 119. Por las notas al pie de página de la edición consultada, se sabe que Fray Luis de Granada citó a muchos pensadores grecorromanos. Sobre todo a Aristóteles, Cicerón, Quintiliano, Séneca y Cornificio, entre otros.

del predicador, y no se detienen en hacer precisiones sobre las partes del proceso retórico, y la estructuración y adorno del discurso.

Don Francisco Terrones del Caño, quien fue el predicador de Felipe II, escribe por petición de su sobrino Alonso del Caño la *Instrucción de predicadores*, impreso en el año de 1617. No fue sólo para complacer a su sobrino que compone esta obra tras años de ejercer el oficio de predicador, sino que las circunstancias de la predicación de su época lo demandaban. Félix G. Olmedo, encargado de esta edición, describe el panorama de la predicación en España a lo largo del siglo xvi:

Los que ejercitan el ministerio de la predicación [...] por lo general son hombres indoctos, sin experiencia de la vida, y algunos sin pizca de sentido común. No distinguen los afectos ni saben qué hay que hacer para moverlos. No saben el lenguaje que hay que emplear en cada caso ni qué clase de discurso conviene a cada misterio, materia o auditorio. Hablan de una manera tan fría y chavacana que, en vez de levantar en bilo al auditorio, parece que lo apesgan con aquellas sentencias de plomo. Toman unos argumentillos escolásticos y con ellos llenan el sermón. No hieren ni matan [...] Los oyentes, gente ruda y sin letras, por lo general, oyen los sermones como quien oye llover: unos bostezan, otros se duermen, y los que parece que están atentos en [todo] piensan, menos en lo que dice el predicador [...] A raíz del Concilio Tridentino, que dispuso que todos los domingos y días de fiesta se declarase el Evangelio del día, y en Cuaresma y Adviento más a menudo, se sintió en todas partes la falta que había de buenos predicadores y la necesidad urgente de formarlos⁸⁹.

Este panorama prácticamente no cambió a lo largo del siglo xvii ni del xviii, periodo en el que se imprimieron innumerables retóricas, lo que no pareció ayudar al bienestar general del ministerio de la predicación. Evidentemente hubo predicadores importantes, pero estos fueron los menos. Se puede aventurar que una de las razones de esto es que el arte retórico es un ejercicio que requiere de mucho estudio, práctica, entrega y coherencia entre lo que se predica y la propia vida. El oficio del predicador más que una tarea, como ya se ha dicho en varias ocasiones, es una forma de vida.

Terrones del Caño escribe una instrucción de cómo él ha deseado predicar, de su propia idea de lo que debe ser el predicador ideal. Al igual que los otros preceptistas, reconoce que el estudio no garantiza ser

⁸⁹ Olmedo, 1960, pp. LIII-LIV.

un predicador virtuoso y persuasivo, pues esto sólo se puede lograr por la misericordia de Dios:

Esta arte es la que me pongo a escribir, no porque sea yo, por la misericordia de nuestro Señor, tan vano que presume de enseñar a otros cómo han de predicar (harto haría si lo supiese para mí), sino porque simplemente pienso decir aquí, no cómo se ha de predicar, sino cómo lo he deseado yo y procurado hacer [...] Entre San Agustín y Tulio [Cicerón], digo yo ahora, que ni me pongo, como Tulio, a enseñar cómo yo predico, porque no es ello para ser enseñado ni aún oído, ni tampoco me atrevo a escribir, como San Agustín, cómo se debe predicar, pues apenas lo sé, sino solamente cómo he deseado yo predicar⁹⁰.

A lo largo de su *Instrucción*, don Francisco explica en términos generales las cinco partes de la retórica y cómo se deben organizar las partes del discurso dependiendo del género del sermón. Sin embargo, se explaya en describir cuáles deben ser las características del predicador en cuanto a su formación intelectual, su estilo de vida y su desempeño frente a los fieles al momento de pronunciar el sermón. Aunque el texto de Terrones del Caño sea más breve y menos explicativo que las retóricas antes mencionadas, comparte con los autores de éstas la convicción de que el predicador debe vivir una existencia virtuosa, coherente con las ideas que desea persuadir a través de su discurso. Palabra y obra deben ser reflejo una de la otra.

La retórica como una ética para la vida buena y virtuosa se sostiene también en esta *Instrucción de predicadores*. Es fundamental que el orador predique tanto con sus palabras como con sus obras. Los que lo escuchan demandan esta coherencia para poder creer en sus palabras, ya que es común descalificar el mensaje cuando el que lo dice lo niega con sus actos. Al inicio del primer tratado, Terrones advierte que

el predicador ha de tener todas las virtudes y aborrecer capitalmente todos los vicios, porque, pues ha de persuadir virtudes y disuadir vicios, si él no está interiormente vestido destes dos afectos, amor de lo bueno y odio de lo malo, es casi imposible que mueva al auditorio a lo que él interiormente y de veras no está movido⁹¹.

⁹⁰ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 14–15.

⁹¹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 22.

El predicador debe estar firmemente convencido de lo que dice, para poder mover la voluntad y el alma de los oyentes. De lo contrario sus palabras no serán lo suficientemente convincentes para imprimir las virtudes y desterrar los vicios de la vida de los fieles. Con respecto a esto, Terrones del Caño propone lo siguiente:

Diga el predicador cuan afectuosamente quisiere, que si no sale aquello caliente del calor de su virtud, no calentará a los oyentes; todo será frío e ineficaz [...] Así la semilla de la palabra de Dios, si no sale caliente de la mano del predicador, no prende en el oyente [...] no hay auditorio tan dispuesto que se inflame, si no les toca el fuego del que predica⁹².

El predicador, en todo momento y en cualquier lugar, debe ejercer su responsabilidad y dignidad de guía espiritual de las almas. Su ministerio no se reduce a un momento concreto de la homilía, sino que debe ser la esencia de su cotidianidad.

Uno de los contenidos que todos estos textos comparten es el del elemento sobrenatural. Los predicadores son el vehículo por medio del cual la divinidad transmite su palabra a la humanidad. De ellos no es la palabra que pronuncian, ni son sus dotes oratorias las que persuaden a fieles y convierten a los incrédulos, sino que tanto aquella como éstas provienen de la voluntad divina. El predicador no sólo debe esforzarse en el aprendizaje de las técnicas oratorias, sino que debe dedicar tanto o más tiempo a su crecimiento espiritual por medio de la oración y la meditación. Terrones del Caño, como los preceptistas anteriores, resalta la importancia de que el predicador sea humilde y reconozca que los logros de su discurso no son de él, sino de Dios. Así lo manifiesta en su *Instrucción*:

Sobre todas las virtudes la oración es el molde del que ha de predicar [...] creedme que lo que hace a un predicador echar rayos de fuego es desconfiar de todo cuanto ha estudiado, y con verdadera humildad ponerse delante de nuestro Señor y pedirle su espíritu y su suficiencia para el sermón, suplicándole que se sirva, por boca de tan indigno ministro, hablar su Divina Majestad a sus ovejas y aficionarlas a sí y no al predicador. Esta oración es particular para los sermones, y no basta sino que el predicador esté acostumbrado a tener grandes y continuos ratos de oración, que harto más se le lucirán que no los del estudio⁹³.

⁹² Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 23.

⁹³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 25.

No es la capacidad humana la que habla y convence, ésta sólo se pone al servicio de Dios para que se haga Su voluntad. Sin embargo, este don divino no se manifiesta de la misma forma y con la misma intensidad en todos los predicadores; tampoco depende exclusivamente de la inteligencia y dedicación al estudio. El que un predicador tenga éxito o no, se debe únicamente a la voluntad divina:

en predicadores igualmente santos y dados a la oración suele haber desigualdad en la fuerza de mover a los oyentes, porque hay algunos en esto aventajados, ora por don natural de energía en el decir, ora, que es lo que yo más creo, por don sobrenatural o gracia *gratis data*, que no hay sino pedirla a nuestro Señor y contentarse cada uno con lo que del cielo le hubieren repartido⁹⁴.

A pesar de que el predicador dependa más de la gracia divina que de su esfuerzo personal, no por ello debe dejar de perfeccionarse en el arte oratorio por medio de textos como el de Francisco Terrones del Caño.

El franciscano Tomás de Llamazares publica, en 1688, una *Instrucción de predicadores*. No sólo el título es igual a la obra de Terrones del Caño, sino que algunos de sus pasajes aparecen casi letra por letra, o con pequeñas modificaciones, en el texto del franciscano. Por ejemplo, en un par de secciones de su obra Terrones del Caño escribe:

El saber predicar no se enseña bien por escrito, sino de palabra, platicando los documentos necesarios y poniéndolos en práctica en compañía de algún predicador bueno, viendo qué libros estudia, qué es lo que nota y escoge dellos, en qué manera los reduce a sus lugares comunes o Evangelios, en qué manera se aprovecha de sus estudios; cuando quiere componer algún sermón en particular, qué materia junta para él, cómo la dispone, cómo la escribe y la toma de memoria [...] para predicar bien, es menester salir un hombre del vientre de su madre con don de predicador, y si no, toda esta arte ni cuantas hay escritas le pueden hacer buen oficial; pero al que naciere con ella le harán mejor, y al que no, menos malo [...]⁹⁵.

Y aquí las palabras del franciscano Tomás de Llamazares:

Así es ello, que el predicar no se declara bien por escrito, sino a boca y práctica de un buen predicador, viendo qué libros estudia, qué nota o esco-

⁹⁴ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 26.

⁹⁵ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 13 y 163.

ge de ellos, en qué manera lo reduce a sus lugares comunes, o Evangelios, de qué suerte se aprovecha de sus estudios; cuando quiere componer algún sermón en particular, qué materia junta para él, cómo la dispone, cómo la escribe, y toma de su memoria; imitarle en algunos sermones, y dejarse advertir de él con sujeción [...] Ha menester salir del vientre de su madre con don de predicador; y si no, nada le puede hacer bueno, aunque pueda ser menos malo⁹⁶.

Es difícil saber si las palabras son propias de Terrones del Caño, o si éste las tomó de alguien más. También existe la posibilidad de que Llamazares las leyera en otro autor. En esa época el concepto de autoría era distinto al de hoy en día, por lo que es común encontrar fragmentos de un texto ajeno, dentro de otro, sin las indicaciones de su proveniencia, ya que se consideraba que el conocimiento era de todos y no de autores particulares. Lo importante entonces era la transmisión del conocimiento y la coherencia con respecto a los fines que perseguía la retórica eclesiástica: la humildad para aprender del otro —un aspecto que San Agustín destacó, como se menciona páginas arriba— y el reconocimiento de que es Dios quien actúa a través de la persona del predicador. Incluso si el orador posee un don natural, no debe olvidar que no es suyo sino que proviene de Dios.

Una de las posibles justificaciones para que Tomás de Llamazares escribiera una obra tan parecida a la de Terrones del Caño, la apunta Antonio Boordo en la «Aprobación» a la *Instrucción* del franciscano:

Es el estilo de su decir sin afectación, *stylo gravem*, copioso sin exceso, claro con majestad, y elocuente con discreción [...] es una perfecta Instrucción para los ministros evangélicos en que enseña las dos partes principales que se requieren en el predicador, eficacia nacida de espíritu para herir corazones, y valor y esfuerzo para moverlos y convertirlos. Asunto es este que han tenido muy doctos maestros y escritores, pero hallo en esta Instrucción un raro estilo de decir, tan acomodado a la inteligencia de doctos y de los que no lo son, que ni aquellos echarán de menos nada, ni estos dejarán de entenderlo todo [...] Todo lo que dice, lo enseñaron antes los autores de quien lo tomó; pero nueva es y digna de grande aprecio la disposición y arte con que urde tela tan rica y hermosa en que se hallan ejemplares tan acertados y útiles para que tomen modelo de hacer sus sermones los predicadores⁹⁷.

⁹⁶ Llamazares, *Instrucción de predicadores*, pp. 3 y 24.

⁹⁷ Boordo, «Aprobación», s. p.

Los preceptos para predicar son bien conocidos, pero no todos tienen el tiempo, los recursos económicos ni la capacidad intelectual para adentrarse en la retórica a través de una obra extensa y compleja. Textos como el de fray Llamazares ofrecen consejos sencillos en cuanto a la configuración del discurso —estructura y tema— y se explayan un poco más en las características personales que debe poseer el predicador, y en cómo debe vivir su vida según la doctrina cristiana.

Las retóricas eclesiásticas presentadas en este capítulo dedican la mayor parte de sus páginas a explicar los pasos que el predicador debe seguir para configurar un sermón, los elementos que debe tener el discurso para que instruya, deleite y mueva, las características del orador y el estilo de vida que debe adoptar. Sin embargo, para la retórica eclesiástica el único elemento que esencialmente cuenta es el sobrenatural: sin la gracia divina no se puede ser un buen predicador. Fray Tomás de Llamazares lo expone con las siguientes palabras:

Primeramente sea el predicador hombre de oración, sienta en ella con vivo espíritu la causa de Dios, con caridad suya y del próximo. Movido de estos dos afectos, amor de lo bueno y odio de lo malo, moverá. Pida el don sobrenatural de esta moción y la participación de Cristo [...] las palabras sean vapor del pecho y corazón [...] ⁹⁸.

Es la fe más que la razón lo que hace que un predicador sea capaz de instruir, deleitar y, sobre todo, persuadir. El elemento sobrenatural del sermón es lo que une a los oyentes directamente con Dios, ya que es Él quien les habla por medio de las palabras del predicador. Por este motivo, éste debe llevar una vida acorde con su ministerio.

Las tres preceptivas impresas en el continente europeo responden a necesidades diferentes de las que se originaron en América. Los textos del Viejo Mundo buscaban mejorar la predicación de un clero que no siempre contaba con una apropiada educación, pero vivía inmerso en una cultura esencialmente católica. Su público estaba igualmente condicionado: el sermón, desde hacía siglos, era parte de la vida de los fieles católicos, es decir, tenían un público ya cautivo. En cambio, en el territorio americano el clero se enfrentó a un panorama radicalmente distinto: debía convencer a los indígenas de hacer suya la palabra de Cristo, la única verdadera para el catolicismo. Más que el *Arte de sermo-*

⁹⁸ Llamazares, *Instrucción de predicadores*, p. 3.

nes de fray Martín, la obra de Valadés, al menos en parte, está dedicada a los religiosos cuya labor es la evangelización de los indígenas. Además, contiene muchos datos de carácter histórico, geográfico y sociológico, del Nuevo Mundo.

Tres años después de la publicación de *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en 1579, se imprime, en Perusa, Italia, la obra del franciscano tlaxcalteca fray Diego Valadés que lleva por título *Retórica cristiana*. En la *Dedicatoria* al sumo pontífice Gregorio XIII, este fraile también reconoce el valor intelectual de las fuentes clásicas, y cómo su obra es, al igual que la del dominico granadino, un compendio para que el estudio del predicador en formación no sea tan arduo. Al igual que este último, busca complementar los preceptos clásicos con la sabiduría de las Sagradas Escrituras y de los hombres santos del catolicismo:

Habiendo mirado con atención los casi incontables volúmenes de retórica, Santísimo Padre, dados a la estampa por diversos escritores, así paganos como cristianos, y que por la brevedad de esta vida mortal es imposible que sean todos examinados por el intelecto humano, compadeciendo el inmenso trabajo de los que estudian y queriendo acceder a los piadosos deseos de muchos predicadores de Dios [...] En ella, por cierto, no sólo reuní todo lo referente a este arte, lo cual estaba disperso en varios códices, sino también procuré abrir alguna brecha a los oradores cristianos hacia las letras sagradas⁹⁹.

Al igual que Fray Luis en su tratado, Valadés incluye no sólo normas de preceptiva retórica sino que nutre su obra con ejemplos de diversos temas de la doctrina cristiana; y concluye con un resumen que explica los cuatro libros del Maestro de las Sentencias, el teólogo Pedro Lombardo, que son un compendio de los más relevantes conceptos teológicos para el catolicismo del medioevo¹⁰⁰.

⁹⁹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 9.

¹⁰⁰ En la *Introducción* a la edición consultada, Esteban J. Palomera explica la relevancia de los libros de Pedro Lombardo y el por qué fray Diego le dedica la última parte de su obra: «Como una consecuencia lógica y además práctica de su estima por la teología y de que su estudio es absolutamente necesario para el predicador, Valadés dedica las últimas ochenta páginas de su libro a proponer y explicar en forma asequible los cuatro libros del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo [...] Pedro Lombardo, conocido como el Maestro de las Sentencias, más que filósofo era un teólogo que con una sólida base filosófica logró una compendiosa visión de la teología católica. Su obra constituye un laudable esfuerzo y para su tiempo vino a ser una atrevida síntesis del pensamiento

Fray Diego nace y vive durante treinta y ocho años en la Nueva España, antes de partir a España y posteriormente a Italia¹⁰¹. Ingresa en la orden franciscana donde aprende el náhuatl, el otomí y el tarasco, lo que lo capacita para enseñar la doctrina católica a los indígenas de varias comunidades¹⁰². Valadés, al trabajar como misionero en la provincia de

católico. Los libros de Pedro Lombardo marcaron nuevos rumbos a los intelectuales de la Iglesia católica y su influjo se dejó sentir por espacio de casi cuatro siglos hasta el XVI», p. XXXI. Así como otros pensadores católicos adoptaron y adaptaron las ideas de filósofos grecolatinos, los predicadores hicieron lo mismo con las preceptivas clásicas. La forma más común fue la de incluir enseñanzas del pensamiento católico y hacer referencias a las obras de hombres santos; además, se debía tener cuidado de incluir sólo la teoría mínima necesaria de los llamados gentiles, y borrar el rastro de todas aquellas ideas ajenas a la católica o que entraran en contradicción con ella. En el *Prefacio* a la *Retórica cristiana*, fray Diego puntualiza el carácter religioso de su preceptiva: «no se encuentra en esta obra nada que no apruebe y enseñe la Iglesia, maestra de la verdad, que no se encuentre en las Sagradas Escrituras o en los Doctores Sagrados o que no pueda, al menos, referirse, por alguna semejanza, a la interpretación que de los Sagrados Libros hacen los Santos Padres», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 25. Estos tratados de retórica eclesiástica son manuales para construir un discurso retórico, pero también libros de doctrina para instruir al predicador y a quienes los leyeren. Ver Esteban J. Palomera, «Introducción» a *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés, pp. VII-LXIII.

¹⁰¹ En 1571 Valadés zarpa hacia España, «traía encargo de entrevistarse con el general de los franciscanos, y cruzando la península ibérica, se dirigió a París, donde se reunió el Capítulo General de la orden ese año de 1571 [...] Se entrevistó personalmente con el nuevo superior de los franciscanos y le comunicó las informaciones que traía de la Nueva España. Resultado inmediato de sus conversaciones debió de ser el viaje a España, para hablar con fray Jerónimo de Mendieta y con fray Miguel Navarro, para entrevistarse con el presidente del Consejo de Indias en Sevilla [...] En mayo de 1575 Valadés se encontraba en Roma asistiendo al Capítulo General de su orden y en el cual fue nombrado, por unanimidad de los congregados, procurador general de los franciscanos. Fray Diego debía haber durado en su cargo normalmente cuatro años, o sea hasta 1579. Pero tuvo que abandonarlo inesperadamente a mediados de 1577 por presiones del rey Felipe II. Éste envió órdenes a su embajador en Roma para que gestionase la destitución de fray Diego de su cargo y su salida de la Ciudad Eterna. Consideraba que Valadés se había extralimitado en sus funciones, pasando por alto las prerrogativas del Patronato Real», Palomera, 2003, p. XII. Al parecer Valadés logra regresar a Roma pero hasta 1582 y ésta es la última noticia que se tiene sobre su vida. Antes de dejar Roma logra imprimir las primeras doscientas cuatro páginas de *Retórica cristiana*; en 1579 termina la impresión de su obra en Perusa, Italia, en el taller de Pedro Jacobo Petrutio.

¹⁰² Transcribo la cita completa: «Pero antes de la investidura sacerdotal, ya habían precedido varios años de acción apostólica, pues desde antes de los 15 años se había iniciado en las labores catequísticas y así había sido excelente auxiliar de los misioneros en la catequesis. Parte de su preparación apostólica fue el aprendizaje de tres lenguas in-

Nueva Vizcaya¹⁰³, tiene la oportunidad de aprender el método con el que los franciscanos se destacaron en la enseñanza de la doctrina católica a los indígenas. Éste consistía en el uso de imágenes como medio de comunicación, tanto para superar la frontera del lenguaje como para facilitar la enseñanza de conceptos complejos y abstractos¹⁰⁴. Fray Diego aprendió

dígenas, el náhuatl, el otomí y el tarasco, para trabajar entre los indígenas de las regiones donde se hablaban esas lenguas tan distintas entre sí. Conviene observar que el náhuatl, por su difusión en el territorio de la Nueva España, llegó a ser la lengua auxiliar de los misioneros para la evangelización de otros muchos grupos indígenas, para los cuales era más fácil entender el náhuatl que el español. Así, con el náhuatl, fray Diego estaba capacitado para ejercer sus ministerios en una extensa zona indígena», Palomera, 2003, p. X.

¹⁰³ La provincia de la Nueva Vizcaya abarcaba «la parte norte del actual estado de Querétaro, Zacatecas y Durango [...] Estaba habitada por indios nómadas, semisalvajes y belicosos, de cultura tribal», Palomera, 2003, p. xi. Fray Diego habla de su experiencia e impresiones de la Nueva Vizcaya y sus habitantes: «Además, te quiero hacer constar que no ha habido no hay indios tan audaces y ágiles como ellos, ni que tanto desconozcan el miedo y la vergüenza, como se ha visto en el daño causado por ellos en toda condición de personas y en las maldades que han ejecutado. Ésta es la razón de que no han sido colocados hombres pacíficos, ni de los indios ni de los españoles, en esos lugares, que son muy frecuentados también por los chichimecas. Lo cual, sin embargo, ha sido logrado por nuestros religiosos en la ciudad que se llama Nombre de Dios, donde conviven pacíficamente los indios y los españoles [...] En el número de esos exploradores yo también me encontré, por la gracia de Dios, y no puedo decir otra cosa de esa región, sino que a mí me parece ser la más grande entre todas las regiones que el Sol contempla. Pues ni por razón del calor o del frío puede llegar a ser inhabitable, con sus amplias llanuras, cubiertas de campos y surcadas por muchísimos ríos; llena de manantiales que con poco trabajo y gasto pueden ser aprovechados para regar los prados y los campos; de suerte que se cosecha allí mejor que en España el trigo y el maíz, y mejor que en las demás partes del Nuevo Mundo que hasta el presente han sido conquistadas. Lo cual es cosa digna de verse en los huertos que cultivan los españoles en la región de los zacatecos donde yo estuve, en la ciudad que se llama Nombre de Dios, en el valle de Guadiana [...] Cuando se trata de luchar contra los infieles conviene examinar una y otra parte, considerando principalmente que ellos han ofendido tanto a Dios; y así, confiando en Él y en su ayuda, fácilmente se pueden conquistar los trofeos, como se puede ver claramente en aquellas palabras de [...] [¡Aquellos en sus carros y en sus caballos; nosotros, en cambio, en el nombre del Señor!], *Retórica cristiana*, pp. 456-457.

¹⁰⁴ Valadés lo narra con las siguientes palabras: «Habiendo permanecido los naturales de esas tierras durante tantos años en sus nefandos pecados, y en sus crudelísimos, inauditos y nunca vistos sacrificios, por fin el año de 1524, del feliz nacimiento de nuestro Salvador, marchó allá fray Martín de Valencia. Hacía ya mucho tiempo que él, lo mismo que doce varones compañeros suyos, dotados de espíritu apostólico y muy aptos para ese oficio, nada deseaban más ardientemente. Todos ellos fueron enviados por especial mandato y autoridad del Sumo Pontífice, y del emperador Carlos V, de santa memo-

y perfeccionó el arte del grabado, por lo que no sólo aplicó el uso de dibujos y pinturas a la instrucción de los indígenas, sino que incluyó en su retórica una serie de imágenes para ilustrar los ejemplos y preceptos que describe¹⁰⁵. Así como *Los seis libros de la retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada están orientados hacia el predicador que escribe, pronuncia y publica sermones, la *Retórica cristiana* de fray Diego está, sobre todo, dirigida a los predicadores que se dedican a la enseñanza —aunque no omite los preceptos retóricos básicos para la construcción del discurso oratorio.

ria, quien les confió este oficio de apostolado [...] Como los indios carecían de letras, fue necesario enseñarles por medio de alguna ilustración; por eso el predicador les va señalando con un puntero los misterios de nuestra redención, para que discurrendo después por ellos, se les graben mejor en la memoria [...] Aquí se trata de inculcarles la doctrina cristiana por medio de figuras y formas dibujadas en muy amplios tapices y dispuestos muy convenientemente, dando comienzo desde los artículos de la fe, los Diez Mandamientos de la Ley de Dios, y los pecados mortales, y esto se hace con grande habilidad y cuidado [...] En las capillas se extienden estos lienzos para que los vean. Una vez hecho esto, ellos mismos se llegan más de cerca y los examinan con mayor cuidado. Así, más fácilmente se les graba en la memoria, tanto por las pocas letras que los indios tienen, como porque ellos mismos encuentran especial atractivo en este género de enseñanza», *Retórica cristiana*, pp. 463-493.

¹⁰⁵Valadés fue discípulo de fray Pedro de Gante, maestro, entre otras cosas, de las artes y los oficios; este franciscano flamenco fundó una escuela que se encontraba junto al convento de San Francisco de México. En la escuela de fray Pedro «aprendió Valadés el arte de la pintura y del dibujo, en lo que llegó él mismo a ser maestro de ese plantel». El propio fray Diego sería «maestro de pintura y dibujo en la escuela de fray Pedro de Gate de México, dotado de exquisita sensibilidad artística y de evidentes cualidades pictóricas [...] Así Valadés, al ilustrar su libro profusamente con dibujos ejecutados por él mismo, paga justo tributo a las tendencias artísticas europeas de su época, pero influenciadas con un marcado sabor indígena. Pretende además, como lo dice desde las primeras páginas, aprovechar esas láminas para ayudar gráficamente y en forma objetiva a la sólida formación del orador sagrado [...] la *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés está ilustrada con veintisiete grabados en cobre. De todos ellos sólo firma ocho: uno con las iniciales VAS entrelazadas; otro F. D. Valadés; otro, F. D. Valadés *inventor*; los restantes dicen *F. Didacus Valades fecit*», Palomera, 2003, pp. ix-xiv. Al final del *Prefacio*, Valadés justifica el recurso de las láminas: «Y porque hay algunos que no saben leer, o no tienen afición a la lectura, añadimos algunas láminas con el fin de que rápidamente se recuerden esas cosas, como también para que se conozcan debidamente y con claridad los ritos y costumbres de los indios, y así por medio de estos dibujos se inciten las voluntades de los lectores a leer estas páginas con avidez y conserven en su mente aquello que más les haya agradado», *Retórica cristiana*, p. 29. Así como las láminas son eficientes para captar la atención y enseñar la Sagrada Escritura a los indígenas, fray Diego las incluye en su obra para retener la atención del lector y para facilitar el aprendizaje y la memoria.

Fray Diego Valadés escribe su obra para aquellos «que se entregan a la Sagrada Teología, ya sea públicamente en la iglesia y en las escuelas, o en privado en sus casas, para embeberse en la religión cristiana»¹⁰⁶. Esto es de gran importancia sobre todo para aquellos que habitan un lugar, como la Nueva España, en el que el mensaje de Cristo no se había escuchado. La finalidad de enseñar la doctrina católica y de la predicación es la salvación de las almas para garantizar la vida eterna, lo cual se vuelve apremiante para una sociedad alejada de la metrópoli y rodeada de comunidades paganas. El mensaje de Cristo busca la salvación eterna de los que creen en Él y que se apegan a un código de conducta virtuoso. Éste es otro de los objetivos, es decir, compartir las bondades de la palabra de Dios que Valadés procura comunicar a quienes lean su obra. En el capítulo V de la primera parte, «Quiénes vayan a ser idóneos oyentes de la “Retórica cristiana”», menciona que el lector modelo de su obra es todo aquel que desee ser sabio y bienaventurado¹⁰⁷. Sin embargo, este texto es un manual muy apropiado para aquellos religiosos que enfrentan el particular entorno americano¹⁰⁸. Éstas son las palabras que ha dedicado a sus lectores en el *Prefacio*:

¹⁰⁶ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 23.

¹⁰⁷ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 79. La cita es la siguiente: «Quien desea, pues, ser sabio y bienaventurado escuche la voz de Dios, aprenda la justicia, conozca el misterio de su nacimiento, desprecie las cosas humanas, acoja las divinas, para que pueda obtener aquel sumo bien para el que nació; pues toda la sabiduría del hombre está en esto solo: en conocer y honrar a Dios. Éste es nuestro dogma, esto es lo principal. Y así, con toda la voz de que soy capaz, testifico, proclamo y declaro que esto es lo que todos los filósofos buscaron en toda su vida y jamás pudieron alcanzar, porque o tuvieron una mala religión, o la eliminaron por completo. Por consiguiente, que no se arrepienta de tener paciencia de oír o de leer para recibir la enseñanza de la sabiduría» (pp. 79-81).

¹⁰⁸ Para el individuo que es miembro de una sociedad jerárquica, de tradición retórica y fundamentada en la religión, como lo es la del imperio español, el compartir una misma forma de hablar y de comportarse es lo que permite la pertenencia a un grupo social determinado. Para la élite, el aprender retórica es pasar de la barbarie a formar parte de la civilización occidental. Esta ideología se transplanta a las tierras de ultramar, donde los indígenas para poder ser parte de la sociedad deben aprender a hablar y a comportarse según los lineamientos establecidos por la retórica. La siguiente cita de Valadés es reveladora: «También a su tiempo traeremos ejemplos tomados de los sucesos de las Indias, a quienes no sólo nos mezclamos, sino incluso presidimos; creemos que esto no solamente servirá de solaz sino que será algo provechoso, ya que en ello se apreciarán claramente los principios, el desarrollo y la aplicación práctica de la retórica, como lo atestigua Cicerón cuando dice: “Existió un tiempo en que los hombres, a manera de bestias, vagaban por la tierra y luchaban por la vida, y administraban todo no

[porque] la piedad, o virtud de la religión, estimado lector, es útil para todo, como muy piadosamente lo dice San Pablo, pues contiene en sí la promesa de esta vida y de la futura, y por otra parte toda la fuerza de la Sagrada Escritura se basa casi por completo en un gran amor a la piedad, fácilmente puede entender cualquier fiel cristiano que el tratar de las cosas divinas, objeto primordial de la piedad, acarrea grandes ventajas no sólo para ordenar rectamente nuestra vida, sino también para conseguir la gloria inmortal [...] al punto aparece la divina hermosura de la elocuencia cristiana, la cual será tanto más preclara y eminente, cuanto con más diligencia se dirija a la utilidad de los hombres y a celebrar las alabanzas del Creador que concedió al hombre la palabra para proteger la sociedad y la convivencia entre los hombres¹⁰⁹.

Con estas palabras Valadés demuestra que la retórica eclesiástica implica mucho más que sólo preceptos para crear un discurso elegante, coherente y persuasivo. Su límite tampoco se encuentra en la exposición y explicación de pasajes de la Biblia, y de los textos de hombres santos; sino que en su finalidad más práctica e inmediata funge como un código de conducta, una ética, por el que todos los que son católicos, o que aspiran a serlo, deben regirse en el día a día. El predicador y su mensaje deben procurar imprimir en el alma de los fieles las virtudes con las cuales no sólo su alma se salve de los tormentos del infierno, sino también se desarrolle y fortalezca su espíritu para ayudar en el perfeccionamiento y subsistencia de la comunidad humana. El hombre no podrá salvarse si no se ocupa también de cuidar del otro. Esta conducta es la que precisamente promueve la ética que se trasluce en los ejemplos y conceptos que busca enseñar esta *Retórica cristiana*.

A diferencia de las retóricas de Fray Luis de Granada y de fray Diego Valadés, la obra de fray Martín de Velasco está dirigida casi exclusivamente a la perfección de la estructura del discurso y del uso del lenguaje, sin olvidar el fin primordial de la retórica sacra: servir a Dios. La preceptiva de fray Martín, franciscano del nuevo reino de Granada en

en virtud de la razón sino de la fuerza. Ninguno conocía las legítimas nupcias, ni sabía con certeza quiénes eran sus hijos. Entonces, un hombre sobresaliente, impulsado por algún móvil superior, reunió a los hombres dispersos por la llanura y escondidos en los bosques y los convirtió de fieras salvajes en hombres apacibles y mansos". Yo diré que los admirables efectos de esta influencia, en ningún lugar aparecen más claros que en la pacificación de los indios de este Nuevo Mundo del mar océano», *Retórica cristiana*, pp. 25-27.

¹⁰⁹ Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 23-25.

las Indias, se titula *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*. Por el «Parecer» de fray José López, sabemos que este *Arte* fue impreso por primera vez en 1677 en Cádiz, y «tuvo en México alguna fortuna, pues corría en copia manuscrita en antologías como la de fray José Jiménez y además fue impresa en las prensas novohispanas por lo menos dos veces»¹¹⁰. El volumen que se ha consultado para ese trabajo es una reimpresión de 1728 hecha en México en la Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, a costa de don Gabriel de Rivera, presbítero domiciliario del arzobispado y capellán de las religiosas de santa Inés¹¹¹.

A pesar de que había pasado más de siglo y medio desde que el Concilio de Trento hiciera públicas sus conclusiones (1563), el panorama tanto de la retórica sacra como de la predicación no había cambiado mucho. En el «Prólogo al lector», fray Martín de Velasco menciona que ha decidido publicar su arte por dos motivos: rescatar los preceptos agustinianos sobre la oratoria sacra y promover la «verdadera elocuencia». El segundo es el que nos interesa, ya que como el mismo autor declara:

he leído en algunos artes de predicar, en las retóricas sagradas y en los sermones impresos, muchas cosas contrarias a la verdadera elocuencia; y así traigo a San Agustín citado por lo que digo, para que en el santo se vea la verdad y se desengañe el que leyere¹¹².

¹¹⁰ Beuchot, 1995, p. 168.

¹¹¹ Marina Garone Gravier menciona seis líneas familiares y de talleres novohispanos. Una de estas líneas genealógicas es la dinastía de los Rivera. Ésta estuvo compuesta por «Bernardo Calderón y Paula de Benavides, Juan de Rivera y María de Benavides, Miguel de Rivera Calderón y Gertrudis de Escobar y Vera, Francisco de Rivera Calderón y Juana de León y Mesa, y María de Rivera Calderón y Benavides», Garone, 2006. De los talleres de Juan de Rivera se han inventariado setenta y dos sermones correspondientes a un lapso de ochenta años, de 1683 en que dentro de la colección de sermones impresos de la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey aparece por primera vez un sermón publicado por Juan de Rivera, hasta 1763, fecha en que la imprenta había pasado a manos de los herederos de doña María de Rivera, viuda del fundador. Hasta el momento sólo se han registrado doce sermones impresos por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón.

¹¹² Se transcribe la cita completa: «Muchas autoridades sí traigo de San Agustín del libro cuarto de Doctrina Cristiana en el tomo tercero de sus obras; y hágalo por dos razones: la primera, porque se conozca que las cosas que aquí se tratan no son de poca importancia en la Iglesia, pues un santo de tanta autoridad en ella, compuso de propósito cuatro libros para enseñarlas, y estimolas tanto San Agustín que dice deber aprenderlas

Desde la perspectiva del franciscano, la mayoría de los predicadores mezclaban las partes del sermón porque no tenían un buen conocimiento de la retórica, por lo que no lograban que hubiera conexión ni coherencia entre los elementos de los sermones:

Es mi intento reducir todas las partes del sermón a sus lugares propios y nativos. Mucho trabajo ofrezco: porque andan todas muy esparcidas por diferentes provincias. Algunas han mudado ya de traje, y otras tan desconocidas que ni aun señas dan de lo que fueron: muchas padecen duro cautiverio, sirviendo a la tiranía en que las ponen, pues casi las fuerzan a que muden la ley en que nacieron con observancia de otras bárbaras y gentiles. Así como fuera quebranto referir todos sus trabajos, no deja de ser género piadoso ayudarlas a salir del encanto en que se hallan, con arte que les vaya mostrando el camino y señalándoles a cada una su lugar, para que en él se restituyan y vivan sin violencia¹¹³.

Este desorden sólo podía producir sermones carentes de sentido y sin la capacidad de edificar a los fieles. Lo que asombra a Velasco es que haya tantos manuales de retórica sacra y tan poca destreza en el ejercicio de la predicación. La culpa del abandono en que se tiene al arte retórico sólo puede adjudicarse, según el parecer de este franciscano, a los propios predicadores que han dejado de estar comprometidos con su ministerio¹¹⁴. La retórica contiene todo lo necesario para su propia perfección:

no sólo los mancebos, sino los hombres de grave y madura edad [...] porque al paso de los años crece la obligación de predicar con acierto. La segunda razón porque lo hago es porque he leído en algunos artes de predicar, en las retóricas sagradas y en los sermones impresos, muchas cosas contrarias a la verdadera elocuencia, y así traigo a San Agustín citado por lo que digo, para que en el santo se vea la verdad y se desengañe el que leyere», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 11.

¹¹³ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 11-12.

¹¹⁴ A continuación la cita completa: «La admiración debiera ser que habiendo tantos fundamentos de obras pías, no haya si quiera en la retórica, cofradía para reducir descarriados. Todos se precian de elocuentes y pocos se sirven a la elocuencia: muchos aficionados, y ninguno que la defiende, ni que riña sus pendencias. Si yo la tuviera me ocupara en persuadir a los hombres la enmienda en este caso, porque nosotros tenemos también la culpa. No sé que es, que teniendo ingenio, gustamos de arrullarlo para que se duerma, con que es fácil que sobrenazca la cizaña que otros mal entendidos le sembraren», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 12-13.

La retórica enseña que todas sus obras se hagan con fundamento [...] Dice también la retórica que los discursos tengan conexión unos con otros, y nosotros por no darle al ingenio ese cuidado, hacemos con imitación de otros, lo más fácil, que es, dejarlos sueltos y que vuelen las proposiciones [...] así damos lugar a consejos sin arte, con que fácilmente se introduce la cizaña. En lugar de fundamento una descripción o pintura [...] Desquiciarse toda la elocuencia de sus lugares, sólo porque duerma el ingenio, ¿quién lo permite? Pues despierte, para que vuelvan las cosas a sus quicios y se restituya al señorío de sus lugares la elocuencia¹¹⁵.

La facultad oratoria requiere de estudio y esfuerzo para perfeccionarse. El hecho de que la retórica sacra se haya dejado de ejercer con arte ha sido por la falta de voluntad de los retóricos y predicadores. Es indispensable que la predicación recobre su artificiosidad para que este refinamiento en su estructura y lenguaje, refleje la excelencia de su contenido.

Por lo antes mencionado, para Velasco el reformar la predicación no sólo era cuestión de estética; su preocupación apela a ese segundo aspecto de la retórica sacra: el elemento sobrenatural, espiritual. Así, al final del prólogo establece el verdadero fin de su *Arte*:

con esto se puede servir a Dios en mucho, tratando su divina palabra con más respeto, restituyendo la predicación al decoro que se debe; porque los otros modos de predicar sin hilo y sin arte, ni aprovechan a los hombres, ni Dios se sirve con ellos. Hago lo que hago por Dios y su honra; ya lo dije¹¹⁶.

Para la retórica sacra, la interiorización de los dogmas cristianos y la aceptación de las verdades de la religión por parte de los fieles, no sólo es una cuestión de educación sino de salvación. El fin último de la predicación no es aumentar la fama del predicador o cumplir con una tradición o costumbre, sino salvar el alma del ser humano para que pueda gozar de la vida eterna.

Martín de Velasco define al sermón como un

todo artificioso que la retórica cristiana dispone para persuadir al auditorio el amor a las virtudes y aborrecimiento a los vicios; pena y gloria con bre-

¹¹⁵ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 12-13.

¹¹⁶ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 15.

vedad de palabras [...] la dificultad [de escribir un buen sermón] no nace de que sea todo, ni retórico, ni cristiano; sino que sea artificioso¹¹⁷.

El que sea un *todo artificioso* requiere que cada una de las partes esté colocada en su lugar para que haya conexión, disposición y orden. Sin embargo, la excelencia en lo formal no es suficiente, es necesario contar con el elemento divino.

Aunque la forma en que se estructure un sermón, las palabras que se escojan y el estilo con el que se adorne el contenido, sigan a la perfección los preceptos retóricos, esto no garantiza que el sermón vaya a cumplir con el objetivo de persuadir a los fieles. Esto sólo reflejará la maestría que tiene el predicador en cuanto al uso del lenguaje y la disposición de las ideas. Será el elemento divino el que diferencie un discurso técnicamente impecable de un sermón vivo que se logre imprimir en el alma de los oyentes:

Aún no viven, ni vivirán mientras falta la cuarta parte que sople y sople de la parte del Cielo. Si Dios también no inspira de lo alto, de poco sirven los artificios; y así, también corre por cuenta del Predicador (fuera de poner su estudio en la fábrica) invocar, rogar a Dios y pedirle su espíritu para que todo lo que dispusiere en el sermón y dijere en el púlpito, sea a honra y gloria suya y provecho de sus oyentes [...] Mientras estudias y trazas el sermón no te olvides de tu intento (que es agradar a Dios) y alcanzarás gran luz en el ingenio, irás teniendo de la retórica conocimiento perfecto: sabrás para qué es y de qué sirve: pondrás las cosas en sus lugares, echarás de ver que sólo sirven de medios para aprovechar a los oyentes, no para fin de vanidad tuya, ni de mostrarte elocuente, ni de coger aplauso [...] Pero tú, llevando por fin a Dios, has de servirte de la retórica por servirle: y serás verdadero elocuente [...] y que todo lo que la retórica ordena (como todo lo demás) debe ser a mayor honra y gloria de Dios¹¹⁸.

El predicador nunca debe vanagloriarse ni por su persona, ni por su ministerio; todo lo bueno que llegara a lograr no se debe a sus cualidades, a su naturaleza o a su esfuerzo. Todo debe ponerse al servicio de Dios, ya que es Él quien actúa por medio de sus palabras y actos. El predicador es una mera herramienta puesta al servicio de Dios para que sirva como puente entre Él y los hombres. Todo el esfuerzo y los

¹¹⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 19-20.

¹¹⁸ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 227-228.

resultados deben ser considerados por el predicador como un regalo divino, y no creer que se debe a su propia inteligencia y carisma. Además, el buen predicador comunica la palabra de Dios no sólo durante el sermón, sino con cada acto de su vida¹¹⁹. Por esto, debe entregarse a la retórica eclesiástica no con la firme decisión de un profesionalista, sino con la vocación de quien abraza un estilo de vida determinado. La vida del predicador debe ponerse a disposición de la palabra de Dios con la finalidad de transmitirla al alma de quienes la escuchen.

Al inicio de este capítulo se exponen dos definiciones del concepto de retórica, extraídas de textos grecolatinos. Se menciona que la segunda acepción —la de la retórica como una ética— es la que se adecua a esta investigación, ya que permite establecer un vínculo entre la retórica clásica y la eclesiástica. Posteriormente, se analiza cómo las retóricas eclesiásticas conciben al arte oratorio. Sus definiciones, semejantes entre sí, perpetúan la idea de la retórica como una ética, como un estilo de vida buena y virtuosa. Para estos predicadores existen tres elementos que participan en las relaciones de comunicación que establece el proceso retórico: el predicador, el oyente y Dios. Sin embargo, el único elemento verdadera y esencialmente activo es el sobrenatural: sin la gracia divina no es posible que el predicador instruya, deleite y persuada; así como es imposible que el oyente sea instruido, deleitado y persuadido.

¹¹⁹ Con el objetivo de justificar esta sentencia no en los textos grecolatinos, sino en la doctrina católica, de Granada, retoma algunos pasajes del evangelio según San Mateo: «Por lo que después de haber llamado el mismo Señor a los predicadores *antorcha puesta sobre el candelero* para alumbrar a cuantos viviesen en la casa de la Iglesia, añade inmediatamente: *De tal modo resplandezca vuestra luz en presencia de los hombres, que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos*. Con cuyas palabras claramente manifestó cuánto más ilustrarían la gloria de Dios esclarecidas obras de virtudes que palabras selectas y limadas. Y a la verdad, ¿qué cosa puede manifestar más el esplendor de la divina gloria que la hermosura y constancia de la vida de un varón justo, de un fiel ministro de Dios, perfecto y ejemplar?», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 85. Además, sólo aquel que tenga las virtudes impresas en su alma podrá verdaderamente hablar sobre ellas y lograr evocar su imagen en el alma del otro. Las palabras pronto se disuelven en el olvido, por lo que para persuadir a los oyentes es necesario convencerlos, moverlos, desde varios frentes. Y el discurso de quien no actúa conforme a sus propias palabras, será negado y denostado sin cuestionamiento alguno. Al predicador se le exige una grave coherencia en lo que siente, piensa, dice y hace; de sus acciones y de la imagen que los oyentes tengan de él, dependerá, en gran parte, su capacidad persuasiva. Sin embargo, esto, para la retórica eclesiástica, sólo depende de la gracia de Dios.

Al comparar las preceptivas europeas con las americanas, no hay divergencias en cuanto a la teoría retórica en general. Sin embargo, la *Retórica cristiana* de Valadés contiene mucha información sobre el panorama de la Nueva España; sobre todo en cuanto a las necesidades que este Nuevo Mundo tiene del arte de la retórica. Este tipo de datos no aparecen en las demás preceptivas con la misma precisión histórica, posiblemente porque el contexto les resultaba familiar y, en cambio, Diego Valadés deseaba dar a conocer el suyo y justificar la necesidad de su obra en tierras americanas. Además, la diversidad de temas y la profundidad con la que los trata hace de la obra de Valadés un ejemplar único y muy valioso para los predicadores novohispanos.

Ya que se ha establecido la naturaleza y definición de la materia que se analiza, es necesario proseguir con la nominación y explicación de los elementos que componen al arte retórico. Por tal motivo, a continuación se analizan las partes que integran el proceso retórico, los elementos que construyen un discurso y la puesta en escena del sermón por parte del predicador. Además, se ahonda en la figura del predicador, tanto en lo que respecta a su estilo de vida en general como a su desempeño en el púlpito.

RETÓRICA, VIDA Y PALABRA DEL PREDICADOR SACRO

*Y pues los predicadores son dientes,
que han de morder los vicios [...]*¹²⁰.

Los preceptistas sacros dedican gran parte de sus obras a determinar qué características debe tener la persona que se dedique al ministerio de la predicación. Es en esta sección de las retóricas donde tienen más libertad para desprenderse de los preceptos grecolatinos, ya que idealmente el orador sacro debe tener una sólida formación en doctrina cristiana y encarnar en su persona los valores propios de la religión. Su responsabilidad no se circunscribe a darle voz al sermón, o a crearlo, sino que debe predicar con cada aspecto de su vida. En su obra *Retórica cristiana*, fray Diego Valadés esboza las características del mensajero de la palabra divina:

¹²⁰ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 69-70.

Además, si el orador necesita mucho conocimiento del arte, ¡cuánto más el pregonero y orador de la palabra de Dios! El cual debe estar tan bien fundamentado, que aun todas sus acciones, sus pasos y sus dichos deben ser eximios. De tal manera su mente conciba la verdad, que ella se haga una con su hábito, para que cualquier cosa que haga o diga sea una enseñanza para los oyentes. Además, quien se prepara para la verdadera predicación, es necesario que tome los orígenes de las causas de las Sagradas Escrituras, para que todo lo que hable lo refiera al fundamento de la Autoridad Divina, y en él ponga firmemente el edificio de sus discursos¹²¹.

Debe existir una coherencia entre las acciones del predicador y sus palabras. Si hay discordancia, si la vida desmiente el mensaje, el predicador pierde autoridad frente a su público. Sin embargo, el desprestigio del orador no es tan trascendente como el descrédito que, como resultado, padece su discurso. De esta forma, para la retórica eclesiástica, el peligro surge cuando los oyentes niegan la veracidad o la honestidad del texto sacro debido al comportamiento de quien lo pronuncia. El predicador no sólo afecta su propia reputación, sino que es responsable de la posibilidad de que sus oyentes, al no recibir la guía para la salvación de su alma, tengan como destino la condenación eterna. La trascendencia de la tarea del orador sacro no se limita a la vida en la Tierra, sino que tiene particular injerencia en el plano sobrenatural¹²².

El predicador sacro nunca debe confiarse de su inteligencia o maestría para crear o pronunciar los sermones. Debe, ante todo, reconocer que tanto su habilidad oratoria como el resultado de ella no provienen de él, sino que se deben exclusivamente a la gracia de Dios. Una de las características esenciales del perfecto orador es que está consciente de que en ningún momento se representa a sí mismo, sino que ha entregado su vida y su persona a la voluntad divina. Como muchos otros preceptistas, el novohispano fray Diego Valadés hace hincapié en la influencia determinante del elemento sobrenatural en el acto de la predicación:

¹²¹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 31.

¹²² La siguiente cita de fray Diego respalda lo dicho en este párrafo: «exigen en el perfecto orador [...] no sólo una facultad eximia para hablar, sino también todas las virtudes del alma. En efecto, no pocos frutos tienen la facilidad y el talento oratorios, si se gobiernan con recta inteligencia y definido equilibrio del alma. Y así, quieren que el orador sea tal que pueda de verdad ser llamado sabio, o sea, perfecto en todas sus costumbres», Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 47-49.

Y así, el orador cristiano no debe buscar su propia gloria, sino la de Jesucristo a quien debe desear tener siempre ante sus ojos, y buscar la edificación de su cuerpo místico que es la Iglesia unánimemente católica. No la suya, decía, porque no debe hacer nada que no se encamine a la gloria del solo Dios omnipotente, a la alabanza de él solo, a la confesión de él solo. Además, de día y de noche debe meditar en las cosas celestes, vigilar, estar en continua oración, entonar salmos a Dios, escudriñar las letras sagradas, interpretarlas, desvelarse, predicar, conversar muy santamente, y por último, por la aceptación de defender la verdad católica, tolerar las burlas, las mentiras, los desdenes, las amenazas y los violentos ataques así como los oprobios de los hombres muy perversos¹²³.

Aunque el genio oratorio, la habilidad persuasiva, son considerados un don divino, un regalo ajeno a la preparación intelectual y al saber del predicador, no por ello debe dejar de comprometerse con su educación y trabajar en ella. Es importante que conozca y emplee con arte los conceptos retóricos; sin embargo, el único saber trascendental para este ministerio es el de la Sagrada Escritura.

La Escritura es la fuente principal de conocimiento para los preceptistas; y, en esencia, el único saber que podría adquirirse durante la *inventio*. Sin embargo, aunque los preceptistas sacros resaltan que la única verdad en la que es posible instruirse es la Verdad cristiana, no por ello rechazan el aprendizaje de las ciencias humanas, como el arte retórica. En todo caso, el saber humano debe ser un complemento del divino. En su obra *Retórica cristiana*, el novohispano fray Diego menciona que el predicador ideal se alimenta primordialmente de la Escritura divina:

lo que en la mente y razón del orador cristiano debe especialmente encontrarse: la inteligencia de los artículos de la fe según la exposición de los doce apóstoles, y la verdadera inteligencia de los padres católicos [...] juicio y verdad, o doctrina y verdad; en efecto, principalmente de estas dos cosas debe estar adornado el orador cristiano, para que, así, en su pecho esté la ciencia, el juicio o razón, y en sus hombros la paciencia y la ejecución de las buenas obras [...] alzado por encima de las cosas terrenas, aprenda a sujetarse a las enseñanzas celestes, poniendo en la cabeza el temor de Dios y las intenciones del corazón; y allí es sujeta con la cinta de la caridad, para que el temor sea filial y no servil, y con la faja de lino de la templanza, de grana, o fuego de la fortaleza, y de jacinto, o verdadera prudencia [...] la conciencia y la vida, el pensamiento y la acción, los sentimientos y los

¹²³ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 59.

actos concuerdan mutuamente y cuando el bien que se sabe y se enseña es puesto en obra, etc.¹²⁴.

La Escritura no sólo le proporciona al predicador el material para la composición del sermón, sino que le otorga las herramientas con las que debe regir su vida. El orador ideal, primero interioriza las virtudes para después predicarlas, ya que nadie puede hablar elocuentemente de lo que desconoce. Con respecto a esto, y tomando en cuenta que en la retórica sacra es preponderante el elemento sobrenatural, el predicador debe aprehender los valores cristianos y vivir conforme a ellos, para poder imprimirlos, por medio de su palabra, en el alma de los oyentes. Así lo comparte fray Diego:

la primera utilidad de la Sagrada Escritura es la perfecta purificación de las almas para lo divino. Porque jamás nadie que no se haya revestido de las disposiciones de quienes escribieron las Sagradas Escrituras, las entenderá plenamente. ¿Y cuáles disposiciones? Las de las virtudes, cuya reina y madre es la disposición misma¹²⁵.

Durante la prédica no sólo se comunican palabras, sino que el orador sacro también desea que sus oyentes alcancen un estado espiritual igual o mayor al suyo. La finalidad del predicador es persuadir a los oyentes a que purifiquen su alma de todo vicio. Sin embargo, para que el orador mejor logre impresionar el alma del otro, dejarla fascinada por la fuerza de las virtudes cristianas, tiene que estar él mismo convencido y dejarlas impregnar cada rasgo de su existencia.

El predicador ideal, menciona fray Diego Valadés, tiene un alma pura. Esta cualidad permite comunicar la virtud y verdad cristiana al auditorio, pero también la disposición y humildad son necesarias para reconocer que sólo es un instrumento, un mensajero de la palabra divina. Nada proviene de él, todo se lo debe a Dios. En *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, anterior a la obra del novohispano, ya se encuentra la idea de que el orador sacro debe preparar su espíritu para recibir la gracia divina

¹²⁴Valadés, *Retórica cristiana*, p. 95.

¹²⁵Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 129-131. Posteriormente, fray Diego menciona que: «tres cosas son especialmente útiles para aprender la Sagrada Escritura, a saber, la limpieza de corazón, pues en un alma malévola no entrará la sabiduría, ni habitará en un cuerpo sometido a los pecados [...] después, como dijimos, la oración [...] Y la tercera cosa es la humildad. Donde entra la humildad allí está también la sabiduría» (p. 133).

del ministerio de la predicación. Fray Luis de Granada menciona que tres son las cosas que ayudan principalmente a ejercer bien el oficio de predicador. La primordial es gozar de un alma dispuesta y virtuosa:

Este espíritu [eclesial] da la entereza y santidad de la vida; éste levanta llamas de caridad en el pecho del predicador; éste enciende una ardentísima sed de salvación de los prójimos; éste excita un tristísimo dolor de las almas que se condenan; éste obliga a hacer a Dios continuas plegarias por ellas: todas las cuales dijimos ser necesarias a un predicador evangélico¹²⁶.

El espíritu se fortalece por medio de la oración, la meditación, el estudio cuidadoso de la Sagrada Escritura y el ejercicio de las virtudes cristianas. La salvación del predicador está en la de su público.

Las siguientes cualidades que menciona Fray Luis en su retórica son de carácter práctico: la habilidad para ser elocuente. Aunque la maestría en este arte es un regalo divino, no por ello el predicador rezaga su formación retórica:

En segundo lugar, después de la gracia del Espíritu Santo, a quien damos la primacía, entra la habilidad de pronunciar [...] En tercer lugar, se ha de recoger abundancia de términos: la cual de ningún modo podrá alguno adquirir perfectamente sino con la mucha lección de los libros que están escritos en la lengua nacional, de que usamos en los sermones¹²⁷.

El ministerio de la predicación exige una gran dedicación al estudio tanto de las ciencias humanas como de la doctrina cristiana; mas esta preparación no es suficiente, debido a que el elemento sobrenatural participa en la retórica sacra: el orador, tras terminar de escribir el sermón, pero antes de predicarlo, dedica su tiempo a la oración para rogar por la iluminación divina. El predicador sabe que la persuasión no vendrá de él, sino de Dios. Fray Luis recomienda lo siguiente:

Así que debemos pedir a Dios con oraciones continuas aquel fuego que envió sobre los apóstoles, para que, inflamados con el ardentísimo amor de su gloria y de la salud de los prójimos, nada dejemos de hacer y ningún trabajo perdonemos con el fin de ganar las almas de muchos para Cristo, autor de nuestra salud. Pues se necesita de mucha lección, de mucha meditación

¹²⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 487.

¹²⁷ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 489.

y agitación del ánimo y de mucho cuidado y aplicación para que podamos componer un buen sermón, enriquecido de cosas buenas y bien dichas¹²⁸.

El predicador debe tener el alma inflamada con la vocación de su ministerio, para que dirija toda su vida y sus esfuerzos, sus desvelos, a la salvación de las almas para la vida eterna¹²⁹. Su vida no es de él, sino de los desafortunados, los sufrientes, que aún no escapan de los vicios y la perdición de su espíritu. El ministerio de la predicación es una constante lucha, por medio del amor, contra el pecado; por este motivo, el orador sacro no puede desempeñar su labor en solitario, sino que debe orar constantemente por la ayuda de Dios, por su presencia.

En sus respectivas instrucciones, Francisco Terrones del Caño y, siguiendo a éste casi letra por letra, Tomás de Llamazares, proponen una división de las cualidades que debe tener el predicador. A diferencia de las preceptivas antes mencionadas, los autores, fieles al carácter práctico de sus obras, son muy específicos y concretos en cuanto a las características que debe tener quien ejerza el ministerio de la predicación. Son tres las partes que organizan el modelo ideal del orador sacro: partes naturales, adquiridas e infusas. Sin embargo, quien desee entregar su vida a esta tarea, sentencia Francisco Terrones del Caño, debe contar principalmente con la virtud de la humildad, para dejarse guiar por aquellos

¹²⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol.2, p. 517.

¹²⁹ En *Retórica cristiana*, Fray Diego menciona, mediante símbolos, la importancia que tiene la figura del predicador: «Los predicadores son comparados, en primer lugar, con la luz del mundo por la verdad de su doctrina. Por ello, es necesario que sean muy agudos de ingenio, agradables en su discurso, expertos en las literaturas secular y divina, diligentes en las labores eclesiásticas, claros en las disertaciones cotidianas, mesurados en toda acción suya, católicos en la exposición de nuestra fe, agudos para resolver dudas, circunspectos para refutar a los herejes y cautos para explicar las Escrituras canónicas. En segundo lugar, con una ciudad, por su piedad y protección paternas. En tercer lugar, con la sal por la santidad de su vida. con ella son protegidos nuestros corazones para que no puedan perderse con el error del siglo. Finalmente, es tal la grandeza de mérito y de dignidad puesta por el Señor a este ministerio, que [...] a los predicadores les fue preparada en el cielo una aureola semejante y una corona, no sólo porque ellos mismos perseveraron en su propósito de virtud y de justicia, sino porque, con el ministerio de su enseñanza, impulsaron también a otros a semejante dedicación a la virtud; cosa que se cuenta entre los más brillantes méritos del precursor del Señor, porque con su enseñanza habría de llevar hacia el Señor a muchos hijos a Israel [...]», Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 57-59.

que tienen más tiempo ejerciendo este ministerio¹³⁰. Aunque existe una ingente cantidad de preceptivas, de artes que llevan de la mano a sus lectores a través de los cinco sistemas operantes de la retórica, la predicación sólo puede aprenderse y perfeccionarse por medio de la práctica. Así se lee en la *Instrucción de predicadores* de Terrones del Caño:

El saber predicar no se enseña bien por escrito, sino de palabra, platicando los documentos necesarios y poniéndolos en práctica en compañía de algún predicador bueno, viendo qué libros estudia, qué es lo que nota y escoge dellos, en qué manera los reduce a sus lugares comunes o Evangelios, en qué manera se aprovecha de sus estudios; cuando quiere componer algún sermón en particular, qué materia junta para él, cómo la dispone, cómo la escribe y la toma de memoria¹³¹.

El predicador neófito debe contar con la disposición de aprender de los más viejos y experimentados, de aquellos que saben leer las respuestas no verbales del público y actuar conforme a ellas, es decir, moldear en el acto su discurso para que sea mejor comprendido y sus ideas aceptadas. Las retóricas brindan herramientas y consejos que guían al orador a lograr una persuasión efectiva; sin embargo la prédica no es una labor mecánica, es un arte cuya maestría se alcanza a través de la lección de los más viejos y la práctica constante.

Líneas arriba se menciona que Francisco Terrones y Tomás de Llamazares clasifican en tres conjuntos las características que ha de tener el predicador ideal. En cuanto a las partes naturales e infusas, el predicador las adquiere no por un esfuerzo de la voluntad sino sólo por la gracia de Dios. En *Instrucción de predicadores*, Francisco Terrones señala que el orador sacro nace o no con las cualidades de carácter natural; el primer rasgo de importancia es que el orador sacro sea de origen honrado:

el predicador ha de ser bien nacido [...] en que no sea notablemente manchado en el linaje; que si lo fuese, hay tan flacos oyentes que allí en el sermón se acuerdan, o el demonio se lo trae a la memoria, que el predicador es manchado, para no estimar en tanto su doctrina¹³².

¹³⁰ La cita del autor de *Instrucción de predicadores* es la siguiente: «Téngola por necesárisima virtud [la humildad] para saber predicar, de tal manera que pienso que cuantos malos predicadores hay lo son por no quererse humillar a aprender de otros que tienen ya aprobación», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 8.

¹³¹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 13.

¹³² Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 17.

Si el predicador tiene la fortuna de contar con un origen honesto es un elemento a su favor para ser bien visto por el público que lo escucha, y hace más difícil que se sospeche de la veracidad y trascendencia de su palabra. Si la familia de la que proviene el orador vive conforme a los valores y virtudes católicas, si se ha fortalecido y formado en ellos, entonces es difícil que se dé la excusa de que sus palabras son motivadas por el demonio y no por Dios, que las encausa el mal y no la virtud. Finalmente, lo que realmente importa no es el origen del predicador sino que quien lo escuche salve su alma mediante la persuasión de sus palabras.

Para ejercer el ministerio de la predicación es deseable nacer con otras cualidades físicas e intelectuales, como contar con una figura agradable: «Ha de ser de mediano aspecto, que si fuese monstruosamente feo o espantable, les acontece a los oyentes lo mismo que está dicho de los mal nacidos»¹³³. Podría parecer frívola esta consideración sobre el aspecto físico del predicador, e incluso un tanto excesivo el grado de detalle con que se desea controlar su imagen. Sin embargo, era esencial para la predicación que hubiera armonía entre lo que el predicador decía y hacía, y su apariencia, pues además, era una creencia común que el aspecto exterior de la persona reflejaba su vida interior; un predicador no agraciado en su aspecto físico, y sin alguna otra cualidad que lo hiciera atractivo para el público, difícilmente podría ganarse el corazón y la voluntad de los fieles. Como si el predicador tuviera que enamorar el alma de su público para ganársela al pecado.

Francisco Terrones hace hincapié sobre la necesidad de que el predicador tenga un semblante que no resalte por su belleza ni por su fealdad, ya que su perfil no debe distraer al auditorio de sus palabras. Por otro lado, si el orador era mal parecido, sus oyentes podrían asociar la fealdad física con una posible distorsión moral o espiritual. Por este motivo, no sólo era importante que su apariencia fuera agradable, sino también que tuviera atributos como una voz y pronunciación adecuadas, el entendimiento, la memoria, el gusto y la gracia. Aquí las palabras como aparecen en la *Instrucción*:

Al fin la buena composición natural de la persona no sobra en el predicador. Ha de tener buena voz, sonora y agradable; buen entendimiento, claro y magistral, para que con estas dos cosas perciban y entiendan lo que dijere;

¹³³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 17-18.

buena memoria para aprender el sermón y decirlo sin confusión, sino por el orden que lo escribió, o propuso decirlo; buen gusto, o, por otro nombre, buena elección, esto es lo más sustancial; y sobre todo buena gracia y donaire, sabroso para dar vida a lo que dice; buena lengua, no tartamuda, ni zazo o borrosa; buenos dientes para pronunciar distinto y cortando lo que dice, y otros muchos dotes de naturaleza¹³⁴.

Terrones del Caño es muy específico en cuanto a los atributos naturales que deben adornar a quien desee entregar su vida a la predicación, ya que este ministerio exige la participación de cada aspecto de la vida y persona del predicador, de todos sus actos y palabras, sus emociones e intenciones. En la cita de arriba, además de aspectos muy concretos como la calidad de la voz, la memoria, los dientes, entre otros, se menciona particularmente la buena elección como una propiedad de *lo más sustancial*. Saber elegir qué palabras son las más apropiadas para cualquier momento determinado; así como poder discernir, a lo largo del sistema operante de la *inventio*, qué documentos deben rescatarse para la elaboración de cada sermón en particular. Esta discreción se adquiere de nacimiento, y sólo por la gracia de Dios:

La más principal parte del predicador es la buena elección que no está en manos de gentes, sino que nace un hombre con este don, si Dios se lo da, y si no, perdona [...] la buena elección es don concedido del cielo [...] debe arrimarse a los buenos predicadores enseñándose, a par de ellos, a buscar en los libros las cosas buenas y elegirlas¹³⁵.

Hasta aquí las cualidades naturales.

La siguiente clasificación que propone Francisco Terrones es la de las partes adquiridas. Éstas se llaman así porque el predicador las obtiene mediante su emprendimiento y tenacidad —sin olvidar que el éxito de esta empresa depende también de su capacidad intelectual, la cual es una cualidad natural—. Este autor se enfoca, sobre todo, en aquellas herramientas necesarias para una mejor comprensión de las Sagradas Escrituras. No sólo es preciso que aprenda ciertas lenguas o lea los textos —santos y profanos— avalados por la Iglesia¹³⁶, sino que necesita

¹³⁴ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 18.

¹³⁵ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 56.

¹³⁶ A este respecto se menciona lo siguiente en *Instrucción de predicadores*: «ha de ser versado en la Sagrada Escritura y en los doctores santos y no santos que escriben sobre

adquirir cierto saber universal: «si supiese todas las tres lenguas, latina, griega y hebrea, y aun la italiana; todas las artes y ciencias; al fin, una enciclopedia general, no le sobraría nada de todo ello»¹³⁷. Además de las ciencias humanas, el predicador debe familiarizarse con la escolástica para mejor interpretar los textos sacros: «entrar en la Escritura con solas lenguas, sin saber muy bien escolástico, es cosa temeraria y peligrosa; pero afirmo que, si, sobre buen teólogo, sabe lenguas, que entenderá mejor la Sagrada Escritura que con sólo teología escolástica»¹³⁸. El orador sacro no puede limitarse a repetir mecánicamente lo que otros han dicho, sino que necesita tener su propia formación para hacer frente a cualquier cuestionamiento o pregunta que surja de sus interlocutores. Aunque el público permanece en silencio, los manuales de retórica insisten en que el predicador debe estar atento a sus reacciones para asegurarse de haber sido comprendido. Esto indica que la predicación no es un monólogo que carece del interés de ser comprendido por el público; sino que es un complejo diálogo en el cual el orador debe satisfacer todas las posibles expectativas de los oyentes. Para poder cumplir con esta tarea, debe contar con la intuición que le permita leer acertadamente las reacciones de los fieles a sus palabras y, por lo tanto, estar siempre al pendiente de sus receptores. Éste es uno de los motivos por los que la persuasión no es una tarea simple: requiere de un amplio y variado conocimiento para lograr su objetivo en públicos con múltiples perfiles y en circunstancias diferentes.

Por último, la retórica es el saber que le permite al predicador transmitir el conocimiento de tal forma que logre influenciar el alma de sus oyentes y lograr un cambio positivo en su conducta. Todo este conocimiento hasta aquí mencionado se adquiere a lo largo de la fase de la invención, el primer sistema operante del proceso retórico. Aunque, en última instancia, el poder persuasivo del predicador y su sermón dependen exclusivamente de la gracia divina, no por ello el orador debe

ella», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 28.

¹³⁷ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 18.

¹³⁸ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 29. En el *Diccionario de Autoridades* de 1732 no aparece el concepto de «teología», sin embargo en la entrada del término «escolástico» se encuentran relacionadas ambas palabras: «Lo tocante y perteneciente a escuelas, y a los que estudian en ellas: como hombre escolástico, doctrina escolástica». En una segunda acepción se menciona que escolástico «Se llama también al profesor de teología, y el que enseña esta facultad: y por esta razón se dice teología escolástica la que se enseña en las escuelas y universidades, a diferencia de la positiva o expositiva», *Aut*, 1732, p. 566.

abandonar el estudio por la oración. Esto se recomienda en la *Instrucción de predicadores*:

el predicador, si mueve y persuade a los oyentes, por don y merced de Dios lo hace, pero no por eso ha de dejar de estudiar, que no da Dios ciencia de predicar fuera de casos de extrema necesidad, si no es a los que estudian, aunque no todos los que estudian salen con ello¹³⁹.

Un predicador entregado a su ministerio y, por ende, a la salvación de las almas, se prepara tanto intelectual como espiritualmente. El conocimiento de las Sagradas Escrituras y la experiencia personal de Dios forma parte de su cotidianidad; además, su entrega a través del estudio y la oración tiene la finalidad de acercarlo a la divinidad y ser merecedor de su gracia. Las cualidades adquiridas dependen de la voluntad del predicador y de su compromiso con dicho ministerio; sin embargo, todo el conocimiento humano jamás podrá reemplazar a la voluntad divina.

Las partes infusas son la última de las categorías en las que Francisco Terrones clasifica las características del orador sacro. Se considera *infuso* a aquella: «Cosa causada en otra, sin prevención de ésta. Propiamente se dice de la ciencia o sabiduría que Dios infunde al hombre sin estudio de éste. Y también de otras virtudes, a contraposición de las adquiridas»¹⁴⁰. Mientras que las partes adquiridas se logran a través del estudio, las infusas son otorgadas por Dios. En la retórica eclesiástica, a diferencia de la clásica, el elemento sobrenatural, la intervención divina, es esencial para lograr la persuasión y, como se menciona en la *Retórica cristiana*, alcanzar su principal objetivo:

acrecentar el reino de Dios por medio de la persuasión, ganar almas para Cristo, honrar a la santa Iglesia, disminuir la tiranía del diablo, impulsar a las almas, redimidas por la preciosa sangre de Cristo, a la vida eterna y a la dicha, proteger y exaltar la verdad, dar consejos saludables, enseñar con la palabra y el ejemplo a vivir piadosa e inocentemente¹⁴¹.

¹³⁹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 27.

¹⁴⁰ *Aut*, 1734, p. 269.

¹⁴¹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 59. Otra cita tomada de la misma obra: «En cambio, el orador espiritual, por medio de su discurso, trata de apartar del mal y conducir al bien para ganar almas para Cristo, dado que es defensor de la verdadera fe y combatiente del error. A él corresponde enseñar las cosas buenas y disuadir de las malas, y, en esta obra de su sermón, conciliarse a los enemigos, levantar a los remisos, hacer saber lo que deben esperar a los que no saben qué causa se defiende. Mas cuando encuentre hombres be-

Las características infusas son las de mayor relevancia para desempeñar virtuosamente el ministerio de la predicación; las partes naturales y adquiridas son importantes, mas no determinantes como aquellas.

Con respecto a este último conjunto de características, en *Instrucción de predicadores* se menciona lo siguiente:

Las calidades infusas son necesarias; más que todo, todas las virtudes; mucha y continua oración; grande y vivo espíritu de nuestro Señor; ardiente deseo de ganarle ánimas; don sobrenatural de mover, conforme a aquello que está escrito de Cristo nuestro señor [...] ¹⁴².

Estas cualidades, aunque indispensables para el ministerio de la predicación, no hay garantía de que se puedan ostentar porque no dependen del orador, sino de la voluntad divina. La verdadera vocación —es decir, la voluntad y capacidad de encarnar, en cada aspecto de la vida, las virtudes católicas—, la habilidad de persuadir y salvar almas, no se gana o se alcanza, sino que se infunde, es un don de Dios.

En el acto de la predicación no sólo se comunica un mensaje, sino que se transmite un estado espiritual; sin embargo, para que el orador sacro provoque en el alma de su público el amor hacia las virtudes católicas,

el predicador ha de tener todas las virtudes y aborrecer capitalmente todos los vicios, porque, pues ha de persuadir virtudes y disuadir vicios, si él no está interiormente vestido destes dos afectos, amor de lo bueno y odio de lo malo, es casi imposible que mueva al auditorio a lo que él interiormente y de veras no está movido ¹⁴³.

La vida y los actos del orador sacro deben forjar un discurso que sea consistente con sus palabras; de lo contrario, sus oyentes podrán sospechar de la veracidad del sermón que predica y, lo que sería más peligroso, desconfiar de la palabra divina e incluso de la Iglesia misma. Por este motivo, el predicador debe orar y entregar su vida a la voluntad divina; ya que se necesita de la intervención de un poder sobrenatural para

névolos, atentos, dóciles, o él mismo los haga tales, las demás cosas deben hacerse como el caso lo postula» (p. 149).

¹⁴² Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 19.

¹⁴³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 22.

lograr conjugar todas estas cualidades en la persona del orador, y poseer el poder persuasivo para engendrar este espíritu eclesial en el prójimo.

El predicador ideal tiene la humildad de reconocer que la victoria de su palabra sobre los vicios y pecados, proviene del poder de Dios y no del poder de su voluntad o de su persona. Por este motivo, es necesario que dedique más tiempo a la oración¹⁴⁴ que al estudio, es decir, que la naturaleza de su relación con Dios tiene mayor relevancia para la retórica sacra que su conocimiento de los conceptos retóricos. La retórica eclesiástica considera que:

lo que hace a un predicador echar rayos de fuego es desconfiar de todo cuanto ha estudiado, y con verdadera humildad ponerse delante de nuestro Señor y pedirle su espíritu y su suficiencia para el sermón, suplicándole que se sirva, por boca de tan indigno ministro, hablar su Divina Majestad a sus ovejas, y aficionarlas a sí y no al predicador¹⁴⁵.

Carece de importancia el conocimiento que el predicador haya adquirido, su entendimiento de los procesos retóricos o la maestría estilística con la que elabora el sermón si no cuenta con la gracia de Dios. A diferencia de la retórica clásica en la que el orador recita un discurso elocuentemente configurado para ganar una contienda, en la sacra el predicador es una herramienta con la que la divinidad quiere ganar para sí, y arrebatar del pecado, el alma de la humanidad. El ministerio de la predicación es parte de la lucha sobrenatural entre la virtud y el pecado, el cielo y el infierno, la vida eterna y la muerte.

El oficio del predicador

En los párrafos previos se mencionan las características con las que debe contar el predicador. En *Instrucción de predicadores*, Francisco Terrones del Caño organiza las cualidades en tres partes: las naturales

¹⁴⁴ A este respecto Francisco Terrones, en *Instrucción de predicadores*, menciona que: «Sobre todas las virtudes la oración es el molde del que ha de predicar», *Instrucción de predicadores*, p. 25. Posteriormente se cita a San Agustín, al pie de página, con respecto al mismo tema de la oración: «El predicador quiere que los oyentes le entiendan, que le oigan con gusto y pongan por obra lo que les dice. Y no dude que podrá lograr todo esto, más con oraciones fervorosas que a fuerza de oratoria. Ruegue, pues, por sí mismo y por aquellos a quienes va a hablar, y sea orador antes que hablador», San Agustín cit. en Terrones, p. 26, n. 5.

¹⁴⁵ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 25.

—con las que se nace—, las adquiridas —por medio de la voluntad, el estudio— y las infusas —otorgadas por Dios—. En la presente sección se examina el oficio del predicador, es decir, qué es lo que hace. Las preceptivas mencionan que el predicador tiene tres funciones: enseñar, deleitar y convencer. En *Retórica cristiana*, el novohispano fray Diego se refiere a este ministerio con las siguientes palabras:

Mas el que aspira a persuadir por medio de la palabra lo que es bueno, sin desechar ninguna de estas tres cosas, a saber, enseñar, deleitar, conmover, perore y actúe para que sea oído inteligente, gustosa y obedientemente. Si lo hace en forma apta y oportuna, no inmerecidamente puede decirse elocuente, aunque no lo siga el asentimiento del oyente¹⁴⁶.

Enseñar, deleitar y conmover son para fray Martín de Velasco, autor de la obra *Arte de sermones*, las partes esenciales de la retórica eclesiástica. Al inicio de su obra, fray Martín menciona que el sermón está conformado por tres partes: las esenciales, las integrales y las materiales¹⁴⁷. Las partes esenciales del sermón —que son enseñar, deleitar y mover— que menciona el neogranadino, se corresponden con los propósitos del ministerio de la predicación. Debido a que son el intento principal de la retórica sagrada, éstas

se han de hallar en la arquitectura del sermón tan bien dispuestas y ajustadas a sus lugares que ninguna desdiga, ni se trueque, ni falte, y así el oficio del

¹⁴⁶Valadés, *Retórica cristiana*, p. 103.

¹⁴⁷Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 21. Con respecto a las partes integrales y materiales, en el *Arte de sermones* se menciona lo siguiente: «Pero como el que intenta una de esas tres cosas [enseñar, deleitar y persuadir] o todas juntas para su ejecución ha menester tener qué y cómo enseñar; qué y cómo deleitar y mover. Por eso necesita de valerse primero de otras cuatro cosas, que son: inventar, qué y cómo; de lo inventado elegir lo mejor y más apropiado. Y de lo elegido, disponer en sus lugares. Y lo así dispuesto: escribirlo, decirlo y predicarlo. Y estas cuatro cosas se llaman las partes integrales de la retórica: invención, elección, disposición y pronunciación. Las partes materiales del sermón son aquella material disposición del mismo sermón. Como son la introducción, orden de los discursos I. II. III. Y en los discursos el orden y lugar de los conceptos. Todas estas tres maneras de partes: esenciales, integrales y materiales, se han de hallar en la arquitectura del sermón tan bien dispuestas y ajustadas a sus lugares que ninguna desdiga, ni se trueque, ni falte, y así el oficio del arte será ocuparse todo en enseñarles a cada una su puesto para que cada cual lo guarde siempre e inviolablemente, pena de que no habrá sermón» (pp. 21-22).

arte será ocuparse todo en enseñarles a cada una su puesto para que cada cual lo guarde siempre e inviolablemente, pena de que no habrá sermón¹⁴⁸.

Fray Martín de Velasco establece que el lugar de cada una de estas partes se encuentra en los diferentes estilos retóricos¹⁴⁹. Así, el arte de enseñar se trasluce en el estilo remiso o sumiso, el de deleitar en el blando o templado, y el arte de la persuasión se coloca en el magnílocuo o grandílocuo.

El predicador instruye mediante el estilo remiso, que también se conoce con el nombre de magistral. Este estilo, según fray Martín, se encuentra en las introducciones mayores —las que van al inicio del sermón— y las

¹⁴⁸ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 22.

¹⁴⁹ Fray Martín establece que los estilos tienen las siguientes características: «Lo primero, natural. Lo segundo, limado y pulido con arte. Y lo tercero, que sea propio», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 48. Además, advierte que los predicadores «deben valerse de los estilos según fuere el natural propio de cada uno; porque siempre para el púlpito es mejor tu natural disciplinado, que imitado el ajeno [...] ajustar su natural a cada género de estos tres estilos, procurando siempre perfeccionarlos con propiedad y elegancia [...] para salir en público, a la presencia de muchos, es decente que se realce, se aliñe y se componga con aquel aseó y arte, que no desdiga de lo natural, sino que lo perfeccione [...] porque la oración que no se adorna con trops y figuras, aunque vaya muy vestida de galas, saldrá desairada, sin brío y sin alma» (pp. 49-50). Para que el estilo sea propio debe tener las siguientes propiedades: «En que sea propio de la persona que lo dice, de la ocasión en que lo dice, de las cosas que se dicen, del idioma en que se dicen» (p. 55). El fraile prosigue en su explicación: «Entonces será el estilo propio de la persona que lo dice, cuando no fuere ajeno, hurtado ni mendigado de otros ingenios [...] También es propio el estilo de la persona que lo dice cuando es conforme al sujeto que predica [...] La segunda propiedad de la ocasión, lugar y tiempo, se saca y mide de los diversos concursos y distinta calidad del auditorio a quien se dice; a quienes, con prudencia, debe dar el retórico predicador estilo medido a su capacidad; porque un estilo, y el más cortado, será más apropiado para las cortes, otro para el vulgo y más llano para las aldeas [...] Será el estilo apropiado, o propio de las cosas, que se dicen, cuando con discreción se dice cada una con el estilo que merece. Las grandes, con palabras y razones grandes. Las medianas y las ínfimas con otras razones y sentencias medidas a su tamaño; porque el hacerlo así es [...] gran parte sí de la elocuencia, que es discreción; porque entonces será uno discreto cuando supiere discernir, distinguiendo la dignidad, que tienen las cosas y materias que se tratan para tratarlas con la decencia de estilo que se debe [...] Para que el estilo sea propio del idioma, en que se dice, se hace con facilidad, evitando en la oración vocablos extranjeros y voces peregrinas; porque cada nación tiene sus términos y modos muy vivos de explicarse y si mezcla los ajenos, se corrompe el estilo y pierde la pureza antigua; si no es ya que con el mucho tiempo que corren, estén con naturalizados y bien recibidos» (pp. 56-58).

menores —con las que se inicia cada discurso¹⁵⁰. Las cualidades que debe tener este estilo son las siguientes: discurso, sentencias, números, hermosura, realce, claridad y brevedad¹⁵¹. Velasco las explica de la siguiente manera:

Lo primero: se debe hacer el estilo discurriendo; y para que el discurso sea a propósito, se debe fundar en la misma naturaleza de la cosa que se pretende declarar. Lo segundo, debe ser sentencioso; y para que las sentencias sirvan al intento, deben nacer de la misma naturaleza de la cosa, porque las que vienen de fuera no sirven. Lo tercero, debe ser numeroso; porque los números se hallan en las palabras y no en las cosas. Se debe formar de manera que parezca que los números nacen de las mismas cosas y no de las palabras. Lo cuarto, debe ser exornado y elegante; y para que esta elegancia sea resplandeciente, debe nacer de la natural hermosura que tienen las cosas, no de colores postizos ni prestados, porque todo le ha de venir al estilo como nacido: discurso, sentencias, números y hermosura¹⁵².

El predicador para instruir debe discurrir conforme a la naturaleza de lo que habla¹⁵³, ser sentencioso, hablar con números, y, también,

¹⁵⁰ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 97. A continuación, fray Martín menciona cómo debe construirse cada introducción: «en la introducción del sermón no se trata, si se debe tratar otra cosa que de definir la materia, de dividirla, de sacar el orden de los discursos, de explicar el tema, de proponer el lugar fundamental, de combinarlo con el Evangelio, dividirlo para los discursos y proposiciones, etc. Y en las introducciones menores, en los conceptos, no se cuida de otra cosa que de introducirse discurriendo de sentencia; y todo esto, como no se puede hacer sin magisterio, enseñanza y doctrina, tampoco se puede hacer con otro estilo que el remiso, en partes, y en partes el blando, desnudo y claro» (p. 113).

¹⁵¹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 98.

¹⁵² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 98.

¹⁵³ Una de las maneras mediante las que el predicador instruye a su auditorio es al hacer el estilo discurriendo, esto es, mediante la narración. Para Velasco, narrar es discurrir con documentos y razones, para hacer que el sentido oscuro se haga claro, Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 105. El fraile menciona que hay dos géneros o modos de narrar, dependiendo de si el auditorio sabe o ignora las cosas que le dicen. En este último caso, fray Martín recomienda lo siguiente: «Si las ignora se las deben dar a entender, enseñando; y esto se hace con narración elocuente y magistral [...] Y esta narración magistral se puede definir así: *Es una elocuente definición de la materia que se predica*. Dícese definición porque enseña la naturaleza de las cosas; y se dice elocuente a diferencia de la definición rigurosa de que los lógicos usan» (p. 106). Con respecto al caso contrario, Velasco advierte lo siguiente: «Si el auditorio entiende ya las cosas que le dicen y no necesita de que lo enseñen porque ya las sabe, ni de que lo persuadan porque ya asiente [...] entonces se han de decir las tales cosas con narración descriptiva y elegante, y así esta

conseguir pronunciar un discurso estéticamente bello¹⁵⁴. Sin embargo,

segunda narración se puede definir: *Es una elegante descripción de los casos y sucesos*. Dícese descripción y no definición, porque esta narración no enseña la naturaleza de las cosas sino describe refiriendo las circunstancias de los casos: muestra los casos y las cosas para que las vean, pero no cuida de que las entiendan, y así se dice elegante porque debe ser con estilo numeroso y galán» (pp. 106 y 107). Resumiendo, si los oyentes ignoran lo que se dice, el predicador debe instruir mediante la narración elocuente y magistral, es decir, la que muestra la naturaleza de las cosas hasta que su definición sea comprendida. Si el auditorio ya ha sido instruido, el orador hace uso de la narración elegante; ésta muestra la esencia de lo que dice a través de la descripción. Mientras que la primera narración se caracteriza, sobre todo, por su claridad, esta última lo hace por su elegancia.

¹⁵⁴ Una de las características del estilo remiso es ser sentencioso. Fray Martín explica este último término de la siguiente forma: «y entonces *se dice de sentencia* cuando, como dijo San Agustín, se va razonando con documento [...] Esto es: *decir una sentencia que sea documento*. Y a esta sentencia darle razón con otra sentencia; buscarle la causa con otra sentencia a la sentencia, descubrir con sentencia los efectos de aquella causa; decir sus propiedades con otras sentencias, sus contrarios, sus conveniencias, sus circunstancias con otras; y muchas sentencias nacidas de la primera que fue documento para todas. Esto es decir de sentencia y hacer estilo remiso, filosofando con razón y discurso [...] Porque debe correr este estilo con razones nacidas de documentos, y no con grillos, ni sentencias encadenadas sin causa, ni justicia, ni razón, ni discurso [...] La razón es la que va uniendo las sentencias y haciéndolas discurso breve y apretado», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 108-110. En el *Diccionario de Autoridades*, 1732, una de las acepciones del término «número» es: «Significa también la determinada medida proporcional, o cadencia, que hace armoniosos los periodos músicos, y los de la poesía y retórica, y por eso agradables y gustosos al oído [...] Se toma así mismo por el verso, por constar de determinado número de sílabas y cantidades de ellas, de que se componen los que llaman pies, por lo que están sujetos a medida», *Aut*, 1732, p. 692. En el *Arte de sermones*, fray Martín menciona que los números son el principal ornamento del estilo: «La causa porque muchos se engañan haciendo las cláusulas violentas con anteposiciones y posposiciones, es porque quieren sacarlas numerosas, pero no aciertan con el modo. Verdaderamente que es grande y el principal adorno que se debe dar al estilo, disponerlo de manera que sea numeroso [...] Numerosa oración se dice aquella no que consta de ciertos pies y cantidad de sílabas, como en los versos; sino porque, en su disposición, parece que consta de números [...] Pues como el verso heroico necesariamente y siempre acaba con dos pies, dactilo y espondeo, así diremos que en la oración suelta será numerosa la cláusula que acabare en palabras que parecen tener esa cantidad de dactilo y espondeo, aunque a la verdad no la tenga basta que parezca que la tienen [...] Es la lengua castellana muy a propósito para este género de ornamento; porque todos, o casi todos sus vocablos, así verbos como nombres, acaban con pie espondeo; porque todos tienen la penúltima larga, que es donde hacemos el acento, y así naturalmente damos fin a las cláusulas con pie espondeo, y es fácil disponer de manera las sílabas antecedentes, que parezcan formar otro pie dactilo, que es el que allí se necesita. Con pie dactilo acaban algunos vocablos de que usamos (esdrújulos se llaman común-

Velasco advierte sobre el exceso de elegancia en detrimento de la sabiduría: los sermones

que sólo se dedican al artificio de grandes estilos por acudir al ruido de las palabras, no atienden a las leyes esenciales del arte y al fin se quedan sin razón de sermones. Todo se pudiera hermanar: observar arte con erudición y filosofar con elocuencia, para que fuesen así sermones y perfectos; sermones por el arte y por el estilo perfectos¹⁵⁵.

Cuando no se puede hermanar arte y filosofía, el predicador debe optar por hacer un sermón fundado aunque no salga muy lucido¹⁵⁶.

Así como sucede con la cualidad de la hermosura, la característica del estilo remiso de ser realzado no debe provenir exclusivamente del artificio de las palabras sino que es mejor obtenerlo a partir de los propios atributos de las cosas, de su naturaleza más esencial:

no se le ha de buscar el realce en lo dorado de las palabras, sino en lo más realzado de la naturaleza de las cosas. Que nazca el realce de cosa sublime, o de algún tropo o figura que aviven el sentido, no que vistan y adornen solas las palabras. En todo se ha de buscar que hable la cosa más que el estilo, penetrando el entendimiento lo profundo de las esencias, escudriñando los senos o caverna de sus propiedades, inclinaciones, efectos y otras circunstancias¹⁵⁷.

El predicador debe transmitir la cosa en sí, su propia verdad, y no un cascarón de palabras huecas. Se instruye con la idea de que el auditorio se persuade mediante el aprendizaje, pero esto sólo es posible cuando el orador comunica eficazmente el conocimiento a su público. Es decir, cuando las palabras se revisten de significado y no sólo de rebuscado ingenio¹⁵⁸, sin remitir inexorablemente a alguna verdad o realidad.

mente) [...] y con excusarlos o no acabar con ellos, será la cláusula numerosa; sino es en caso de alguna admiración o ponderación rara» (pp. 53 y 54). Hablar con números significa que el discurso, aunque sea en prosa, debe tener su propio ritmo; se refiere a la musicalidad del texto, a la armonía interna que depende de cómo se dice lo que se dice.

¹⁵⁵ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 118-119.

¹⁵⁶ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 119.

¹⁵⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 98.

¹⁵⁸ Velasco advierte sobre el exceso de elegancia que suele oscurecer el significado del discurso: «La mucha elegancia es otra causa porque suele ser el estilo confuso; porque mal se pueden declarar las cosas si se adornan [...] Deben, pues, ser las sentencias claras,

La cualidad de claridad que menciona fray Martín como una de las características con las que debe contar el estilo remiso debe provenir, al igual que la hermosura y el realce, de la misma naturaleza de lo que se desea transmitir. La intención es que el auditorio no cuestione la veracidad del discurso del predicador, de que no lo interprete como carente de significado o falso. Por este motivo, el orador debe no sólo expresar la esencia de las cosas, sino explicarla hasta que el auditorio muestre que ha comprendido. En palabras de fray Martín:

Debe también el estilo ser claro para que sea lucido, y el discurso que no es muy claro sale deslucido. Esta claridad nace de la naturaleza de las mismas cosas [...] Por esto va claro el discurso cuando las sentencias nacen de la esencia de la cosa sobre que se discurre; porque entonces todas las sentencias corren a un intento, buscando un fin, porque tuvieron un principio y no se interponen otras nubes que lo confundan¹⁵⁹.

Finalmente, el estilo remiso o sumiso comprende la brevedad. Para instruir no se necesitan muchas palabras, sólo las suficientes para transmitir el conocimiento y lograr mediante éste persuadir el alma del público hacia el bien y la virtud. Velasco establece en la siguiente cita en qué consiste la brevedad:

Otra propiedad y muy importante debe tener el estilo remiso, para que sea bueno y agradable, debe ser breve, y esta brevedad consiste en dos cosas. En las palabras que sean suficientes para declararlo, y que no sea mucho ni muy dilatado lo que se dice, sino lo que baste para el intento [...] Otra razón hay porque debe ser breve el discurso, y es que en el auditorio hay muchos ingenios que sobresalen [...] Decir lo necesario, claro y breve es ingenio¹⁶⁰.

La brevedad le permite al predicador decir sólo lo necesario, nada más que lo suficiente, para que la abundancia de ideas no merme la comprensión del discurso por parte del público. Las ideas deben transmitirse de manera clara, sencilla y breve, para evitar que el orador sacro

no compuestas; que se dejen entender, no que admiren [...] porque la mucha elegancia no estorbe al discurso, en que no se debe cuidar del aliño curioso de las palabras, basta que sean competentes», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 100-101.

¹⁵⁹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 99.

¹⁶⁰ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 102-103.

oscurezca el conocimiento mediante formas vacías y sin sentido. Cada una de las cualidades del estilo remiso —discurso, sentencias, números, hermosura, realce, claridad y brevedad— apuntan hacia el mismo fin: reducir el ruido que pueda surgir entre el predicador y sus oyentes a lo largo del proceso comunicativo del discurso sacro. Instruir no sólo tiene como fin hacer que algo desconocido se vuelva conocido, sino mediante este conocimiento o esclarecimiento lograr la persuasión.

La segunda parte esencial o función del predicador es deleitar, la cual se manifiesta a través del estilo blando o templado. Al igual que con la instrucción, el deleitar no es un fin en sí mismo, sino que el orador recurre a él como un medio para persuadir a su auditorio¹⁶¹. Fray Martín define el deleite retórico con las siguientes palabras:

*Deleite retórico es: suspensión, gozo y descanso del entendimiento, en aquellas cosas artificiosas que va mirando y entendiendo de nuevo. Este deleite proviene y nace en los oyentes, no de alguna parte especial de tantas como tiene la retórica, sino de la armonía que todas hacen cuando están puestas o se van poniendo con propiedad en sus lugares: en la disposición y trabazón de todas*¹⁶².

El fraile indica que el arte de deleitar debe estar presente en todos los sermones, pero no como fin sino como medio para que sean de provecho¹⁶³.

El predicador logra el estilo blando o templado al hacer uso de la descripción¹⁶⁴. Fray Martín advierte que esta herramienta debe aparecer

¹⁶¹ Fray Martín remite a la autoridad del obispo de Hipona para reafirmar esta idea: «Y aunque San Agustín [...] dejó dicho que el estilo templado servía para el deleite de la oración, no fue porque él solo deleita, sino porque es el que por sí solo deleita sin otro fin más que de deleitar, según el uso de los retóricos gentiles; mas entre los cristianos, ya no deleita por deleitar sino para fin de persuadir», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 126 y 127.

¹⁶² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 125.

¹⁶³ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 128.

¹⁶⁴ Fray Martín menciona que la descripción sirve, siguiendo ciertos lineamientos, para deleitar: «Advierte también que hay dos modos de descripción. Una es descripción que llaman lógica, y otra que es flor retórica. Descripción lógica es la que se pone en lugar de la definición de la cosa, y de ésta usa el orador cada rato; porque no puede dar paso sin ella en el estilo remiso; porque ésta es la que hace al lenguaje sentencioso, genuino, significativo, sustancioso, propio y agradable; pero el lenguaje que no va fundado en la descripción o definición de la cosa es inepto, fingido, sin sustancia y para nada; y así has de valerte siempre, o las más de las veces, de la descripción que se pone en lugar de la definición; pero de esa

sólo cuando se necesite de ella para esclarecer algún concepto, con lo que se evita su abuso. Por este motivo, también debe ser breve, de lo contrario «será desvaída y mal tallada»¹⁶⁵. La descripción puede presentarse de dos modos, la que llaman lógica y la que es flor retórica:

Descripción lógica es la que se pone en lugar de la definición de la cosa, y de esta usa el orador cada rato; porque no puede dar paso sin ella en el estilo remiso, porque esta es la que hace al lenguaje sentencioso, genuino, significativo, sustancioso, propio y agradable [...] y así has de valerte siempre o las más veces de la descripción que se pone en lugar de la definición; pero de esa otra retórica descripción, que es flor, y discurre con metáforas,

otra retórica descripción, que es flor y discurre con metáforas, números y otras elegancias más dilatadas, no juegues siempre, sino cuando la necesidad la pidiere», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 123. Si fray Martín considera a la descripción como parte del deleite, Fray Luis le designa una función pero dentro de la amplificación, la cual es una herramienta de la persuasión. Granada dedica uno de sus capítulos a este tema: «Mas entre los adornos de la elocución que sirven a la amplificación se cuenta en primer lugar las *descripciones de las cosas* y de las personas, las cuales, aunque sirvan también para otros usos, poniéndose muchas veces por puro divertimento, con todo la práctica frecuente de ellas consiste en amplificar y exagerar la cosa. Porque, habiéndose inventado la amplificación para commover los afectos, nada los commueve más que el pintar una cosa con palabras, de manera que no tanto parezca que se dice cuanto que se hace y se pone delante de los ojos, siendo notorio que se mueven muchísimo todos los afectos poniendo a la vista la grandeza de la cosa. Lo cual ciertamente se logra con las descripciones, ya de cosas, ya de personas [...] *Descripción* es exponer lo que sucede o ha sucedido, no sumaria y ligeramente, sino por extenso y con todos sus colores, de modo que, poniéndolo delante de los ojos del que lo oye o lo lee, como que la saca fuera de sí y le lleva al teatro. Llámánla los griegos *hipotiposis*, porque representa la imagen de las cosas, bien que este vocablo se acomoda siempre que se pone algo a la vista. Este género, pues, consta principalmente de la explicación de las circunstancias, mayormente de aquellas que mejor representan una cosa y hacen más llena la narración; esto es, que muestran los afectos, costumbres y genio de cada persona en particular. Sin embargo, se ayuda más que medianamente de comparaciones, semejantes, desemejantes, imágenes, metáforas, alegorías, y de otras cualesquiera figuras que ilustra un asunto, para lo cual aprovechan grandemente los epítetos», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 313-315. La descripción tiene múltiples usos: depende de cómo se le use y la intención que le imprima el orador, puede servir tanto para deleitar como para persuadir. Es una herramienta indispensable para el discurso, pero un uso excesivo puede enfadar al público y perder su atención. Las definiciones que hacen fray Martín y Fray Luis se complementan, ya que cada uno se enfoca en cualidades y usos diferentes. Ambos concuerdan en que su uso debe ser equilibrado; para lograr esta armonía no existen reglas específicas, sino que es parte de la maestría que el orador debe desarrollar.

¹⁶⁵ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 121-122.

números y otras elegancias más dilatadas, no juegues siempre, sino cuando la necesidad la pidiere¹⁶⁶.

Cuando el predicador hace uso de la descripción para definir una cosa lo hace por medio del estilo remiso o magistral; esto es propio del arte de enseñar. A diferencia de la descripción lógica, la elegante se hace por medio del estilo blando o templado, y tiene la finalidad de deleitar. Aunque fray Martín advierte del peligro del discurso que sólo es flor retórica, la descripción elegante es necesaria para brindarle al público un momento de reposo entre la instrucción y la persuasión. Además, el deleite es un medio para captar la atención del auditorio y llevarlo suavemente hacia la persuasión. Un discurso que carezca de esta función sería tan cansado como árido.

Fray Martín señala que el sermón, al ser un discurso verbal, necesita de la descripción para construir una imagen por medio de palabras y hacer como si la pudiera mostrar visualmente al auditorio. Al fingir dar las cosas más a verlas que a oír las, el sermón se vuelve más agradable: «Porque usamos de las voces en lugar de las cosas y mientras las palabras representan mejor las cosas que se dicen, causan más deleite, porque parece que se ven cuando se oyen»¹⁶⁷. Esta ilusión, menciona el fraile, causa gran deleite en los oyentes, ya que lo que se representa, y deleita, no son las palabras sino las cosas por medio de aquellas¹⁶⁸. Otra de las cualidades de la descripción es que al poner a la vista —no visual, sino verbalmente— una cosa, es más fácil que los oyentes la comprendan y es precisamente este entendimiento una de las causas del deleite:

Las palabras no deleitan sino las cosas significadas por medio de las palabras [...] Las cosas por sí mismas deleitan cuando se manifiestan, porque a nadie agradan mientras se ignoran. Dándolas a entender agradan y deleitan. Si pintas para deleitar das bien a entender, porque si no te entendieron, no pintaste bien

¹⁶⁶ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 123.

¹⁶⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 210.

¹⁶⁸ Las palabras de fray Martín a este respecto son las siguientes: «Pero mientras no estamos en la gloria, en donde el lenguaje es ver, será fuerza que lo que intentamos acá dar a ver, lo signifiquemos con las palabras a los oídos; para que de este sentido pase a la fantasía y representación de las cosas, en donde estas deleitan y no las palabras; con que mejor deleitará el predicador que mejor representare con las palabras y modo las cosas que dice, dándolas a ver, que el que las dice sólo para que las oigan», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 210-211.

[...] Parézcase el retrato a su original y será valentía con ahorro de colores y de tiempo. La ostentación de términos y de voces más es ruido que música¹⁶⁹.

Al hablar del estilo remiso, se menciona que sus cualidades —el discurrir, el ser sentencioso, el ser numeroso, hermoso, tener realce, ser claro y breve— deben surgir de la naturaleza de las cosas de las que se hablan; de forma semejante, el deleite debe nacer no de las palabras, sino de las cosas mismas. El sermón llevará más arte si la instrucción y el deleite transmiten la esencia, el contenido de lo que hablan, para nutrir el entendimiento del auditorio, y no sólo consentirlo y distraerlo con el sonido de palabras huecas.

El deleite debe ser prudente, maduro y templado¹⁷⁰, y que tenga por objetivo la persuasión de la voluntad a obrar conforme el bien y la virtud. Para lograr este convencimiento, el predicador adorna las descripciones con figuras de palabras y de sentencias, y con tropos:

Las frases, metáforas y adjetivos son propias galas de este estilo elegante; dánsele para que corra mejor con ellas, no para que tropiece [...] Debe ser el vestido ligero y transparente para que no vaya la oración abrumada ni oscura [...] Débese disponer el adorno de tal suerte que se vea la gala y con ella no se encubra la cosa; antes parezca que se cortó la gala, más para declarar las cosas que para vestirlas, porque es gran arte vestir las cosas para darlas más bien a entender, no puede ser mayor la elegancia ni subir a más quilates la elocuencia¹⁷¹.

El predicador no debe buscar el deleite de los sentidos, sino el del entendimiento y la voluntad¹⁷². De esta forma, los que oyen no tendrán trabajo en poner atención y les será más fácil recordar las cosas de las que se hablan en el sermón. El predicador debe evitar dejarse seducir por el estilo elegante y hacer gala de su maestría retórica; su finalidad no es el reconocimiento de su persona, sino que sus receptores alaben a Dios y vuelquen su alma hacia Él.

Así como la persuasión se encuentra tanto en la enseñanza como en el deleite, también éste se encuentra en los otros dos. El predicador deleita de las siguientes formas: en el estilo remiso al darse a entender con facilidad; en el estilo grandilocuo al no ejercer demasiada violencia

¹⁶⁹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 211.

¹⁷⁰ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 211.

¹⁷¹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 214.

¹⁷² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 215.

sobre el entendimiento y la voluntad del público; y en el estilo templado al no enfadar con adornos exagerados¹⁷³. Fray Martín menciona que:

Todos los estilos deben deleitar (es sentencia de San Agustín). Deleite pues el predicador con el remiso, dándose bien a entender; con el medio, declarándose bien en aquellas cosas que pinta, que refiere o que alaba; con el grande, dando más luz en el modo prudente con que pondera, no dejando al auditorio el trabajo de que entienda, de que atienda, de que asienta, porque todo se le debe dar digerido [...] para que su representación dé menos que hacer a la fantasía de los que oyen, y con ella más gusto para que oigan con deleite lo que entienden sin trabajo¹⁷⁴.

Una de las ventajas de deleitar el entendimiento de los oyentes al darles las cosas digeridas, es que el predicador puede reducir la posibilidad de interpretaciones erróneas. La retórica sacra requiere de un discurso sencillo, para que sea comprendido, y que sea atractivo para que penetre el alma de los que oyen. Esto se logra mediante el uso elegante del estilo blando o templado.

La última parte esencial de la retórica o propósito del oficio del predicador es la persuasión, la cual se trasluce en el estilo magniloco. Conmover es el fin último de la retórica eclesiástica, la razón por la que se predicán los sermones:

Llámase el arte de predicar retórica sagrada sólo por este lugar del sermón. Que si éste se consagra a Dios y al provecho del prójimo toda la demás retórica (que toda sirve a este fin) queda consagrada; y si no persuades toda tu retórica será gentil y profana [...] Y todas se reducen a que arguya, que ruegue, que reprehenda [...] Notad también que argüir, rogar y reprender son tres modos de este estilo grande, porque arguye, moviendo; persuade, rogando; y reprende, ponderando [...] son menester muchos modos de persuadir porque si estos faltan quedará el sermón muy vacío y no será la obra de evangelista¹⁷⁵.

Si el sermón es docto, la persuasión debe estar presente en todo momento, ya que el objetivo principal de la retórica sacra es conmover el alma del público, violentar suavemente su entendimiento y voluntad, para que escoja el bien sobre el mal. Todo el ingenio del orador debe invertirse en esta última y principal parte esencial del sermón.

¹⁷³ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 216.

¹⁷⁴ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 217.

¹⁷⁵ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 131-132.

Fray Martín señala que el estilo magníloco propio de la persuasión encuentra su lugar al fin de cada discurso y de todo el sermón. Es en los finales donde el predicador recupera lo mejor de todas las ideas¹⁷⁶, para que los oyentes no las olviden, y concentra todas sus fuerzas y genio para trastocar el alma de los presentes y conmoverlos. El fraile advierte que esta parte es delicada de escribirse y predicarse porque los oyentes no gustan de ser reprendidos; por este motivo, es decir, para que el predicador no pierda la atención y benevolencia de su público, la forma de persuadir debe ser hecha con arte:

no hay cosa más amarga para el paladar relajado de los oyentes que la exhortación a las virtudes o reprensión de sus vicios; y así el médico que los cura como a frenéticos, fuera de ser primoroso en el arte, debe tener mucha traza para darles disfrazado el remedio por esto usamos de los sermones de tanto arte, para que sirva todo como de medio al fin de aprovechar; y aunque no sea tanto el provecho que se saca, sea provecho y sea algo¹⁷⁷.

Fray Martín recomienda que la persuasión se haga con disimulo, para que el público no resienta directamente su violencia, pero que sí quede «en señal de que ha sido el sermón de provecho, compungido del sermón, no del predicador; arrepentido de sus vicios, no de haberlo oído; confuso del desorden de su mala vida, no del que han traído el sermón y sus discursos»¹⁷⁸. Para esto, el fraile indica que la exhortación debe darse disfrazada, ya digerida; esto se logra si el predicador «hace cuenta que su intento sólo es ponderar el concepto que acaba de decir y lo hace con tanta vehemencia, espíritu, verdad, claridad, gravedad, eficacia de sentencias y razones, que cuando el auditorio lo advierte se halla persuadido»¹⁷⁹. No hay un modo determinado de persuadir, sino

¹⁷⁶ Las palabras de fray Martín son las siguientes: «Si reparas todos los finales en el sermón son una recopilación de lo antecedente. Y así de la misma manera que al fin del discurso se recopilan los conceptos y al fin del sermón, con brevedad, los discursos; así también al fin de los conceptos (porque no desvaríes) se recopilan las sentencias. Aquellas mismas razones que sirvieron a la introducción y doctrina del concepto en estilo remiso *discurriendo* de sentencia, las debes reducir y comprender, abreviándolas en estilo magníloco, *ponderando* y así darás con arte fin al concepto», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 132-133.

¹⁷⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 135.

¹⁷⁸ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 137.

¹⁷⁹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 219.

que cada predicador debe adecuarse a su auditorio y a las circunstancias, y desplegar lo mejor de su arte e ingenio¹⁸⁰.

Lo que sí es imperioso que posea la persona del predicador son las virtudes de la paciencia, la caridad y la prudencia¹⁸¹; de este modo, el ejemplo del predicador hará que sea más sencillo atraer el entendimiento y la voluntad de los oyentes. De lo contrario, estos pueden encontrar en el mal carácter del predicador la justificación de no seguir sus consejos o de cuestionar la veracidad de sus palabras y la honestidad de sus intenciones. Las palabras de fray Martín son las siguientes:

Si quiere el predicador aprovechar cuando arguye y reprende, arguya y reprenda con todo género de paciencia, no irritado, no furioso, no enemigo [...] sino benévolo, amigable y condolido, de manera que se compadezca de los males de su auditorio, y no pretenda jamás vengar sus ofensas, aprendiendo de Cristo que nunca se irritó contra los que le ofendían; pero acotó a los que le profanaban el templo. Si es Dios el que mueve al predicador, el predicador no dejará pasar las ofensas de Dios sin castigo y pasará las suyas en silencio¹⁸².

La forma como se desenvuelve el predicador tanto en el púlpito como fuera de él, debe fungir como ejemplo de vida para su auditorio.

¹⁸⁰ Las palabras del fraile son las siguientes: «También se debe variar los modos y palabras de persuadir, porque son varios los genios de los que oyen [...] Una misma doctrina es lo que se dice a todos, mas para persuadir a todos no debe ser uno el modo, porque para los sabios basta la ponderación; para los tardos la exhortación; para los rebeldes todos los modos; y la mezcla de los estilos: enseñar arguyendo, rogar deleitando y reprender persuadiendo [...] Estos tres modos principales de persuadir [...] Argüir, rogar y reprender [...] pero con tal disposición y orden que aprovechen, porque si se dicen sin arte, no se conseguirá el fin que se pretende. Otras veces debes hacer artificio para persuadir, poniendo en orden estos tres modos como enseña San Crisóstomo: argüir, reprender y luego rogar [...] y sin con vehemencia arguyes o reprendes sin mezclar la reprensión con los ruegos, será perder la cuya y que peligre más el enfermo; porque la reprensión, por sí, es intolerable, si el halago y suavidad de los ruegos, no la mitigan», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 220-221.

¹⁸¹ Aquí la cita completa: «Tres virtudes son las principales que debe tener el que predica: caridad, paciencia y prudencia. La caridad para que sean sus palabras fervorosas. La paciencia para que no sean sus palabras picantes. Y la prudencia para que sus palabras sean sazonadas en el modo. Haremos así lo que está de nuestra parte y hará Dios de la suya, como su divina majestad fuere servido», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 225.

¹⁸² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 222.

No sólo las palabras persuaden, sino, sobre todo, las palabras hechas acto. De esta manera, el auditorio «viéndole humilde, honesto y con paciencia, saca cada uno de la paciencia del predicador documentos para su vida [...] porque es la paciencia del predicador doctrina general contra todos los vicios»¹⁸³. Sin embargo, lo más importante para que el predicador logre imprimir las virtudes y el deseo de la vida buena en el alma de su público, es que él primero las crea y las viva:

Si el predicador quiere persuadir al auditorio, vaya él persuadido. Si quiere acertar con la reprensión, repréndase a sí primero. Si predica contra los vicios, no tenga vicios que le remuerdan. Sirva de apoyo a su doctrina su vida, y persuada más con su ejemplo que con sus palabras. Nunca reprenda pecados ajenos, si en la presencia de Dios no le consta que le mueve la caridad. Diga lo que quisiere y lo que le pareciere, que la caridad edifica, no destruye¹⁸⁴.

Para alcanzar el propósito de la persuasión, el predicador debe recurrir a la oración y a la meditación. Aunque el elemento sobrenatural está presente a lo largo de todo el sermón, es en esta parte esencial del discurso donde con mayor fuerza es necesario que se manifieste. El predicador por sí solo no podrá persuadir a su auditorio, requiere de la gracia de Dios para lograrlo. Es la voluntad divina, a través del cuerpo y la voz del orador, la única que posee la fuerza para trastocar el alma de las personas y mover su conducta hacia el bien. Por este motivo, el predicador, mediante la oración y la meditación, pide ser iluminado para poder iluminar a los demás.

El oficio del predicador consta de tres propósitos o tareas: enseñar, deleitar y persuadir. En el *Arte de sermones* de fray Martín de Velasco estas tres empresas se consideran partes esenciales del sermón, con las que el predicador debe cumplir para crear un discurso docto y trascendente. El fraile neogranadino relaciona cada uno de estos propósitos con un estilo particular, un lugar donde se trasluce mejor su naturaleza y función. Así, el arte de instruir encuentra su sitio en el estilo remiso o sumiso; el deleite en el templado o blando; y, finalmente, el arte de la persuasión en el magníloco. Aunque cada estilo tiene intenciones particulares, todos deben mirar a lograr la finalidad global de la retórica sacra: convencer

¹⁸³ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 223.

¹⁸⁴ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 224.

a las personas a abrazar el bien y rechazar el mal, salvar su alma para la vida eterna.

En este primer capítulo se traza la historia de la retórica. Se parte de sus orígenes grecolatinos hasta el desarrollo de la retórica sacra. Al concebir la retórica como una ética para la vida buena y virtuosa, es indispensable asociar el discurso con la vida del orador o predicador. Por esto, en un tercer apartado se expone la naturaleza y las cualidades que debe tener quien desee hacer de la retórica su forma de vida. La retórica sacra trasciende el discurso y el púlpito: debe encarnarse en la palabra y obra del predicador. Debe ser palabra viva, pero coherente y armónica. Esto es aún más importante si se recuerda que el predicador es sólo un mensajero de la palabra divina que tiene por propósito último la salvación de las almas para la vida eterna.

CAPÍTULO II. LA PRÁCTICA RETÓRICA Y SUS SISTEMAS OPERANTES

LAS CUALIDADES DEL ORADOR

El proceso para la construcción de un sermón y su predicación ante los fieles está compuesto por cinco etapas consecutivas. En el *Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin explica cada una de estas etapas conforme al orden en que se van presentando en el desarrollo del discurso oratorio y su emisión ante un público:

La retórica antigua presenta sucesivamente cuatro partes principales, correspondientes a cuatro operaciones casi simultáneas mediante las cuales se elabora y se pronuncia el discurso oratorio: «*inventio*», «*dispositio*», «*elocutio*» y «*actio*» [...] La «*inventio*» abarca lo relativo a la concepción del discurso, al hallazgo de las ideas generales, los argumentos, los recursos persuasivos [...] La «*dispositio*» organiza lo hallado en la «*inventio*», distribuyéndolo en ciertos apartados o partes: «*exordio*» (con *proposición*, *división* e *insinuación*); *narración*; *argumentación* (que contiene *confirmación* y *refutación*), y *epílogo* (con *peroración*). La «*elocutio*» analiza cuanto atañe a verter la argumentación en oraciones gramaticalmente correctas, en forma precisa y clara con el objeto de que sirvan para convencer, y en forma elegante con el objeto de que logren causar un impacto psicológico que conduzca a la persuasión. La elegancia se logra mediante el empleo de figuras (*metaplasmos*¹⁸⁵ y *meta-*

¹⁸⁵ En el *Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin define el concepto de *metaplasmo* de la siguiente manera: «En la tradición se llamó así al barbarismo o vicio contra la pureza (“*puritas*”) de *lengua*, tolerado como licencia poética en atención a las necesidades del *ornato* o a las del *metro*. El metaplasmo afecta a la composición fonética de la *palabra* y muchas veces es un fenómeno de la evolución de la lengua. Es decir, son metaplasmos cualesquiera de las figuras gramaticales denominadas “de dicción” [...] En la antigüedad se tenía ya el criterio de que no son metaplasmos los fenómenos regionales, los evolutivos o los del uso cotidiano de la lengua; sino los mismos —y

*taxas*¹⁸⁶, tropos¹⁸⁷ y figuras de pensamiento¹⁸⁸. Es decir, en una parte de la «*elocutio*» (la «*electio*») se eligen las expresiones, incluyendo las figuras, y en

otros— cuando son deliberadamente empleados en el *lenguaje* literario para producir una sorpresa estética [...] En otras palabras, bajo el rubro de los metaplasmos se agrupan fenómenos considerados en otro tiempo “figuras de dicción” o “elegancias del lenguaje”, etc., aunque su descripción y clasificación varían mucho de un autor a otro», Beristáin, 2008, pp. 322-323.

¹⁸⁶ Por *metatataxa*, Beristáin entiende «cualquiera de las *figuras* de construcción [...] que afectan a la *forma* de las *frases* (a la sintaxis), ya sea alterando el orden de sucesión de las *palabras* (como en el *hipérbaton*), ya sea suprimiéndolas (como en la *elipsis*), agregándolas (como en el *pleonismo* o la *anáfora*) o sustituyendo unas por otras (como en la *silepsis*) [...] el *metatataxa* ha sido a veces considerado no como una virtud (“*schema*”) que resulta de la licencia poética, sino como un vicio, es decir un *solecismo* o barbarismo sintáctico [...] El *metatataxa* admitido como licencia (“*schema*”) estaba normado por la tradición (“*vetustas*”), la costumbre (“*consuetudo*”), la lógica (“*ratio*”) y respaldo por el uso que habían hecho de él respetados autores (“*auctoritas*”)», Beristáin, 2008, p. 324.

¹⁸⁷ Helena Beristáin define al *tropo* como la «*figura* que altera el *significado* de las expresiones por lo que afecta al *nivel* semántico de la *lengua*, ya sea que involucre palabras completas (tropos de *dicción* o de *palabra*, siempre más de una) [...]; ya sea que comprenda *oraciones* (tropos de *pensamiento*, algunas de las “*figurae sententiarum*” o “*schemata dianoion*”) [...] En todo caso, el cambio producido en el *tropo* es de significado», Beristáin, 2008, pp. 495-496.

¹⁸⁸ En el *Diccionario de retórica y poética*, Beristáin menciona que «La *retórica* tradicional llamó *figura* a la expresión ya sea desviada de la *norma*, es decir, apartada del uso gramatical común, ya sea desviada de otras figuras o de otros *discursos*, cuyo propósito es lograr un efecto estilístico, lo mismo cuando consiste en la modificación o redistribución de *palabras* que cuando se trata de un nuevo giro de pensamiento que no altera las palabras ni la *estructura* de las *frases* [...] La antigua retórica, después de sistematizar en la parte llamada *invención* (“*inventio*”) los procedimientos para que el orador halle, mediante técnicas adecuadas, los pensamientos más convenientes para construir con ellos su discurso durante el proceso de creación, dispuso su apropiado ordenamiento en la parte denominada *disposición* (“*dispositio*”) y elaboró, en la *elocución* (“*elocutio*”) un repertorio de las figuras ya mencionadas, al que agregó, además, el inventario de las *figuras de significación*, es decir, de los *tropos de palabra* (generalmente de dos de ellas) y los *tropos de pensamiento*, que abarcan una o varias oraciones; es decir, una especie de catálogo de los *significantes* de *connotación*. Luego consideró la estructuración sintagmática de todos los elementos en la *composición* (“*compositio*”), es decir, la disposición de los elementos constitutivos de la *oración*, dentro de ésta [...] Por último las *figuras de pensamiento* (como la *anátesis* o la *ironía*) rebasan el marco lingüístico, textual; presentan la idea bajo un cariz distinto del que parece deducirse del solo párrafo, y se interpretan con auxilio de *contextos* más amplios, ya sea explícitos (en segmentos discursivos extensos o en páginas anteriores quizá) o *implícitos* o sabidos por inferibles. Se agrupan como *metalogismos* y afectan a la relación lógica que existe entre el *lenguaje* y su *referente*. Entre ellos, unos son tropos porque, como los metasetemas, poseen sentido figurado, por ejemplo *ironía*,

la «*compositio*» se redacta o se construye el texto¹⁸⁹ [...] Algunos retóricos consideraron como partes de la retórica posteriores a la *elocución*, la *memoria* y la «*pronuntiatio*», que se refiere ya no a la elaboración del discurso sino a su realización verbal y a la formación del orador, pues la memoria propone métodos mnemotécnicos de aprendizaje de la pieza oratoria y de los recursos en general, y la *pronunciación* (o *actio*) recomienda procedimientos para modular y hacer valer la voz, combinándola con los gestos, durante el tiempo en que el discurso se profiere¹⁹⁰.

El arte retórico no puede reducirse exclusivamente al estudio y aplicación de las figuras retóricas para adornar el discurso, como sucede hoy en día, sino que es un proceso amplio y completo para la construcción y pronunciación de un texto oratorio. La retórica eclesiástica abarca desde el conocimiento que debe tener el predicador y cómo hacerse de ese cúmulo de ideas, seleccionar la mejor información para el tema que se desea tratar, de qué forma disponerlo en la estructura del discurso, elegir los adornos retóricos más adecuados para el contenido que se desarrolla, cómo debe actuar el cuerpo —voz, mímica, gestos, etc.— para que sea coherente lo que se dice con el cómo se dice y lograr la finalidad de instruir, deleitar y persuadir a los oyentes; por último está el recurso de la memoria que es esencial para retener la información obtenida en la operación de la invención y poder hacer uso de ella al momento de estructurar y pronunciar el sermón. Sin embargo, y como se ha mencionado, la retórica va más allá de ser un arte de cinco partes para la composición de un sermón y su enunciación. Para que el resultado de este proceso sea realmente digno, es decir, el sermón y sus intenciones persuasivas, es indispensable que cada una de sus operaciones esté im-

paradoja, litote; tal ocurre con *interrogación retórica, dubitación, corrección, conciliación, permisón, reticencia, antítesis, énfasis*, etc.», Beristáin, 2008, pp. 211-214.

¹⁸⁹ Helena Beristáin aclara que en la actualidad la retórica es concebida únicamente en términos de la elocuencia: «En la actualidad suele llamarse retórica solamente a esta parte: la “*elocutio*”, el lenguaje figurado; es decir, a la parte denominada “*electio*” que normaba la elección de los giros verbales que individualizan el discurso y determinan la producción de efectos estilísticos», Beristáin, 2008, p. 428. Cuando hoy en día se habla de retórica suele pensarse únicamente en las figuras retóricas, y no en el proceso que involucra a la invención, la disposición, la elocución, la pronunciación y la memoria. Esta manera de aproximarse al arte oratorio, mucho menos involucra la concepción que se plantea en este trabajo de investigación: la de la retórica como una ética, como una forma de vida buena y virtuosa.

¹⁹⁰ Beristáin, 2008, pp. 427-428.

pregnada por las acciones, los pensamientos y sentimientos de un alma virtuosa. Es decir, la vida del predicador debe ser coherente con el mensaje del discurso eclesiástico.

Los autores de los textos sobre retórica eclesiástica, mencionados con anterioridad, incluyen en sus artes, tratados o instrucciones las cinco operaciones del proceso retórico. Fray Luis de Granada al inicio de su obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica* hace mención de las cinco operaciones que debe desarrollar el predicador a lo largo del proceso retórico:

Porque conviene que haya en él *invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación*. La *invención* es el acto con que el entendimiento busca y halla cosas verdaderas o verosímiles, aptas para persuadir lo que se intenta. *Disposición* es el orden y distribución de las materias, que muestra qué y en dónde se han de colocar. *Elocución* es un buen acomodamiento de las palabras proporcionadas para decir las cosas y sentencias inventadas. *Memoria* es una firme percepción de las cosas y palabras anteriormente sabidas. *Pronunciación* es un temperamento o moderación de la voz, del semblante y del gesto con decoro y gracia¹⁹¹.

El proceso retórico se realiza en la persona del predicador, de ahí que estas cinco operaciones sean consideradas como características que debe tener la persona del orador. Cada retórica eclesiástica varía en cuanto al enfoque e importancia que presta a cada una de estas cinco partes. La manera como cada uno de estos textos presenta la información de los sistemas operantes del proceso retórico es lo que le imprime un sello personal a la obra retórica. Por ejemplo, mientras Fray Luis de Granada le dedica poco espacio al tema de la memoria ya que la considera como una cualidad dada por la naturaleza y que no puede ser modificada¹⁹², fray Diego Valadés expone en su *Retórica cristiana* un extenso tratado para desarrollar la memoria, ya que él considera que la memoria natural puede perfeccionarse por medio de artificios:

¹⁹¹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 123.

¹⁹² La cita exacta es la siguiente: «Mas para que entienda el predicador el orden que hemos seguido en esta obra, es de advertir que son cinco las principales artes del orador; es a saber, *invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación*. Pero de estas partes excluimos la memoria, por cuanto ésta más depende de la naturaleza que del arte», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 31.

memoria (que con razón es llamada tesoro de la ciencia), y como ésta no sólo se conserva y aumenta con el trabajo, con la lectura y la meditación asidua, sino que también se perfecciona con la colocación y disposición de aquellas cosas que deseamos tener en la memoria, conviene que el futuro orador y predicador (a quien principalmente hemos decidido formar en esta ocasión), que desea llegar a la cumbre y cima de este arte, intente y se aplique con el mayor cuidado (para que pueda cumplir y ejercer bien su oficio) a aprender diligentemente y poner ante sus ojos a manera de sinopsis el conjunto y, por así decir, la «diéresis», esto es, la división de todo el arte retórico [...] ¹⁹³.

Como se puede ver, la conceptualización que Valadés tiene de la memoria resulta un complemento invaluable para enriquecer la visión que Fray Luis de Granada tiene sobre este sistema operante. De esta forma se logra enriquecer el conocimiento retórico en su conjunto. El objetivo de este apartado es reunir, de la manera más eficaz, la información que los seis textos sobre retórica eclesiástica proponen de la invención, la disposición, la elocución, la memoria y la pronunciación. El propósito no es repetir ideas semejantes, sino conjugar aquellas que ofrecen perspectivas diferentes sobre el mismo concepto.

Invención

El primer sistema operante del proceso retórico es la invención. En el *Diccionario de retórica y poética* el concepto de *inventio* tiene la siguiente entrada:

primera de las partes de la retórica, que corresponde a la primera fase preparatoria del discurso oratorio: la concepción de su contenido, que abarca la selección de sus argumentos y las ideas sobre las que después habrá de implantarse un orden considerado por [la *dispositio*] ¹⁹⁴.

La invención es la etapa que le toma al orador hacerse de los contenidos ¹⁹⁵ necesarios para la escritura del discurso:

¹⁹³ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 137.

¹⁹⁴ Beristáin, 2008, p. 273.

¹⁹⁵ Sobre el tema de los contenidos del discurso, el *Diccionario de retórica y poética* menciona lo siguiente: «La materia de la *inventio* es lo que hoy llamamos contenido. En la *inventio* se procuran orientaciones acerca de cómo buscar las ideas generales que se han de esgrimir como argumentos y que, una vez hallados, la *dispositio* (segunda

La *inventio* no pertenece pues a la creación sino a la preparación del proceso discursivo, pues consiste en localizar en los compartimentos de la memoria (*loci*) los temas, asuntos, pensamientos, nociones generales allí clasificados y almacenados mediante constantes ejercicios¹⁹⁶.

Como se demuestra a continuación, este significado denotativo del término *inventio* no difiere de la noción empleada por las preceptivas que se analizan en este trabajo. Por su parte, Fray Diego Valadés define a este sistema operante como

el descubrimiento anticipado, inteligente y cuidadoso de los argumentos verdaderos o verosímiles que hacen plausible una causa [...] el predicador debe trabajar en esto, para que el sentimiento piadoso que concibió dentro de sí mismo mediante la lectura, lo transmita mediante su palabra a los ánimos de los oyentes¹⁹⁷.

La invención es todo el conocimiento que el predicador adquiere a lo largo de su vida y que le es útil para la elaboración del discurso retórico. Esta tarea no sólo se efectúa justo antes de pronunciar o escribir un sermón, sino que se va perpetrando constantemente a lo largo de la vida activa del predicador.

Fray Tomás de Llamazares, en el texto *Instrucción de predicadores*, aconseja que

para hallar cosas buenas, no espere a punto crudo de la encomienda del sermón; porque la apretura hace tomar sin elección lo que se halla. Note y apunte por lugares comunes lo provechoso y curioso, especialmente desde Pascua a octubre, que se predica poco, leyendo santos y reduciendo a cartapacios todos los Evangelios del año¹⁹⁸.

fase preparatoria del discurso) ha de organizar distribuyéndolos en compartimentos estructurales (exordio, narración, argumentación, refutación y epílogo). En general, se ha considerado que la invención consta de tres elementos (pruebas, costumbres y pasiones) que apuntan a la persuasión porque constituyen un llamado a la razón, a tener confianza en el orador y a abandonarse a la emoción vehemente», Beristáin, 2008, pp. 273-274.

¹⁹⁶ Beristáin, 2008, p. 273.

¹⁹⁷ Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 189-191.

¹⁹⁸ Llamazares, *Instrucción de predicadores*, pp. 6-7. Posteriormente, Tomás de Llamazares propone una serie de pasos muy concretos para elaborar un sermón: «El sermón se puede hacer así a mi parecer (salvo el que mejor sea). Leer despacio el Evangelio y atender qué consideraciones (o como se llaman), discursos, saltan de buena gana y sin violencia, o se nacen ellas con alguna manera de viveza y apuntarlas en un borrador; y

La invención es una operación que el predicador nunca termina de llevar a cabo. El proceso por el que adquiere todo el conocimiento, ya sea por medio de lecturas, experiencias, meditaciones, oraciones y discusiones, es parte esencial de su formación como predicador, es decir, como mensajero de la palabra divina, y como encargado de guiar las almas hacia el cielo. Es importante destacar la relación que existe entre estas dos tareas que se centran en la persona del predicador, porque demuestra la correspondencia entre la retórica y la vida de éste: el primer paso del proceso retórico, la *inventio*, es la base del discurso que se pronuncia y el fundamento que regula la vida del predicador. En el primer caso, el conocimiento adquirido en la invención es de donde se toma la materia para elaborar el sermón. En el segundo, la misma erudición que sirve para componer un discurso retórico es la que nutre y perfecciona

lo mismo que digo del Evangelio, digo de cualquier otro tema, sobre el cual trabaje la imaginación libre sin libros [...] Al fin junte lo apuntado de los libros con lo engendrado en la imaginación sin ellos, y todo se disponga por capítulos en un borrador. En cada capítulo su consideración o discurso, y allí los autores o libros que vio hablar bien de aquello. Si se viste bastantemente, dejarlo; si no, acudir a los lugares comunes, buscando la misma consideración, o la que más frise con ella; y de esta manera se adornen las consideraciones o discursos que el natural sufre. Hecho esto, se ponga el Evangelio delante y por el orden de sus cláusulas [...] para que estén puestas por el orden del Evangelio. Díctese luego al escribiente (si puede haberse) que por manos propia parece muy servil y discúrrese mejor holgando, y mientras se escribe se busca en los libros. Así estén hechos antes de predicar dos meses; porque en Cuaresma hartos se hace en estudiar lo escrito, y acordarse de lo estudiado y perfeccionarlo para el auditorio donde se predica; [a]demás que lo que se escribe luego agrada y mirado de allí a un mes, descubre faltas dignas de remedio [...] Escoja materias de cuyo entendimiento se pueda hacer señor: si no es muy escolástico, no se meta en púlpito en materias delgadas y especulativas de teología; si no sabe lenguas, no traiga griegos, ni hebreos, sino su romance y su latín; si no es tierno y contemplativo, no tome a predicar la soledad [...] No se traigan en un sermón muchos lugares y menos para cada cosa [...] de manera que es bisonería decir lugaricos vulgares que no traen más viveza o singularidad, que decir en latín lo que está en romance. San Agustín reprehende a estos, enseñando que el trabajo que en aquello se pone, se debe emplear en ponderar mucho los sentidos de pocos lugares» (pp. 7-9). Estas recomendaciones representan un resumen de las cinco operaciones del proceso retórico. De una manera muy práctica, fray Tomás de Llamazares describe sucesivamente las etapas o pasos que el predicador debe seguir para elaborar un discurso retórico. Esta síntesis de los cinco sistemas operantes va de acuerdo con el carácter práctico de la *Instrucción de predicadores*, ya que en pocas líneas presenta una guía con ejemplos muy concretos sobre los aspectos más relevantes en los que se debe centrar el predicador para construir un discurso oratorio.

el ser del predicador, esto fomenta que sus pensamientos, sentimientos, actos y palabras, sean coherentes y consistentes.

Como parte del sistema operante de la *inventio* se encuentra la decisión, la elección de qué materia se debe desarrollar en el discurso retórico. ¿De qué trata el sermón? San Agustín responde a esta pregunta en su texto *Sobre la doctrina cristiana*. Al inicio del capítulo IV, el obispo de Hipona asevera que el orador sagrado siempre trata materias grandes porque su finalidad es garantizar la salvación de las almas, a través de la persuasión de las virtudes y el aborrecimiento de los vicios:

Pero como en nuestros discursos todas las cosas que decimos, y principalmente las que exponemos al pueblo desde el púlpito, las debemos encaminar a la salud no temporal sino eterna, y a apartar de la muerte sempiterna, todas las cosas que decimos son grandes [...] ¹⁹⁹.

Cualquier tema, por intrascendente que parezca, debe ser interpretado no desde el plano terrenal sino del sobrenatural; de esta forma, cada aspecto de la persona tiene un peso relevante en su camino al cielo.

San Agustín parte de la idea de que en el sermón toda materia posee una trascendencia sobrenatural, para determinar que la instrucción debe ser sobre ciertas *cosas* y aquellos *signos* por medio de los cuales se conocen estas cosas. Según el obispo de Hipona,

Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas. Aquellas con las que nos gozamos nos hacen felices; las que usamos nos ayudan a tender hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las que nos hacen felices. Nosotros que gozamos y usamos nos hallamos situados entre ambas; pero si queremos gozar de las que debemos usar trastornamos nuestro tenor de vida y algunas veces también lo torcemos de tal modo que, atados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos alejamos de la posesión de aquellas que debíamos gozar una vez obtenidas ²⁰⁰.

San Agustín divide las *cosas* en tres clases dependiendo de la relevancia que tengan para guiar las almas hacia el cielo. La primera clase corresponde a las cosas de las que se puede gozar. Para este Padre de la Iglesia gozar

¹⁹⁹ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 307.

²⁰⁰ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 65.

es «adherirse a una cosa por el amor de ella misma»²⁰¹, esto significa que sólo se puede gozar de la divinidad, de lo que es inmutable y eterno²⁰²:

La cosa que se ha de gozar es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, la misma Trinidad. La única y suprema cosa agradable a todos, si es que puede llamarse cosa, y no más bien el principio de todas las cosas, si también puede llamarse principio²⁰³.

La materia primordial para los sermones es la que versa sobre las cosas de las que se puede gozar, es decir, de las tres esencias que son la Trinidad. Sin embargo, también se puede discurrir sobre las cosas que se usan, y las que se gozan y usan conjuntamente.

La segunda clase de cosas corresponde a aquellas que se pueden usar para gozar de las primeras. Entre ésta y la primera clase surge una tercera que está conformada por las cosas que se pueden tanto gozar como usar. En esta categoría se encuentra el hombre, como San Agustín lo declara:

No todas las cosas de las que hemos de usar deben amarse, sino únicamente aquellas que o se encaminan a Dios, como son el hombre y el ángel, o se relacionan con nosotros y necesitan de nuestro apoyo para conseguir el beneficio de Dios, como es nuestro cuerpo²⁰⁴.

²⁰¹ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 65. El *Diccionario de Autoridades* define el concepto *gozar* como «tener, poseer, obtener y lograr alguna cosa: como dignidad, mayorazgo o renta», *Aut*, 1734, p. 65. *Gozo*: «Gusto, complacencia, aquiescencia y quietud del bien poseído» (p. 66). *Gozar de Dios*: «Significa lo mismo que haber muerto, y logrado la Bienaventuranza» (p. 66). Finalmente, *bienaventuranza*: «Se llama así la gloria, la vista y posesión de Dios y de todas sus perfecciones», *Aut*, 1726, p. 607.

²⁰² La cita completa es la siguiente: «De entre todas las cosas que existen únicamente debemos gozar de aquellas que, como dijimos, son inmutables y eternas; de las restantes hemos de usar para poder conseguir el gozo de las primeras», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 83.

²⁰³ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 67. Al afirmar que Dios es la Trinidad, el obispo de Hipona explica este misterio: «Así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son, cada uno de ellos, Dios; y los tres un solo Dios: asimismo cada uno de ellos es una esencia completa, y los tres juntos una sola esencia. El Padre no es Hijo ni Espíritu Santo; el Hijo no es Padre ni Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es Padre ni Hijo. El Padre es sólo Padre, el Hijo únicamente Hijo, y el Espíritu Santo solamente Espíritu Santo. Los tres tienen la misma eternidad, la misma inmutabilidad, la misma majestad, el mismo poder. El Padre es la unidad, el Hijo la igualdad, el Espíritu Santo la armonía de la unidad y la igualdad; estas tres cosas son todas una por el Padre, iguales por el Hijo y armónicas por el Espíritu Santo», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 67.

²⁰⁴ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 85.

Los hombres en cuanto hombres sólo pueden usarse para tender «hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las [cosas] que nos hacen felices»²⁰⁵; es decir, el hombre en su estado de ser mutable y finito sólo puede usarse para llegar a Dios, y gozar de Él. Sin embargo, el hombre en cuanto poseedor de un alma eterna e inmutable puede gozarse por sí mismo, ya que no se está amando al hombre sino a Dios que está en el hombre. Así lo explica el Padre de la Iglesia:

Ciertamente gran cosa es el hombre, pues fue hecho a imagen y semejanza de Dios, no en cuanto se ajusta al cuerpo mortal, sino en cuanto que es superior a las bestias por la excelencia del alma racional. Aquí se suscita la gran cuestión, si el hombre debe gozar de sí mismo, o usar; o si gozar y usar. Se nos ha dado un precepto de amarnos unos a otros. Pero se pregunta: ¿se debe amar al hombre por causa del hombre o por otra cosa distinta? [...] A mí me parece que debe ser amado por otro motivo, pues lo que debe amarse por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada, la cual, aunque todavía no la poseemos, sin embargo, su esperanza nos consuela en esta vida [...] A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo. Y como Dios debe ser amado más que todos los hombres, cada uno debe amar a Dios más que a sí mismo [...] Esta gratificación es la mayor, pues consiste en que gocemos de Él, y todos los que gocemos de Él gozaremos en el mismo Dios unos de otros²⁰⁶.

Dios, al ser la única *cosa* de la que se puede gozar, representa la finalidad del hombre en cuanto que sólo en Él se puede encontrar la felicidad única y verdadera. *Gozar* de la *Cosa* implica poseer la *Cosa*; sin embargo, sólo se puede tener a Dios en la muerte, en la vida celestial, en el estado de Bienaventuranza. En la vida terrenal sólo se puede aspirar a este gozo, a esta posesión, a través de la esperanza y de la fe. La finalidad de la predicación es conducir las almas a través del amor a las virtudes y aborcimiento de los vicios, hacia la gloria y posesión de Dios al término de la vida terrenal. Es decir, el sermón debe persuadir en el hombre las virtudes para gozar de la *Cosa* que es Dios.

El hombre, por su doble naturaleza carnal y espiritual, es una *cosa* de la que se puede tanto usar, como gozar. Al ser terrenal, finito, transitorio, se puede usar del hombre para llegar a Dios, es decir, como herramienta

²⁰⁵ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 65.

²⁰⁶ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 83-101.

para alcanzar la felicidad divina. Sin embargo, y como se ha indicado, el hombre posee un alma divina; desde esta esencia sobrenatural se puede gozar por sí mismo, porque no se goza del hombre, sino de Dios que está en él. Esta noción del hombre como una *cosa* de la que se puede tanto usar como gozar, es consistente con la concepción de la retórica como una ética.

El hombre como *cosa* de uso y de gozo, considerado en su relación con la divinidad, impone a través de esta noción una conciencia del deber ser. El hombre debe usar del hombre para alcanzar la bienaventuranza, pero al ser la finalidad el Bien supremo este uso del hombre resultará siempre en provecho de todos:

Luego si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por Aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios [...] todo lo que fuera de Dios se presente al alma para ser amado, sea como arrastrado hacia el Bien adonde se dirige todo el ímpetu del amor. Cualquiera que ama rectamente a su prójimo ha de procurar que también éste ame a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente; de este modo amándole como a sí mismo, todo su amor y el del prójimo lo encamina al amor de Dios, cuyo amor no permite que nazca de él algún arroyuelo que disminuya el caudal por tal filtración²⁰⁷.

Si se goza de Dios porque es el Bien supremo, entonces de la misma forma se deberá gozar del ser humano por cuanto hay de divino en él. Se ama al prójimo no por su naturaleza terrenal y finita, sino por lo que tiene de eterno y sobrenatural. Por lo que hay de Dios en el hombre. San Agustín lo pone en las siguientes palabras: «Cuando gozas del hombre en Dios, más bien gozas de Dios que del hombre, porque gozas del bien por el que llegarás a ser feliz; y te alegrarás de haber llegado a él, porque es el objeto en quien pusiste la esperanza para venir»²⁰⁸. Así, el hombre tiene la obligación, el deber ser, de vivir las virtudes en el ser del otro, es decir, gozar en Dios unos de otros. El predicador debe, sobre todo, persuadir e instruir esta ética del gozar en Dios unos de otros, predicando sobre lo que San Agustín menciona de la naturaleza y el sentido de la Escritura:

la esencia y el fin de toda la divina Escritura es el amor de la *Cosa* que hemos de gozar y de la *cosa* que con nosotros puede gozar de Ella, pues

²⁰⁷ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 85.

²⁰⁸ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 101.

para que cada uno se ame a sí mismo no hubo necesidad de precepto. Para que conociésemos esto y lo ejecutásemos se hizo por la divina Providencia para nuestra salud eterna toda la dispensación temporal de la cual debemos usar no con cierto gozo y amor permanente y final en ella, sino más bien pasajero, es decir, que la amemos como amamos la vía, el vehículo u otra clase de medios, si puede expresarse con palabras más propias; de modo que amemos las cosas que nos llevan al último fin por aquel último fin a donde nos llevan²⁰⁹.

La materia de un sermón, como lo menciona San Agustín, siempre es trascendente ya que tiene como finalidad la salvación de las almas. Tanto si se trata de la *Cosa* que es Dios y las *cosas* que nos ayudan a llegar a Él, a la Bienaventuranza, se debe prestar igual atención, ya que hasta en las *cosas* más pequeñas se encuentra la presencia de la divinidad. Este reconocimiento, de lo que tienen de eterno e inmutable las *cosas* como lo son los seres humanos, permite fomentar una ética en la que se goce en Dios unos de otros. La implicación de este deber ser es la de poner toda la voluntad en vivir las virtudes —que llevan a la vida eterna— en uno mismo pero, sobre todo, en el otro, junto a los otros.

La materia del discurso retórico, según San Agustín, está compuesta por *cosas* y *signos*, como se menciona párrafos arriba. Para el obispo de Hipona «el signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta»²¹⁰. El segundo libro de *Sobre la doctrina cristiana* está dedicado a los signos, los cuales se dividen en dos clases:

Los *signos*, unos son naturales, y otros instituidos por los hombres.

Los naturales son aquellos que, sin elección ni deseo alguno, hacen que se conozca mediante ellos otra cosa fuera de lo que en sí son [...] Los signos convencionales son los que mutuamente se dan todos los vivientes para manifestar, en cuanto les es posible, los movimientos del alma como son las sensaciones y los pensamientos. No tenemos otra razón para señalar, es decir, para dar un signo, sino el sacar y trasladar al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal [...] De los *signos* con que los hombres comunican entre sí sus pensamientos, unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído, muy pocos a los demás sentidos²¹¹.

²⁰⁹ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 105.

²¹⁰ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 113.

²¹¹ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 113-115.

Las palabras son los principales signos convencionales que tiene el hombre para comunicarse²¹². El predicador debe comprender y saber usar los signos para imprimir en el alma de los oyentes las virtudes que rigen su propio ser. Es a través de ellos que la inteligencia y gracia del predicador guían a los oyentes hacia la comprensión de la esencia de la *Cosa* y de las *cosas*, es decir, revelarles su propia naturaleza divina y, por ende, la del prójimo; además, mediante este gozar en Dios unos de otros, se debe lograr comprender que las virtudes no pueden realizarse en la soledad del egoísmo, sino que el vivirlas implica la comunidad con el prójimo. Así, la persona puede gozar en el otro el reflejo de la *Cosa* que es Dios y que se encuentra en él mismo, ya que es parte de su propio ser. De esta forma, se produce el reconocimiento de Dios, de la misma existencia divina, en la persona del uno y en la del otro: las diferencias desaparecen y queda la unidad de ser en Dios, de coexistir en la virtud máxima.

El sermón está compuesto por signos que comunican las ideas y el sentir del predicador a sus oyentes. San Agustín menciona que estos pueden ser propios o metafóricos; los primeros denotan las cosas para las que fueron instituidos. Los segundos utilizan sus propios nombres para significar otra cosa²¹³. El saber distinguir si el signo se está usando

²¹² La cita completa se transcribe a continuación: «Las palabras han logrado ser entre los hombres los signos más principales para dar a conocer todos los pensamientos del alma, siempre que cada uno quiera manifestarlos», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 117. A continuación, San Agustín propone su concepción acerca del origen de las letras y de la diversidad de lenguas: «Estos signos [las palabras] no pudieron ser comunes a todos los pueblos a causa de aquel pecado de soberbia que motivó la disensión entre los hombres queriendo cada uno de ellos usurpar para sí el dominio. De esta soberbia es signo aquella torre que edificaban con ánimo de que llegase al cielo, en la cual merecieron aquellos hombres impíos no sólo tener voluntades opuestas, sino también diferentes palabras [...] De aquí provino que también la divina Escritura, la cual socorre tantas enfermedades de las humanas voluntades, habiendo sido escrita en una sola lengua en la cual oportunamente hubiera podido extenderse por la redondez de la tierra, se conociera para salud de las naciones divulgada por todas partes debido a las diversas lenguas de los intérpretes. Los que la leen no apeteven encontrar en ella más que el pensamiento y voluntad de los que la escribieron, y de este modo llegar a conocer la voluntad de Dios según la cual creemos que hablaron aquellos hombres» (p. 117). De esta necesidad de encontrar en la divina Escritura *el pensamiento y voluntad de los que la escribieron, y de este modo llegar a conocer la voluntad de Dios*, surge la exigencia de saber interpretar correctamente los *signos*.

²¹³ La cita completa es la siguiente: «Los signos son o propios o metafóricos. Se llaman propios cuando se emplean a fin de denotar las cosas para que fueron instituidos

de forma propia o metafórica es esencial para poder interpretar correctamente las divinas Escrituras y, por lo tanto, poder transmitir su sentido en un discurso artificiosamente construido para este fin.

La fiel interpretación de los signos es, para San Agustín, indispensable para desentrañar el verdadero sentido de la palabra de Dios y, con la ayuda de la gracia divina, poder no sólo transmitirla sino imprimirla en el alma de los oyentes. La finalidad del ministerio de la predicación es guiar a las almas hacia la vida eterna; sin embargo, para conducir a los fieles hacia el gozo de la Bienaventuranza, el predicador debe saber leer la palabra divina. Para cumplir con este objetivo, se necesita de una teoría de la interpretación, una hermenéutica de la Escritura. El autor de *Sobre la doctrina cristiana* propone, en la siguiente cita, un esbozo de cómo debe aproximarse el estudioso a la Sagrada Escritura:

Lo primero que se ha de procurar en esta empresa es, como dijimos, conocer los libros, si no de suerte que se entiendan, a lo menos leyéndolos y aprendiéndolos de memoria o no ignorándolos por completo. Después se han de investigar con gran cuidado y diligencia aquellos preceptos de bien vivir y reglas de fe que propone con claridad la Escritura [...] En estos pasajes que con claridad ofrece la Escritura se encuentran todos aquellos preceptos pertenecientes a la fe y a las costumbres, a la esperanza y a la caridad [...] Después, habiendo adquirido ya cierta familiaridad con la lengua de las divinas Escrituras, se ha de pasar a declarar y explicar los preceptos que en ellas hay oscuros, tomando ejemplos de las locuciones claras con el fin de ilustrar las expresiones oscuras, y así los testimonios de las sentencias evidentes harán desaparecer la duda de las inciertas. En este asunto, la memoria es de un gran valor, pues si falta no puede adquirirse con estos preceptos²¹⁴.

En cuanto al particular proceso de la retórica eclesiástica, si se compara con el de la clásica, leer y aprender de memoria los libros de la Sagrada Escritura no es suficiente para conocerlos. El estudioso tampoco debe confiar que con su inteligencia puede distinguir los pasajes o signos claros de los oscuros, o lograr interpretar fielmente éstos a través de aquellos. En la retórica eclesiástica es indispensable estar siempre consciente del elemento sobrenatural. La actitud del predicador siempre debe ser la de

[...] Los signos son metafóricos o trasladados cuando las mismas cosas que denominamos con sus propios nombres se toman para significar alguna otra cosa», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 129.

²¹⁴ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 127-129.

la humildad ante el saber divino: debe tener siempre presente, en la memoria, que sólo por la gracia de Dios, y no por méritos personales, es que puede llegar a interiorizar la sabiduría divina e imprimirla en otras almas. La retórica eclesiástica impele a reconocer, en todo momento, que el trabajo es de Dios, no del predicador, el cual, y sólo por voluntad divina, se convierte en un medio, en el mensajero de la sagrada palabra.

El sistema operante de la *inventio* tiene por objetivo la tarea de recopilar, a lo largo de un proceso continuo, el conocimiento necesario para la creación y pronunciación de un discurso retórico. La información que en el transcurso de una vida de oración, meditación y estudio adquiere el predicador, comprende la materia de la que se nutren los sermones. Como se menciona párrafos arriba, la materia son la *Cosa*, las *cosas* y los *signos* que las representan. La etapa de la invención en el proceso retórico también normaliza sobre los lugares, es decir, la clase de textos, de los que el predicador debe adquirir su conocimiento.

El lugar fundamental de donde se nutre la retórica eclesiástica es la Sagrada Escritura, así lo establecen los escritores de estas preceptivas desde San Agustín. Los predicadores, como se menciona en párrafos más arriba, deben no sólo leerla y memorizarla, sino aprender a distinguir los signos literales de los figurados, con la finalidad de interpretar los pasajes más oscuros por medio de los más claros. Sin embargo, el obispo de Hipona puntualiza que el predicador no debe ignorar el resto del conocimiento humano:

siempre que podamos sacar alguna utilidad para entender las santas Escrituras [...] el cristiano bueno y verdadero ha de entender que en cualquiera parte donde hallare la verdad, es cosa propia de su Señor; cuya verdad una vez conocida y confesada le hará repudiar las ficciones supersticiosas que hallare aun en los libros sagrados²¹⁵.

La habilidad para saber discernir lo verdadero de lo falso, con respecto a la doctrina cristiana, en cualquier texto, demanda del predicador no sólo que sea una persona estudiosa sino que ore constantemente para pedir la ayuda de la gracia divina. Los escritores de los textos de retórica eclesiástica enfatizan el hecho de que sus preceptos son tan sólo lineamientos que ayudan al predicador que los estudia, ya que, finalmente, todo el mérito proviene de Dios.

En *Sobre la doctrina cristiana*, el Padre de la Iglesia insiste en que se debe aprovechar lo bueno que dijeron los autores que él denomina paganos. Aunque

²¹⁵ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 149.

advierte que se debe tener cuidado con aquellas ciencias de los gentiles que llaman a la superstición²¹⁶, reconoce que existen instituciones humanas que pueden ser útiles y hasta necesarias. De acuerdo con la teoría agustiniana,

Las instituciones de los hombres útiles y necesarias, que fueron convenidas de mutuo acuerdo, son el vestido y el adorno corporal [...] también se cuentan entre ellas todos los innumerables géneros de signos, sin los cuales o no habría en absoluto o sería menos cómoda la sociedad humana [...]²¹⁷.

Todo cristiano debe estudiar y aprender las instituciones humanas que son útiles y necesarias para la vida práctica²¹⁸, así como aquellas otras que no fueron creadas por el ser humano pero que son relevantes para la inteligencia de la Sagrada Escritura. San Agustín rescata el conocimiento que se adquiere a través de la historia²¹⁹, de las ciencias natu-

²¹⁶ San Agustín previene sobre el peligro que representan ciertas ciencias instituidas por los hombres, ya que pueden incurrir en supersticiones: «la fe que se presta a ciertos signos de cosas, inventados por la presunción humana, se debe contar entre aquellos como pactos y convenios que se hacen con los demonios [...] Por lo tanto, el cristiano debe huir y repudiar en absoluto todas las artes de esta clase de superstición engañosa o perniciosa, como de sociedad pestilente de hombres y demonios constituida con ciertos pactos de infidelidad y de pérvida amistad. El Apóstol dice: *no es que el ídolo sea algo, mas porque las cosas que se inmolan por los gentiles, se inmolan a los demonios y no a Dios, por esto, no quiero que os hagáis socios de los demonios*. Lo que dijo el Apóstol, de los demonios y de los sacrificios que se ofrecen en su honor, eso mismo ha de sentirse de todos los signos de imágenes que arrastran o al culto de los ídolos o a adorar como a Dios a la criatura y a sus partes; o pertenecen a la solicitud de remedios y de otras observancias. Todas estas cosas no fueron instituidas, por decirlo así, públicamente por Dios para amar a Dios y al prójimo, sino por los privados apetitos de las cosas temporales, que disipan los corazones de los miserables. En todas estas creencias se ha de temer y evitar la sociedad con los demonios que son su príncipe el diablo no intentan otra cosa más que obstruirnos y cercarnos el paso de la patria», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 157-159. Una vez más, San Agustín alude a la importancia de amar tanto a Dios como al prójimo, lo que es indispensable para forjar una ética.

²¹⁷ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 163.

²¹⁸ La cita completa del obispo de Hipona es la siguiente: «Toda esta parte de instituciones humanas que son convenientes para las necesidades de la vida, jamás debe evitarlas el cristiano; es más, en cuanto le sea necesario debe dedicarse a su estudio y aprenderlas de memoria», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 163.

²¹⁹ «Todo cuando nos refiere la que se llama historia sobre lo sucedido en los tiempos pasados, nos ayuda en gran manera para entender los Libros santos, aunque se aprenda fuera de la Iglesia, en la instrucción escolar de la puericia», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 165.

rales²²⁰, de las artes mecánicas²²¹, de la dialéctica²²², de la retórica²²³, de

²²⁰ «Hay también una narración semejante a una explicación en la que se enseña a los ignorantes no las cosas pasadas, sino las presentes. A este género pertenece todo lo que se escribió de la situación de los lugares, de la naturaleza de los animales, de los árboles, de las hierbas, de las piedras y demás cuerpos [...] el conocimiento de estas cosas ayudaba a resolver las dificultades de las Escrituras, no usándolas como signos para remedios o instrumentos de alguna superstición, pues ya hemos distinguido y separado aquel género supersticioso de este libre y lícito [...] cuando no hay encantos, invocaciones y “caracteres”, no pocas veces es dudoso si las cosas que se atan o de cualquiera manera se aplican al cuerpo para sanarle, obran o en virtud de su naturaleza, y en tal caso pueden aplicarse libremente; o proviene aquel efecto de alguna ligadura significativa, lo cual con tanto más cuidado ha de evitarlo el cristiano, cuanto más eficaz y provechoso aparece el remedio. Cuando se halla oculta la causa de la virtud, lo interesante es la intención con la que cada cual lo usa, pero sólo si se trata de la salud y del buen estado de los cuerpos, ya sea respecto a la medicina o a la agricultura. Tampoco el conocimiento de los astros es una narración histórica, sino más bien una descripción [...] Tiene también el estudio exactas conjeturas de cosas venideras, no supersticiosas y de mal agüero, sino calculadas y ciertas, no para que intentemos aplicarlas al conocimiento de nuestros hechos y eventos, como hacen los genetliacos en sus delirios, sino en cuanto pertenece al conocimiento de los mismos astros», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 169-171.

²²¹ «Existe otra clase de artes que tiene por objeto la fabricación de alguna cosa, ya permanezca después del trabajo del artífice [...] o ya presten algún ministerio a la operación de Dios [...] o, finalmente, terminen con la acción todo su efecto [...] En todas estas artes la experiencia de lo pasado hace conjeturar también lo por venir, pues ningún artífice de ellas mueve los miembros cuando trabaja, sino enlaza la memoria de lo pasado con la esperanza de lo venidero», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 171.

²²² «La dialéctica es de muchísimo valor para penetrar y resolver todo género de dificultades que se presentan en los Libros santos. Sólo que en ella se ha de evitar el prurito de disputa y cierta pueril ostentación de engañar al adversario [...] Luego como exista conexión lógica, no sólo entre las verdaderas conclusiones, sino también entre las falsas, es fácil aprender, aun en las escuelas que no tienen que ver con la Iglesia, la verdad y la lógica de la conexión. Pero la verdad de las sentencias se ha de buscar en los Libros santos y eclesiásticos [...] La misma verdad de las conexiones no fue instituida por los hombres, sino únicamente advertida y anotada para poderla aprender y enseñar, pues se funda en la razón de las cosas, que es eterna e instituida por Dios [...] Una cosa es conocer las reglas del enlace o de la conexión y otra conocer la verdad de las premisas [...] En la verdad de las premisas se atiende a las proposiciones en sí mismas y no a su conexión. Pero si a proposiciones ciertas se enlazan con verdadera conexión otras dudosas, necesariamente éstas también se hacen ciertas. Algunos de tal manera se jactan de haber aprendido la verdad de las conexiones, es decir, la lógica, como si ella misma fuera la verdad de las sentencias», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 171-179.

²²³ «Cuando se aprende la retórica, más bien la debemos emplear para exponer lo que hemos entendido que para entender lo que ignoramos. Mas aprendidas la lógica y dialéctica que enseñan las reglas de las consecuencias, definiciones y distribuciones,

las matemáticas²²⁴ y de las leyes humanas²²⁵. La conclusión a la que llega es que se debe valorar como útil, necesario y, sobre todo, virtuoso todo el conocimiento, instituido o descubierto por el ser humano, que sirva para entender mejor la Escritura y que ayude a ser un mejor cristiano. San Agustín concluye el tema con una recapitulación de las bondades del conocimiento, desde su perspectiva, pagano:

Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso [...] todas las ciencias de los gentiles no sólo contienen fábulas fingidas y supersticiosas, y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles, que cada uno de nosotros saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos

ayudan mucho a quien intenta aprender, con tal que se aparte del error, de los que piensan que habiendo aprendido estas artes están ya en posesión de la misma verdad que conduce a la vida eterna», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 181.

²²⁴ «La ciencia de los números, a cualquier lerd se le ocurre que no ha sido instituida, sino más bien indagada y descubierta por los hombres [...] siempre tienen reglas inmutables que no han sido en modo alguno instituidas por los hombres, sino sólo descubiertas por la sagacidad de los hombres ingeniosos. Cualquiera que ame todas estas cosas de tal suerte que pretenda darse tono entre los ignorantes, y no busque más bien de dónde procede el que sean verdaderas las que él averigua que son tales y de dónde tienen otras el ser no sólo verdaderas, sino también inmutables, como él ha comprendido que lo son; y así subiendo desde la figura de los cuerpos llegase a la mente humana, y encontrándola mudable, pues unas veces es docta y otras indocta, constituida, sin embargo, entre la inmutable verdad superior a ella y las demás mudables inferiores, y no dirigiera todas estas cosas al amor y alabanza del mismo Dios de quien conoce que proceden todas, este hombre podrá aparecer docto, pero en modo alguno es sabio», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 183.

²²⁵ «Por lo expuesto me parece que a los jóvenes de ingenio, estudiosos y temerosos de Dios que buscan la vida bienaventurada, saludablemente se les amonesta que no se dediquen temerariamente a seguir doctrina alguna de las que se practican fuera de la Iglesia de Cristo, como si con ellas se alcanzase la vida bienaventurada, sino que las examinen con esmero y gran cuidado [...] Aquellas otras establecidas por los hombres que sirven para la convivencia de la sociedad, no las descuiden en cuanto lo exige la necesidad de la vida. Tocante a las demás ciencias que se hallan entre los gentiles, fuera de la historia de las cosas pasadas o presentes, y que pertenecen a los sentidos del cuerpo, a quienes tenemos que juntar las conjeturas y experiencias de las artes útiles y corporales, y a excepción también de la lógica y de la matemática, juzgo que nada tienen de útil», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 183-185.

y hasta se hallan entre ellos algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios [...] cuando el cristiano se aparta de todo corazón de la infeliz sociedad de los gentiles debe arrebatárles estos bienes para el uso justo de la predicación del Evangelio. También es lícito coger y retener para convertir en usos cristianos el vestido de ellos, es decir, sus instituciones puramente humanas, pero provechosas a la sociedad, del que no podemos carecer en la presente vida²²⁶.

Ningún conocimiento debe ser rechazado sólo porque no proviene de las Sagradas Escrituras o de autores santos. El predicador tiene el deber de rescatar el saber bueno y virtuoso en cualquier lugar donde se encuentre, aunque sea en textos ajenos o externos a la doctrina cristiana. Como lo menciona San Agustín, las ideas que ayuden a la inteligencia de las Escrituras y al perfeccionamiento de la vida cristiana deben salvarse de sus orígenes gentiles o paganos, para ser restituidas a la única Verdad. Si la sabiduría es buena, sólo puede pertenecer a Dios.

El primer sistema operante del proceso retórico es la invención, como se menciona párrafos arriba. Durante la *inventio*, fase que permanece continua a lo largo de la vida del predicador, se reúne el conocimiento para la creación del sermón; el saber no sólo proviene de la Sagrada Escritura y de las obras santas, sino de cualquier texto donde el orador encuentre conceptos buenos y verdaderos. La materia que nutre a los discursos es principalmente lo referente a la *Cosa* que es Dios, a las *cosas*, como el hombre, que ayudan a alcanzar el gozo de la Bienaventuranza, y los *signos* mediante los cuales se significan aquellas.

²²⁶ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 187. Esta idea es compartida por Francisco Terrones del Caño en su *Instrucción de predicadores*: «Así que es cosa muy reprobada por los santos y autores graves, llenar los sermones de humanidades, dejándolos ayunos de Escritura y santos. Pero la otra opinión es muy rigurosa, porque los mismos Santos Doctores, como parece por sus escritos, estudiaron, supieron y dijeron en sus libros y sermones algunas cosas de letras humanas, y aconsejan y alaban estos [...] nosotros podemos hurtar de los libros de autores profanos cuanto bueno halláremos en ellos, como de injustos poseedores [...] en los libros de humanidad, y aun de vanidad, se hallan razones muy provechosas para la confirmación de nuestra fe y erudición de nuestras costumbres [...] Digo, pues, que entre estas opiniones se ha de tomar un medio de leer y traer los autores profanos [...] con sobriedad y cautela, para no tomar dellos sus errores y ruines costumbres y maneras de hablar, sino sólo lo bueno y curioso [...] Aborrezcamos, pues, en ellos, no su elegancia, sino sus errores [...] en los estudios de humanidad podemos sacar lo dulce y provechoso sin tragar lo salobre», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 81.

El siguiente paso en el proceso retórico corresponde al sistema operante de la disposición.

Disposición

A lo largo de la fase de la *inventio*, el predicador reúne una gran cantidad de información para la elaboración de los sermones. El conocimiento que adquiere no se compendia de forma indiscriminada, sino que se debe llevar a cabo un proceso de selección. Con el fin de determinar los datos que debe conservar y los que debe excluir, es necesario que el orador tome como referencia lo que San Agustín considera apropiado como materia para un sermón²²⁷, cuya principal finalidad es la de salvar las almas para la vida eterna. Una vez que se cuenta con el saber apropiado para la elaboración de la pieza retórica, el siguiente paso es el de la disposición. Éste es el segundo sistema operante de la retórica, al cual se procede «cuando esté hallada toda la materia que se ha de predicar, [y sea] menester disponerla y ordenarla por buen método»²²⁸. La adecuada disposición de las ideas a lo largo del sermón es uno de los rasgos más importantes para que el mensaje del predicador sea comprendido y cumpla con el objetivo de persuadir a los oyentes.

En el *Diccionario de retórica y poética* se menciona que la *dispositio*, al igual que la *inventio*, es una de las fases preparatorias del discurso oratorio: «la *dispositio* organiza armónicamente, distribuyéndolas dentro del todo del discurso sus grandes partes fijas [...] La *dispositio* corresponde al desarrollo de la estructura sintagmática del discurso»²²⁹. Esta definición es la misma que se encuentra en las preceptivas para la elaboración de los discursos sacros. En *Retórica cristiana*, fray Diego Valadés menciona que «la disposición consiste en el orden y distribución de las cosas; ella indica en qué lugar debe colocarse cada una de ellas»²³⁰. Para el franciscano la disposición es de dos tipos: la artificial y la que se acomoda a las circunstancias²³¹.

La primera es la útil disposición de las partes del discurso, tratando cada cosa en su lugar. Aquí se mira qué corresponde al exordio, qué a la narración y a las demás partes, observando el orden usual en el discurso.

²²⁷ El tema de la materia del discurso sacro se ve en el apartado sobre la invención.

²²⁸ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 99.

²²⁹ Beristáin, 2008, p. 158.

²³⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 205.

²³¹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 205.

La segunda es en la que debe considerarse qué exigen las circunstancias o qué es digno de las personas. Y empieza la causa por la narración o por alguna muy sólida argumentación, observando qué es congruente con el inicio, qué con el centro, qué con el final²³².

La disposición artificial depende del tipo de discurso que el orador desee construir, ya que cada uno de los géneros posee una estructura particular. La segunda clase de disposición, la que se adecua a las circunstancias, carece de normas específicas, ya que depende de las características del público y del acontecimiento de la prédica, lo que demandará que el sermón cumpla con ciertos requisitos. El predicador puede anticipar las necesidades tanto del público como de la ocasión, sin embargo debe tener la capacidad de modificar el discurso en función de las reacciones que los oyentes manifiesten a lo largo de la pronunciación del sermón. La predicación no es un acto unilateral en el que el orador habla y el público se limita a escuchar pasivamente. Es un diálogo en el que el orador debe tener la capacidad de leer las reacciones de los oyentes para adecuar su discurso y, de esta forma, generar la interacción adecuada con la que se logren los fines de instruir, deleitar y convencer al público.

El sistema operante de la *dispositio*, en general, carece de preceptos detallados para su correcto uso. Sin embargo, su perfecta ejecución es de suma importancia ya que

sin ella toda invención, por muy sobresaliente que sea, se hace insulsa e impertinente. Del mismo modo, aporta esta ventaja: ayuda muchísimo a la memoria tanto de los que hablan como de los que oyen [...] es más fácil retener las cosas que están puestas en orden y unidas entre sí, que las que están ligadas entre sí sin ninguna disposición²³³.

La implementación de la *dispositio* permite que el predicador transmita con mayor precisión el mensaje para que se adhiera más fácilmente al alma de los oyentes y permanezca impreso en su memoria. Debido a que este sistema operante carece de normas precisas, como se ha mencionado, la destreza con la que se dispongan las ideas depende, más que del conocimiento, de la maestría de la práctica²³⁴.

²³² Valadés, *Retórica cristiana*, p. 205.

²³³ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 205.

²³⁴ Fray Diego Valadés manifiesta el siguiente comentario sobre la disposición: «Ésta de ninguna manera puede enseñarse para todas las materias por alguna vía determinada,

La pericia con la que el predicador lleva a cabo la *dispositio* de un texto oratorio la adquiere a través de la experiencia. Sin embargo, de entrada, el género del discurso marca en cierta medida la organización de su estructura. En las retóricas eclesiásticas consultadas para esta investigación se encontraron dos formas de clasificar los diversos géneros que puede tomar el discurso. El menos ortodoxo y más sencillo es el que proponen Francisco Terrones del Caño y Tomás de Llamazares en sus respectivas instrucciones de predicadores. Estos preceptistas dividen los discursos en dos géneros: el primero de ellos contiene los sermones de santos, de misterios y los de un solo tema; en la segunda clasificación sólo se encuentran los sermones donde se apostilla el Evangelio.

Terrones del Caño detalla de la siguiente forma el primer género de sermones: «la primera [división] es que unos son o de santo o de misterio, otros son de doctrina. Los que son en alabanza de algún santo no se sufre que se compongan de principio al fin todos de alabanza del santo [...]»²³⁵. De la misma forma, «los sermones de misterios, como de la Santísima Trinidad, Encarnación, Santísimo Sacramento, etcétera, que no conviene que sean todos de cabo a cabo del misterio, que cansan al que los estudia y a los que los oyen, y no salen edificados»²³⁶. En esta primera clase de sermones Terrones incluye un segundo grupo, además de los de santos y misterios: «la segunda división de sermones es que en unos se trata un solo tema, o una sola materia, o punto, o discurso, como en un sermón de difuntos o de ceniza [...] o una plegaria pública»²³⁷. El

pero me parece muy acertado que, en esta parte, cada cual atienda a su juicio y memoria cuando se haya ocupado mucho en la lectura de los escritores clásicos, Valadés, *Retórica cristiana*, p. 205. El ejecutar con maestría la organización de las ideas dentro de un discurso es una habilidad que se va adquiriendo con la práctica y con la lectura de discursos que sean considerados ejemplos de una cuidada estructura.

²³⁵ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 47. Líneas abajo, el preceptista prosigue con más consideraciones sobre cómo se deben construir los sermones de Santos: «Las alabanzas y excelencias del Santo es bien tratarlas lo más en un cuarto de hora al principio o al fin del sermón; y aunque más lo usamos al fin, no tengo por malo lo que hace el padre maestro Castro Verde que lo trata al principio por verse desembarazado, para entrarse en las consideraciones provechosas del Evangelio, y predicar hasta que le pareciere, sin miedo, lo que no puede hacer el que guarda las cosas del santo para el fin, porque, como obligado a guardar tiempo para ellas, va con temor si se acorta o si se alarga en lo del Evangelio. Verdad es que, cuando en el cuerpo del sermón viene una cosa muy ap propósito para el santo, no hay para qué sacarla de allí para el principio o el fin» (p. 48).

²³⁶ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 48-49.

²³⁷ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 49.

común denominador de este primer género es que los sermones versan sobre una materia específica. Sin embargo, el preceptista advierte que en este género de sermones el predicador debe tener cuidado de no olvidar la materia edificante:

Porque, aunque es cosa muy justa alabar a los santos en sus fiestas, y mal hecho el no tratar desto; pero es muy ordinario que por llenar toda la hora de grandezas del santo [...] se dicen cosas muy hiperbólicas y a veces disparates [...] Pero la principal razón es, porque siendo el fin deste oficio aprovechar y edificar vienen los tales sermones a quedar vanos y sin fin, porque ni edifican ni aprovechan que todos se los lleva el entendimiento y la curiosidad²³⁸.

A diferencia de este primer género de sermones, el segundo trata sólo de materia edificante ya que el discurso se dedica a comentar e interpretar el Evangelio. En su *Instrucción de predicadores*, Terrones del Caño comenta lo siguiente sobre los discursos que pertenecen a este segundo género: «Otros sermones hay, que son casi todos generalmente, y los más provechosos, como homilías en que se va apostillando el Evangelio diciendo una consideración sobre una cláusula y otra sobre la siguiente [...]»²³⁹. Esta clase de piezas sacras tiene, sobre todo, la finalidad de

²³⁸ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 48.

²³⁹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 49. El autor de *Instrucción de predicadores* prosigue con una serie de recomendaciones prácticas, siguiendo el tenor de la obra, para los predicadores que se decantan por este género de sermones: «aviso que el que quisiera hallar cosas buenas, para enriquecer su sermón, no ha de aguardar a buscarlas cuando le encargan el sermón, porque con la apretura de tiempo habrá de tomar lo que hallare, sino que ha de estar, como dicen, alforja hecha de atrás; porque al estudiar los libros sobre la Sagrada Escritura, como dije atrás, ha de ir notando y apuntando en sus lugares comunes o Evangelios todo lo que hallare notable, curioso o provechoso, y después que ya se diere del todo a predicar, ha de procurar, a lo menos yo así lo hacía: desde pascua de flores hasta octubre que se predica poco iba pasando libros [...] Leyendo todos estos dichos autores en tiempos desocupados, siempre ha de ir con la pluma en la mano notando y guardando» (p. 49). Los pasos que acaba de enumerar Terrones del Caño pertenecen al sistema operante de la *inventio*. Posteriormente sugiere que, al momento de escribir o dictar el sermón, el predicador recurra tanto a su imaginación como a todo el conocimiento aprendido durante la fase anterior. A continuación sus palabras: «Lo que yo hacía es esto. Leía muy despacio algunas veces el Evangelio que había de predicar, iba pensando sobre él lo que se podía considerar y las consideraciones que saltaban de buena gana y sin violencia o se nacían ellas con alguna manera de viveza; íbalas apuntando en medio pliego de papel, y si pensaba predicar algún tema o discurso solo, también

instruir a los oyentes en la historia de la vida, la doctrina y los milagros de Jesucristo. Mediante la comprensión del Evangelio se busca que los fieles dispongan su alma conforme al testimonio de la de Jesucristo, es decir, imitar sus pasos.

Una clasificación más formal de los géneros de discursos, y que sigue el modelo planteado por los autores grecolatinos, es la que se propone en la obra de Fray Luis de Granada y en la de fray Diego Valadés. En *Retórica cristiana*, el fraile novohispano retoma al pie de la letra la división tripartita heredada de los textos clásicos: los géneros del discurso son el demostrativo, el deliberativo y el judicial²⁴⁰. Los primeros dos los explica desde la retórica eclesiástica; sin embargo, el tercero, el judicial, no tiene cabida en el arte de la oratoria sacra ya que se utiliza expresamente para las causas relacionadas con la administración de la justicia. Por el contrario, el dominico español adapta esta clasificación a las necesidades de la retórica eclesiástica de su tiempo. Con el objetivo de explicar los géneros de discurso que se utilizan en la retórica eclesiástica, se ha optado por la categorización que propone Fray Luis de Granada; las definiciones de fray Diego Valadés aparecerán aquí, si el caso lo amerita, únicamente como complemento de las del dominico español.

dejaba ir la imaginación por él los ratos que no dormía, y apuntaba lo que se me ofrecía [...] Después que se me había agotado la vena, leía los libros que el tiempo me daba lugar cerca del misterio, Evangelio o sermón [...] Al fin juntaba y apuntaba lo que en estos libros me había contentado en estos dos o tres días con lo que me había ofrecido mi imaginación sin libros y todo ello lo iba poniendo por capítulos en el dicho medio pliego de papel, en cada capítulo apuntando su consideración y poniéndole los autores o libros que yo dejaba notados que hablaban bien sobre ello. Y si me parecía que tenía con que enriquecerla bastante de lo estudiado en aquellos días, dejábala, y si no, íbame a mis lugares comunes y buscaba la misma consideración y la que frisaba con ella, y de allí tomaba los autores que estaban citados y añadíalos a la consideración apuntada en el dicho medio pliego, y desta manera henchía hasta siete u ocho consideraciones a lo más» (pp. 52-53). La particularidad de esta *Instrucción de predicadores*, así como la de la obra de Tomás de Llamazares, es que Terrones del Caño enriquece los preceptos formales con muchas recomendaciones de carácter personal y práctico. No le dedica mucho espacio a los aspectos más formales de la retórica, sino que tras explicar los conceptos básicos se detiene en compartir la experiencia de su propio proceso creativo. Esto permite que la *Instrucción* sea un instrumento de fácil comprensión para aquellos que desean adentrarse en el campo de la retórica eclesiástica.

²⁴⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 513. A continuación la cita completa: «Ahora bien, los géneros de causas, como es conocido por lo que dijimos anteriormente, son tres: el demostrativo, el deliberativo, el judicial. Cada uno de estos puede subdividirse en cinco nuevos géneros: Honesto, Deshonesto, Ambiguo, Dudoso, Humilde, Oscuro» (p. 513).

En su obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, el fraile dominico plantea cinco modos diferentes de predicar: el deliberativo —que se divide en suasorio y disuasorio—, el demostrativo, la exposición del evangelio, un género mixto y el didascálico. Como se puede observar, Granada no incluye el género judicial porque es propio de los tribunales; además, agrega tres diferentes modos de predicar. El género que se refiere a la exposición del Evangelio lo retoman preceptistas como Terrones del Caño y Tomás de Llamazares, como se menciona párrafos arriba, bajo el nombre de sermones donde se apostilla el Evangelio. Tanto el mixto como el didascálico no aparecen en las demás obras retóricas que se analizan en esta investigación, sino que son exclusivos de la partición que expone Granada.

El primer género del que se ocupa Fray Luis de Granada es el deliberativo. En su *Retórica cristiana*, fray Diego Valadés define este modo de predicar con las siguientes palabras: «El género deliberativo es el que se produce en alabanza o vituperio de alguna determinada persona, lugar u objeto»²⁴¹. El dominico español menciona que este género puede usarse para la persuasión y la disuasión de algo o alguien en particular:

[resta que descendamos a tratar del modo de predicar] suasorio y disuasorio, que arriba dijimos estar comprendidos bajo el género deliberativo. Es, pues, tan propio del predicador este género, que en todos los sermones [...] debemos proponernos por blanco de todo el sermón y de cada parte de él exhortar a los hombres a la piedad y justicia, y hacerlos concebir horror a los vicios, que es lo que a este género pertenece²⁴².

Es a través de este género, explica fray Diego Valadés, mediante el cual «distinguimos, instigamos, persuadimos, disuadimos, pedimos, exhortamos, desaconsejamos lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo

²⁴¹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 371. Posteriormente, el franciscano comenta lo siguiente sobre el género deliberativo: «el género deliberativo, nombre que derivó de la parte más excelente de su función, o sea de la deliberación con el objeto de persuadir o disuadir lo que queremos. Son muchos sus usos entre los oradores, y comprende amonestaciones, exhortaciones, consolaciones y peticiones de todo género [...] Al género deliberativo también se le llama suasorio, porque aquello que está puesto en una controversia o consultación abarca la persuasión y la disuasión. En él deben considerarse especialmente tres cosas, a saber: quién, a quién y de qué. Quién, esto es, el que delibera de qué cosa y a quién se da el consejo» (pp. 433 y 439).

²⁴² Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 45.

necesario y lo contingente»²⁴³. Como se mencionó antes, el fin último de la retórica eclesiástica es la salvación de las almas para la vida eterna; por este motivo, el predicador, a través de su vida y palabra, y con la gracia de Dios, debe persuadir las virtudes y disuadir los vicios. Por este motivo, en palabras del fraile novohispano, «principalmente en la persuasión debe observarse si la cosa es posible, útil, honesta y necesaria; en la disuasión, la esperanza y el temor»²⁴⁴. El predicador debe orientar estas consideraciones para que su vida y la de sus feligreses sean regidas por una ética de la vida buena y virtuosa. Estos conceptos no deben quedarse en meras abstracciones, sino que los creyentes tienen la obligación de transformarlos en obras para su bienestar personal y el de la comunidad.

El segundo modo de predicar que menciona Fray Luis de Granada es el demostrativo. Este género de discurso es el que se utiliza al elaborar sermones sobre la vida de los santos:

[el modo de predicar] que se practica en las festividades de los santos pertenece al género demostrativo, del cual usamos en alabanza o vituperio de alguna persona determinada. Los retóricos sientan ser su fin el que aparezca digno de alabanza aquel a quien alaban, o de vituperio al que vituperan²⁴⁵.

Con la finalidad de demostrar las virtudes o los vicios, los predicadores narran y describen, con profusión, las circunstancias que hacen que las cosas o las personas sean dignas de alabanza, o sujetos de desprestigio²⁴⁶. El predicador edifica el sermón, tanto en contenido como en forma, con la finalidad de impactar el alma de los fieles y, por consiguiente, su comportamiento.

Fray Diego Valadés, en su definición del género demostrativo, ofrece una perspectiva orientada al efecto que las palabras deben tener en los oyentes:

el género demostrativo, el cual por otra parte, en su sentido más relevante es llamado laudatorio; pues lo usamos en la alabanza de los hombres santos,

²⁴³ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 441.

²⁴⁴ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 439.

²⁴⁵ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 59.

²⁴⁶ «En este género tiene su principal uso el modo de amplificar, con el cual, ya por naturaleza de la cosa y de sus partes, ya por todas las demás circunstancias atribuidas a las cosas y a las personas, ilustramos y amplificamos predicando los esclarecidos hechos de los santos», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, pp. 59-61.

de los templos, edificios, lugares, provincias, artes, ciencias, y de las demás cosas inanimadas. En este género comenzamos a partir del afecto o la obligación [...] De parte de los oyentes, mostrando la ventaja o desventaja que puede derivar para ellos. Esto es necesario demostrarlo, o a partir de las cosas mismas o de las cercanas [...] y en este punto, si la cosa es útil, se la propone para ser abrazada; si es inútil, se la aleja, o se aparta de ella desbordando y amplificando todo de la manera que se ha dicho²⁴⁷.

Este género se reserva para tratar de las cosas y hombres santos, a diferencia del deliberativo que predica sobre las personas y los asuntos que se presentan en el día a día para distinguir el bien del mal que se manifiesta en ellos. La finalidad de ambos géneros es inculcar en los oyentes el amor a las virtudes y el aborrecimiento de los vicios, para que en su cotidianidad prefieran aquellas a éstos, y así asegurar la vida eterna.

El tercer género de discurso que menciona Fray Luis de Granada es la exposición del evangelio. El granadino explica cómo debe lucir este modo de predicar:

Primeramente, antes de explicarse la lección del evangelio, debe recitarse con brevedad, mas con tal brevedad que no carezca la narración de hermosura y elegancia, porque no ha de ser ayuna y seca, como hacen algunos muy insulsa y desagradablemente, sino aseada con cierta cultura y aliño propio de ella. Pues el predicador en este asunto debe hacer más de parafrase o glosador que de intérprete, procurando referir con alguna mayor extensión lo que dijeron los santos evangelistas con estilo breve y llano²⁴⁸.

Mientras que en los dos géneros anteriores el sermón se centra en la figura de hombres santos o de personajes dignos de alabanza o vituperio, este tercer modo de predicar tiene como finalidad exponer la historia de la vida, doctrina y milagros de Jesucristo.

El cuarto género de discurso que menciona Fray Luis es una combinación del deliberativo y del modo de predicar que expone la letra del Evangelio:

Hay un cuarto modo de predicar, mezclado de los que dijimos, y muy frecuente en San Crisóstomo, el cual tiene dos partes principales: la una contiene la declaración de la letra del evangelio; la otra se versa en este género suasorio o disuasorio, en el cual suele tratar el santo los lugares co-

²⁴⁷ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 373.

²⁴⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 75.

munas de virtudes y vicios, con que anima a una virtud o aparta de algún vicio, refiriendo y amplificando los bienes y males, conveniencias y desconveniencias de ambas cosas²⁴⁹.

En este cuarto modo de predicar se parte de lo que narran los cuatro evangelistas para enfatizar las virtudes a las que los oyentes deben aspirar y la naturaleza de los vicios de los que deben huir. Los personajes, sus actos, las situaciones sirven para ilustrar la naturaleza del bien y del mal, para que los fieles reconozcan en las historias de los Evangelios sus propias vidas y puedan ordenarlas al bien supremo.

Por último, el quinto género que nombra Fray Luis es el didascálico, el cual se orienta más a enseñar que a persuadir:

En este género, pues, por la mayor parte se ha de guardar este orden: que demos demos primero qué sea la cosa; después, cuál sea, esto es, qué calidades y afecciones tenga. También averiguaremos sus causas y efectos, y al fin sus partes por medio de la división²⁵⁰.

El predicador tiene el deber de instruir, deleitar y persuadir a sus oyentes. Aunque la mayor parte de los modos de predicar resaltan la necesidad de persuadir, de mover las almas de los oyentes hacia el bien y la virtud, es indispensable, primero, enseñarles aquello a lo que posteriormente se quiera exhortarlos.

Resumiendo, Terrones del Caño y Tomás de Llamazares dividen los géneros de discurso en dos. El primero está integrado por los sermones de un solo tema, los de santo y los de misterio; el segundo por los sermones donde se apostilla el evangelio. Esta clasificación se basa en el tema central del sermón: por un lado, los discursos que se avocan a un solo tema, personaje o situación; por el otro, los sermones que tratan sobre la vida de Jesucristo. La tipificación que propone Fray Luis de Granada es más amplia ya que divide los géneros en cinco modos diferentes de predicar. El primero, el deliberativo, se enfoca en la persuasión o disuasión de algo; mientras que el demostrativo tiene como fin primordial enaltecer las virtudes de un hombre santo e imprimirlas en el alma de los oyentes. Los siguientes dos modos de predicar se basan en la letra del Evangelio: en el primero sólo se expone la historia de la vida de Jesucristo, pero sin pretender interpretarla. El segundo género

²⁴⁹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 85.

²⁵⁰ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 91.

es una mezcla de este último y el deliberativo: se presenta un fragmento del evangelio y, posteriormente, se insta a los oyentes a la imitación de las virtudes y al aborrecimiento de los vicios expuestos. El último género, el didascálico, tiene por objetivo enseñar un tema o concepto de la doctrina cristiana, más que persuadir.

La disposición no sólo se refiere a los géneros de discurso o modos de predicar, sino que también implica la manera en que se debe segmentar la oración. En *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, Fray Luis propone una división que consta de seis partes: exordio, narración, proposición, confirmación, confutación y conclusión²⁵¹. Granada presenta un breve resumen de las seis partes en las que divide el discurso retórico:

El *exordio* es un principio de la oración por el cual se dispone el ánimo del oyente para oír. La *narración* es una exposición de cosas sucedidas o como si hubieran sucedido. La *proposición* abraza la suma de la causa, a la cual se junta la partición, que descubre los miembros de la oración. La *confirmación* es una exposición de nuestros argumentos con aseveración. La *confutación* es la solución de los lugares contrarios. La *conclusión* es un término artificioso de la oración²⁵².

Aunque Fray Luis establece que son seis las partes que integran la oración, tradicionalmente, desde Quintiliano, sólo se manejan cinco: exordio, narración, confirmación, refutación y epílogo²⁵³. Sin embargo, en esta sección del capítulo sólo se mencionan las partes del discurso retórico y se presenta una definición concreta. El siguiente apartado se dedica a elaborar el tema con mayor extensión y precisión. Hasta aquí el tema de la *dispositio*. Como se mencionó, este segundo sistema operante de la retórica incluye tanto el género de los discursos al que pueden pertenecer los sermones, como las partes que integran la oración y el orden que deben guardar dentro de ella. No se debe olvidar que el género del sermón determina las partes y su disposición dentro del discurso retórico. Una vez que el predicador sabe cómo estructurar la oración, entra en acción el tercer sistema operante: la elocución.

²⁵¹ La cita completa es la siguiente: «Seis, pues, son las partes de una oración llenísima y perfecta: *exordio, narración, proposición*, a que se agrega la partición o división, *confirmación*, rechazamiento o *confutación*, y *conclusión* o peroración», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 15.

²⁵² Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 15.

²⁵³ Ver Beristáin, 2008, p. 158.

Elocución

La *elocutio* es el tercer sistema operante de la retórica. Al igual que los dos anteriores, la *inventio* y la *dispositio*, la elocución es una fase preparatoria del discurso oratorio²⁵⁴. El *Diccionario de retórica y poética* ofrece la siguiente explicación del término:

Los antiguos consideraban que la elocución constituye el ropaje lingüístico correcto, pulcro, gracioso y adornado con que se visten las ideas; y algunos retóricos consideraron la elocución como sinónimo de estilo. Dentro de la *elocutio* se procede a la elección (*electio*) de los tropos y las figuras, y además se realiza la composición (*compositio*) que consiste en disponer las expresiones, conforme al orden sintáctico, dentro de cada oración y cada frase, es decir, en la conformación sintáctica y fonética de las frases, las oraciones y las series de oraciones²⁵⁵.

La elocución consiste en la manera particular con que cada orador selecciona ciertas palabras sobre otras, y las dispone a lo largo de su discurso. Beristáin menciona que las principales cualidades de la *elocutio* son la corrección, la claridad y la elegancia²⁵⁶. La corrección está relacionada con el buen uso de las normas gramaticales; la claridad se refiere a la coherencia y unidad dentro de cada una de las formas de expresión y entre ellas mismas; y por último, la elegancia depende del empleo de las figuras retóricas.

En la oratoria sacra la elocución está determinada más por la naturaleza y finalidad de la doctrina cristiana que por el estilo personal del predicador. Éste debe regir su pensamiento y palabra por la esencia de la divina Escritura, y no por sus intereses personales; de esta forma se

²⁵⁴ En el *Diccionario de retórica y poética*, la entrada del término «elocución» inicia de la siguiente forma: «En la tradición grecolatina, una de las cinco fases preparatorias del discurso oratorio, la tercera. A ella corresponde la expresión lingüística (*verba*) de los pensamientos (*res*) hallados en la *inventio* y combinados en la *dispositio* por el orador. Afecta a dos áreas de construcción del discurso: a) la de las palabras aisladas (*verba singulara*) y b) la de las palabras relacionadas (*verba coniuncta*). Dentro de la *elocutio* se halla la descripción de los mecanismos de producción de los tropos y, en general de todos los hechos de estilo», Beristáin, 2008, p. 165.

²⁵⁵ Beristáin, 2008, p. 165.

²⁵⁶ La cita completa es la siguiente: «Las principales cualidades de la elocución son: *corrección* —derivada de la regularidad gramatical de las construcciones; *claridad* —proveniente de la propiedad y disposición lógica de las expresiones; *elegancia* —lograda con el uso oportuno y discreto de las figuras retóricas», Beristáin, 2008, p. 165.

asegura de cumplir con el propósito de su ministerio, de la Iglesia y de Dios, que es la salvación de las almas para la vida eterna. Fray Diego Valadés menciona la influencia de las obras santas en la calidad de la enunciación del predicador:

La elocución, que debe tener en sí tres cosas: elegancia, disposición y dignidad, la adquirirá de la mejor manera si diligentemente se ocupa en las letras sagradas de aquellos que nos proporcionó la Providencia divina para instruirnos y trasladarnos de este siglo perverso al siglo dichoso [...] ²⁵⁷.

Las retóricas sacras fundamentan su eficacia, no en la destreza humana del predicador, sino en la inspiración que sólo puede provenir de la gracia de Dios. Así, mientras se apoye en obras santas, el predicador tendrá mayores posibilidades de conmover y triunfar sobre el alma de su público.

En *Retórica cristiana* el novohispano menciona la definición e importancia de la *elocutio*:

Elocución es la acomodación de palabras idóneas y claras sentencias a la invención, con cuya ayuda el que habla expresa los pensamientos encerrados en su alma [...] De ella es como una madre la reflexión, de la cual procede toda fuerza y ornato de la elocución [...] En efecto, los predicadores deleitan mucho y son eficaces con el encanto de la locución, usando de la cual ciertamente pueden mantener atentos a los hombres reunidos, cautivar sus mentes, impulsar sus voluntades a donde quieran y apartarlas de donde quieran ²⁵⁸.

²⁵⁷ Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 109-111.

²⁵⁸ Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 207 y 209. Por su parte, fray Martín de Velasco en su obra *Arte de sermones* menciona lo siguiente con respecto a la elocución: «Dícese *Elocución* (que es razón o sentencia dicha con respecto y relación a otras, que se siguen) porque de las palabras bien pronunciadas y dispuestas en orden conveniente se forma la razón; y de muchas razones eslabonadas entre sí, se compone el *Estilo* y modo de hablar en los sermones. Y así, según se fuere en el púlpito variando el estilo, se deben ir compasando, midiendo y entonando *la voz y las palabras*, con dócil, flexible y apacible variedad de pronunciación. De manera que siempre se acomode y siga la pronunciación al estilo [...] la diferencia de los estilos que son los que dan el punto a las entonaciones», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 45-46. En esta definición de elocución, fray Martín de Velasco menciona la armonía que debe existir entre el sentido de las palabras y la entonación con que se pronuncian. El predicador no sólo comunica con el sentido de su discurso, sino que es tan importante el mensaje como la entonación de las palabras, la modulación de la voz, los gestos y los movimientos de su cuerpo. El estilo del

La finalidad de la elocución, como de todo el discurso en general, es instruir al público en materia de doctrina cristiana. Para ello es necesario que el predicador manifieste las ideas de forma clara. Sin embargo, no todo el sermón debe ser didáctico ya que los receptores se cansarían y perderían interés, por lo que también es esencial que las palabras deleiten; de esta forma se conserva la atención y la disposición del auditorio a escuchar las ideas que se predicán. En su obra *Arte de sermones*, fray Martín de Velasco hace la siguiente referencia al deleite retórico:

Deleite retórico es: suspensión, gozo y descanso del entendimiento, en aquellas cosas artificiosas que va mirando y entendiendo de nuevo. Este deleite proviene y nace en los oyentes, no de alguna parte especial de tantas como tiene la retórica, sino de la armonía que todas hacen cuando están puestas o se van poniendo con propiedad en sus lugares: en la disposición y trabazón de todas²⁵⁹.

El deleite permite crear un ritmo en el discurso para que el público esté atento a las ideas serias y también pueda relajarse en los momentos destinados al adorno. Además, quedará embelesado y dispuesto a seguir escuchando al predicador. Por último, las expresiones deben tener la fuerza para persuadir el alma de los oyentes hacia el bien y disuadirla del mal²⁶⁰.

Debido a que el predicador debe cumplir con estos tres propósitos —instruir, deleitar y persuadir—, predomina la claridad del discurso, su llaneza sobre el arte. San Agustín lo expresa de la siguiente forma:

[los expositores de los autores sagrados] han de procurar ante todo y sobre todo que se les entienda, hablando en lo posible con tal claridad que o ha de ser muy rudo el que no entienda, o que en la dificultad y sutileza de las cosas que pretendemos manifestar y explicar no sea nuestra locución la causa de que pueda ser entendido menos y con más tardanza [...] Luego el que enseña debe evitar todas aquellas palabras que no enseñan, y si en lugar de estas palabras puede valerse de otras correctas que se entiendan, éstas debe elegir precisamente; pero si no pudiere hacerlo o porque no existen o

orador va más allá de las palabras que elige y del discurso que estructura; sin embargo, los elementos extralingüísticos se analizan en el siguiente apartado de la pronunciación.

²⁵⁹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 125.

²⁶⁰ Los propósitos de instruir, deleitar y persuadir se analizan con mayor profundidad posteriormente.

porque no se le ocurren de momento, use de palabras menos puras, siempre que se enseñe bien y se aprenda exactamente²⁶¹.

En estas preceptivas mucho se debate si el discurso oratorio debe ser sencillo o con arte. Si carece del adorno de las figuras retóricas y tropos, de color, el público puede encontrarlo insulso y, por lo tanto, no tiene una motivación para escucharlo con atención. De lo contrario, si el predicador abusa de estos adornos, la oración se vuelve oscura, hermética e incomprensible. Para que el sermón instruya, deleite y persuada debe encontrarse en el punto medio entre estos dos extremos.

Francisco Terrones del Caño, en *Instrucción de predicadores*, también plantea la disyuntiva entre un estilo natural y uno artificial:

la elocuencia y lenguaje del predicador ha de ser natural y común manera de hablar. Y en esto hay grande engaño, pues piensan algunos que se ha de hablar por vocablos y artificio exquisito, con muchas flores de elocución [...] Pero no por esto se ha de despreciar la moderada elocuencia, pues sabemos que, a fuerza de elocuencia, se han hecho grandes efectos [...] De manera que no han de ser tan secos los predicadores [...] no se han de echar a mal algunos tropos y figuras que adornan y ilustran mucho el razonar. Pero estas figuras se han de hacer casi naturalmente²⁶².

El uso de tropos y figuras puede ayudar a comunicar ideas abstractas o difíciles de aprehender, mediante un lenguaje sencillo; sin embargo, el predicador debe tener la destreza para que la elocución no se perciba artificiosa sino natural²⁶³. Fray Martín de Velasco recomienda lo siguiente:

Todas las flores retóricas sirven de mucho en los sermones y entonces aprovechan cuando se ponen en sus lugares. La principal flor suya es no usar mucho de una flor, sino varios tropos [...] Todas las figuras retóricas y tropos son propiamente unas vivas fantasías de lenguaje común y llano;

²⁶¹ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», pp. 289 y 291.

²⁶² Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 125, 128-129 y 138.

²⁶³ Francisco Terrones del Caño considera que el adorno debe usarse con medida y cuidarse de extravagancias: «Al fin, ha de ser retórica natural lo que importa; pero todavía es bueno saber estos ornatos retóricos y usar algunas veces de ellos [...] No hay que advertir en ello, sino saber todas las figuras y tropos de la retórica y usarlas pocas veces, cuando se vinieren nacidas, y sin afectación, guardándonos siempre de decir consonantes, sino en caso muy a pelo y muy gravemente», Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 138 y 144.

tienen lugar en los estilos porque aquellas cláusulas que sin ellos habían de salir abatidas y muertas, con ellos reciben brío y se realzan a mayores²⁶⁴.

El adorno de figuras y tropos es necesario para el sermón, sin embargo no debe abusarse de él. Está en el predicador saber la justa medida y puede serle de ayuda tener siempre en mente el fin último de la predicación: persuadir las almas hacia la virtud para merecer la salvación eterna. Cada uno de los elementos del sermón debe utilizarse con miras a lograr este fin y disponerse de tal manera en el discurso que tanto el predicador como su público puedan alcanzarlo.

Las obras sobre retórica eclesiástica presentadas en esta investigación dedican un espacio —mayor en unas, menor en otras— a enumerar y describir los tropos y figuras más útiles en la elaboración del discurso sacro. Mucho se ha investigado en torno a este tema²⁶⁵, por lo que este trabajo se dedica a exponer de manera muy concreta las ideas de los preceptistas analizados. Fray Luis de Granada menciona que según la definen los retóricos, la figura es

una forma de oración apartada del modo común y más obvio, con la cual la locución recta se muda en otra de mayor energía [...] una sentencia misma puede explicarse y en cierto modo vestirse de figuras y formas diferentes, de las cuales unas representen hermosura, otras gravedad, otras fuerza y acrimonia. Es propio, pues, de un artífice erudito escoger aquella figura y como hábito que mejor cuadre para pronunciar la sentencia o para nuestro intento²⁶⁶.

El predicador debe elegir entre los dos tipos de lenguaje, el literal y el figurado, y optar por este último cuando cree que con él puede comunicar más eficientemente la idea que se desea transmitir. Esta decisión está determinada tanto por la complejidad de la idea como por las características del público. El orador debe tener la capacidad de leer en los gestos de sus oyentes si han entendido o no lo que se les predica, y en caso de percibir una falta de comprensión, debe buscar diferentes ma-

²⁶⁴ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 143.

²⁶⁵ Debido a que el arte retórica se redujo a aquella parte de la *elocutio* que se dedica al adorno de las palabras y sentencias, surgieron innumerables obras que, con mayor o menor profundidad, se abocaron al tema. Así, las bibliotecas están llenas con este tipo de manuales o compendios de figuras retóricas, mientras que las obras de retórica fueron desapareciendo de sus anaqueles.

²⁶⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 149.

neras de expresar su idea, por lo que muchas veces se ve en la necesidad de recurrir al lenguaje figurado que tiene la cualidad de sorprender al intelecto y seducirlo, lo que permite que una idea tenga mayor impacto sobre el público que si fuera expuesta de una forma meramente literal.

Las preceptivas analizadas clasifican el lenguaje figurado en figuras retóricas y tropos. El *Diccionario de retórica y poética* menciona lo siguiente con respecto al primer género: «La retórica tradicional llamó figura a la expresión ya sea desviada de la norma, es decir, apartada del uso gramatical común, ya sea desviada de otras figuras o de otros discursos, cuyo propósito es lograr un efecto estilístico [...]»²⁶⁷.

El *Diccionario de Autoridades* menciona una concepción semejante del vocablo figura: «Entre los gramáticos, retóricos y poetas son ciertos modos de hablar extraordinarios y fuera del uso común, que sirven para el ornato y elegancia de la oración»²⁶⁸. La retórica antigua, como lo mencionan las dos acepciones anteriores, considera a las figuras como formas de expresión que se alejan del lenguaje común; éstas se dividen en figuras de dicción y figuras de construcción. Con respecto a esta tipología, Fray Luis de Granada establece lo siguiente:

Porque en dos maneras son las figuras: unas de palabras, otras de sentencias. Las de palabras son aquellas que constan de una agraciada y primorosa colocación de las mismas palabras, quitada la cual se muda o quita la figura. Las de las sentencias son aquellas que no están puestas en las voces, sino en las cosas mismas, como cuando exclamamos o preguntamos o suplicamos o decimos que dudamos de algo, o también lo deseamos. Cuéntase asimismo entre las figuras de sentencia las descripciones de cosas y de personas, esto es, las racionaciones, notaciones, sentencias y epifonemas [...]»²⁶⁹.

Las figuras de palabras, o de dicción, afectan la morfología de los vocablos que se encuentran asilados²⁷⁰; mientras que las figuras de sen-

²⁶⁷ Beristáin, 2008, p. 211.

²⁶⁸ *Aut*, 1732, p. 749.

²⁶⁹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 153.

²⁷⁰ Beristáin, 2008, p. 211. Sobre el origen y función de las figuras de dicción: «Los fenómenos morfológicos de palabras aisladas que constituyen ejemplos de las etapas evolutivas de la lengua, o bien las modalidades vulgares e involuntarias de su empleo, no eran consideradas figuras sino usos viciosos de la lengua o barbarismos (*barbarolexis*). Pero esos mismos fenómenos, practicados deliberada y sistemáticamente por los escritores para singularizar sus obras, para apelar al oyente o lector con energía, para llamar la atención sobre ciertos pensamientos o, en fin, para producir como resultado

tencias, o de construcción, alteran las palabras reunidas en frases, es decir, producen un cambio en su sintaxis²⁷¹. A este repertorio de figuras se agrega una tercera, las figuras de significación. Éstas se clasifican en tropsos de palabra o tropsos de pensamiento.

En el *Diccionario de Autoridades* se define el tropo como la «figura retórica en que se traslada el sentido propio de una voz para significar por ella, aunque impropriamente, otra. Es voz griega que significa «mutación»²⁷². Beristáin lo hace de manera semejante:

Figura que altera el significado de las expresiones por lo que afecta al nivel semántico de la lengua, ya sea que involucre palabras completas (tropsos de dicción o de palabras, siempre más de una) [...]; ya sea que comprenda oraciones [tropsos de pensamiento]. En todo caso, el cambio producido en el tropo es de significado²⁷³.

Tanto la retórica de Fray Luis de Granada²⁷⁴ como la de fray Diego Valadés²⁷⁵, hacen eco de estas acepciones. Al igual que con el uso de las figuras, Fray Luis aconseja no abusar de los tropsos: «Pero así como el

la individualización del estilo y, por su medio, la persuasión, se consideraban metaplasmos o licencias poéticas, es decir, formas toleradas en virtud de sus efectos, y a pesar de que “hacen peligrar” la estricta pureza gramatical» (p. 211). También se menciona su clasificación: «Las figuras de dicción de palabras aisladas se reunieron antiguamente en subgrupos, según su modo de operación que puede ser: a) por adición (*adiectio*) [...]; b) por supresión (*detractio*) [...]; c) por sustitución (*immutatio*) [...]; o d) por permutación o transposición de letras (*transmutatio*) [...] Estas alteraciones, en todos los casos, afectan a fonemas o a sílabas en el interior de las palabras, y pueden presentarse al principio, en medio o al final de las mismas» (p. 211).

²⁷¹ Beristáin, 2008, pp. 211–212. La cita completa es la siguiente: «La retórica clásica ya consideraba por separado las alteraciones producidas en palabras reunidas en frases (*in verbis coniunctis*), o sea, las que afectan a la sintaxis. [Las figuras de construcción] se basan en la idea de que existen dos lenguajes, uno que se ciñe rigurosamente al uso gramatical y cuyo sentido es propio o literal, y otro, el figurado, que se aparta del primero y corresponde a una gramática distinta, que no está ya únicamente preocupada por el efecto suasorio del discurso. Las estrategias de construcción de éste, conforme a los lineamientos de esta segunda gramática, son objeto de sistematización por parte de la retórica y procuran la singularización del estilo con el objeto de provocar una impresión que se traduzca también en un efecto de convencimiento, persuadiendo ya sea al convencer, o bien al conmovier» (pp. 211–212).

²⁷² *Aut*, 1739, p. 368.

²⁷³ Beristáin, 2008, pp. 495–496.

²⁷⁴ «Es, pues, el *tropo* una mudanza de palabra o de frase de su propia significación a otra con energía», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 129.

²⁷⁵ «Un tropo es la modificación con eficacia de la palabra o del discurso, desde su propia significación hacia otra», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 597.

moderado y oportuno uso de las metáforas hermosea la oración, así el frecuente la oscurece o la hace fastidiosa, y el continuo para en alegoría y enigma»²⁷⁶. El adorno es una de las cualidades de la elocución que, usado con elegancia y prudencia, sirve para captar y mantener la atención del público, así como para convencerlo y conmoverlo.

En la fase de la elocución, el preceptista elige cómo adornar su discurso. En las retóricas eclesiásticas que se analizan, las figuras se dividen en la siguiente tipología: figuras de dicción o de palabra —se afecta la morfología—, figuras de construcción o de sentencias —se altera la sintaxis— y figuras de pensamiento o tropos —se traslada el sentido. El objetivo de este apartado no es hacer un estudio detallado de las figuras retóricas ni tampoco de su evolución a lo largo del tiempo; por este motivo, se presenta en los Anexos I, II y III sólo la clasificación de las figuras y los ejemplos que Fray Luis de Granada propone en su obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica*.

Con el tiempo, el concepto de retórica se redujo, primero, a la fase de la *elocutio* y, posteriormente, a una de sus cualidades: el adorno, es decir, al conjunto de figuras retóricas. Se dejó de lado uno de los elementos esenciales de la *elocutio*, los géneros de decir o modos de elocución. Fray Martín de Velasco, en *Arte de sermones*, lo explica con las siguientes palabras:

La Elocuencia, o por mejor decir el estilo de hablar en los sermones, debe ser el natural, pulido con artes, propio, significativo y lleno de sentencias. Todos los otros modos son indecentes. El cual se divide en tres especies o géneros que dicen los Estilo Remiso alias Sumiso; Estilo blando alias Templado; Estilo magnilocuo alias Grandilocuo [...] La causa de dividirlos fue para que una misma obra se formase toda con variación de estilos, imitando en esto el arte a la naturaleza [...] Débese, pues, componer todo un sermón de estos tres géneros de estilo, usando el predicador del remiso en su lugar; del blando, cuando es tiempo; y del magnilocuo cuando conviene y no sacarlos de sus lugares; porque en cada estilo tiene en el sermón su lugar, fijo, propio y conveniente [...]»²⁷⁷.

Son tres los géneros de decir: sumiso, templado y vehemente²⁷⁸. Al igual que con el uso de las figuras, el orador no debe ni abusar de nin-

²⁷⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 133.

²⁷⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 46-47.

²⁷⁸ Fray Luis de Granada menciona lo siguiente con respecto a los tres modos de decir: «Tres son, pues, como decíamos, los géneros o caracteres de decir: uno sumiso,

guno de estos modos de decir, ni tampoco prescindir totalmente de ellos²⁷⁹. Fray Martín señala que se debe dar un equilibrio entre los tres estilos:

Pero a la elocuencia (que es la reina de los estilos) pertenece su moderación y gobierno; para que el predicador con discreción muestre en sus lugares y tiempos ser sabio, entendido y prudente con palabras medidas a los estilos, dando al remiso las suficientes, al templado resplandecientes y al magnílocuo, vehementes²⁸⁰.

Para saber cuándo y cómo usar cada uno de estos caracteres, el predicador elocuente debe tener presente tanto lo que quiere comunicar como las características de su público²⁸¹. Esto se debe a que cada modo de decir tiene su propio lugar y función dentro del discurso retórico: el sumiso sirve para instruir, el templado para deleitar y el vehemente para convencer.

San Agustín menciona en *Sobre la doctrina cristiana* que será elocuente aquel quien «pudiere decir las cosas pequeñas con sencillez, las medianas con moderación y las grandes con sublimidad»²⁸². Cada modo de decir

tenue y agudo; otro vehemente, copioso y grave; y el tercero interpuesto e intermedio y como templado, en el que ni se halla la sutileza del género antecedente, ni la eficacia del subsiguiente», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, pp. 299-301.

²⁷⁹ En *Instrucción de predicadores*, Francisco Terrones del Caño advierte sobre lo mal recibido que puede ser el abuso de estos modos de decir: «Y así el sermón u oración, como él dice [Tulio], si todo va deleitando, cansa presto, y si tiene medianamente el deleitar y principalmente el aprovechar, es oído mucho tiempo», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 74.

²⁸⁰ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 74.

²⁸¹ Fray Martín explica que el estilo debe ser propio con respecto a la ocasión en que se dice, lo cual involucra varios aspectos: «La segunda propiedad de la *ocasión*, *lugar* y *tiempo*, se saca y mide de los diversos concursos y distinta calidad del auditorio a quien se dice; a quienes, con prudencia, debe dar el retórico predicador estilo medido a su capacidad; porque un estilo, y el más cortado, será más apropiado para las cortes, otro para el vulgo y más llano para las aldeas», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 56.

²⁸² San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 305. De forma semejante, Fray Luis de Granada en *Los seis libros de la retórica eclesiástica* menciona que será elocuente aquel «que dijese las cosas pequeñas sumisamente, para enseñar; las medianas templadamente, para deleitar; y las grandes magníficamente, para inclinar o mover», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 307. Páginas adelante continúa con la misma idea: «Es constante que la suma de la elocuencia consiste en que a la dignidad de las cosas corresponda una locución igual; esto es, que predicando, hagamos cada cosa tan grande

significa tanto como el sentido de una expresión; es decir, no sólo es relevante lo que se dice, sino cómo se dice. Con respecto a esto, el obispo de Hipona menciona que se debe variar el estilo según la diversidad del asunto:

Aunque el autor cristiano debe decir cosas grandes, no siempre ha de decir las en estilo elevado; sino que para instruir usará el estilo llano; para alabar o vituperar, el moderado; al tratar de algo que debe hacerse, si hablamos con los que deben hacerlo y se niegan a ello, entonces las cosas grandes se deben decir con estilo sublime y conveniente para doblegar los ánimos. Algunas veces sucede que de una misma cosa que es grande en sí misma se habla llanamente, si se enseña; moderadamente, si se alaba; y elevadamente, si se impele al alma que estaba alejada de ella a que se convierta²⁸³.

Una misma idea puede decirse sumisa, templada o vehementemente; el modo que se elija depende del efecto que se desee tener en el oyente. Fray Martín de Velasco, en *Retórica cristiana*, explica que cada estilo cumple con un propósito diferente:

porque el estilo remiso se ocupa todo en enseñar, discurrir y filosofar. Es a propósito para hablar con agudeza. El estilo blando es claro y resplandeciente; unas veces desnudo y otras vestido de las retóricas galas, números, tropos y figuras. Es a propósito para el deleite de la oración y para decir alabanzas o vituperios. El estilo magnílocuo sirve para persuadir²⁸⁴.

como es, para que el estilo no sea inferior al peso y dignidad de las materias. De manera que como la sombra al cuerpo, así las palabras deben seguir la naturaleza de las cosas y unirse con ellas; para lo cual dos cosas son necesarias: una es que concibamos dignamente los asuntos de que hemos de hablar, y toda su fuerza y naturaleza; la otra es que esto mismo que concebimos en el entendimiento, lo declaremos plenísimamente por medio de las palabras y de la oración, y nuestro mismo pensamiento lo transfundamos en algún modo a los ánimos de los oyentes» (vol. 2, p. 489).

²⁸³ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 311.

²⁸⁴ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 59. El mismo preceptista advierte que: «no se podrá hablar bien, si las cosas y palabras no tienen modo. En la oración una misma cosa puede tener tres modos: o se discurre, o se alaba, o se pondera con estilo remiso, elegante, grandioso. En todos estos estilos y modos, son unas las palabras y una la cosa, sólo el modo es diferente. Las palabras en el discurso declaran la verdad de la cosa. En el modo y estilo elegante, las palabras dan a deleitar esa misma cosa. En el modo grande, las palabras dan a estimarla o aborrecerla. Y así, en cualquier modo y estilo, se debe atender más a la cosa y verdad que encierran las palabras, no a las palabras que la dicen; porque es mejor oración la que dice más verdad, no la que tienen más verbos» (p. 84).

Por ejemplo, si el receptor desconoce la materia debe ser instruido mediante el género de decir sumiso; el orador transmite su mensaje de manera sencilla, clara y unívoca. Si el receptor conoce la materia pero se rehúsa a actuar conforme a lo que sabe, entonces el predicador debe recurrir al modo vehemente para conmover su ánimo e influir en su conducta. El género de decir blando o templado tiene la función de deleitar al receptor y variar el ritmo del discurso²⁸⁵.

El orador sagrado, determina San Agustín, siempre trata de materias grandes porque todo su discurso está orientado a la salvación de las almas:

Pero como en nuestros discursos todas las cosas que decimos, y principalmente las que exponemos al pueblo desde el púlpito, las debemos encaminar a la salud no temporal sino eterna, y a apartar de la muerte sempiterna, todas las cosas que decimos son grandes [...]²⁸⁶.

Como se ha señalado, las materias grandes no siempre deben ser dichas de manera vehemente o sublime. Sin embargo, todo lo predicado, ya sea en modo sumiso, templado o vehemente, tiene el propósito de persuadir al receptor, aunque también lo instruya y lo deleite. La persuasión hacia las virtudes y contra los vicios es el fin primordial y último de la predicación:

Como el oficio general de la elocuencia es, en cualquiera de estos tres géneros, hablar aptamente para persuadir, y el fin es persuadir con la palabra lo que se intenta; en cualquiera de estos tres géneros habla sin duda el elocuente como conviene para persuadir, pero a no ser que persuada, no consigue el fin de la elocuencia²⁸⁷.

²⁸⁵ La siguiente cita tomada de la obra *Seis libros de retórica eclesiástica* lo confirma: «Pues en el género sumiso persuade ser verdad lo que dice; en el sublime persuade que se hagan las cosas que ya se sabe que deben hacerse y con todo no se hacen, en el género templado persuade que habla él con hermosura y adorno», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 331.

²⁸⁶ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 307.

²⁸⁷ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 337. Esto lo retoma Fray Luis en su obra: «Pero nosotros ordenemos este fin a otro fin, de modo que intentemos conseguir con el estilo templado lo mismo que deseamos lograr con el sublime; es a saber, que los hombres amen las virtudes y aborrezcan los vicios: si no es que estén tan depravados que se juzgue necesario usar del estilo sublime para convertirlos; o si ya son virtuosos, para que prosigan en serlo con mayor aplicación y firmeza. Así usaremos del adorno del

En el sermón todo lo que se dice es, aunque no lo parezca, esencial y trascendental para la vida, y muerte, de los feligreses. Por ello, aunque se instruya o se deleite, subyace siempre el propósito de persuadir²⁸⁸. A su modo, tanto el estilo sumiso como templado son vehementes, ya que están orientados a conmover el ánimo del público e influirlo de tal forma que modifique su conducta.

A continuación se presentan un resumen de las características esenciales de cada género de decir. El estilo sumiso se usa para instruir, para dar a conocer aquello que se desconoce²⁸⁹. Fray Diego caracteriza el estilo sencillo o sumiso como «el lenguaje más usual de la conversación correcta [...] está en armonía ante todo la belleza sin afectación»²⁹⁰; mientras que Fray Luis lo describe así:

En el género sumiso y agudo la forma de la oración debe ser libre y suelta de la prisión de los números, mas no vaga, de suerte que parezca andar con despejo, no divagar licenciosamente. Debe también omitirse la diligencia de juntar palabras y se ha de apartar todo adorno sobresaliente²⁹¹.

Para instruir es necesario un modo de decir que sea breve, sencillo y transparente; es decir, que se apegue más al lenguaje literal que al figurado. Debido a que por medio de este modo de decir se da a conocer aquello que se ignora, es importante que prevalezca el sentido didáctico sobre la originalidad de la expresión. Las palabras deben representar la esencia de la cosa que se desea comunicar, y no oscurecer su sentido mediante adornos innecesarios. Fray Martín explica que «en todo se ha de buscar que hable la cosa más que el estilo, penetrando el entendi-

género templado con cordura y sin jactancia, no satisfaciéndonos con el fin de que se deleite el oyente, sino antes bien procurando que con esto mismo se mueva a hacer lo que deseamos persuadir», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 331-333.

²⁸⁸ San Agustín lo plantea de la siguiente forma: «Persuade el orador en el estilo sencillo, que es verdad lo que dice; persuade en el sublime para que se hagan las cosas que se conocen deben ser hechas y no se ponen en práctica; persuade en el moderado, que habla bella y elegantemente», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 337.

²⁸⁹ San Agustín lo expresa de la siguiente forma: «También con el estilo sencillo se han cambiado muchos, pero sólo conociendo lo que desconocían y creyendo lo que les parecía increíble, mas no han cambiado para hacer lo que sabían debían hacer, y no querían hacerlo. Porque para quebrantar esta dureza debe emplearse el estilo elevado», San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 337.

²⁹⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 213.

²⁹¹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 301.

miento lo profundo de las esencias; escudriñando los senos o cavernas de sus propiedades, inclinaciones, efectos y otras circunstancias [...]»²⁹². Esto implica que su elegancia no reside en el uso de adornos, sino, sobre todo, en la univocidad del sentido²⁹³.

En el estilo sumiso, como se ha mencionado, se persuade al enseñar la verdad de manera que el receptor la comprenda. Fray Martín de Velasco, en *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, compendia las cualidades de este primer género:

Según lo dicho la forma del estilo remiso es: Ir con ingenio y sutileza, notando, descubriendo, desentrañando y dando a conocer, con discurso breve, la naturaleza de las cosas: O por definición, o por descripción que hagas de sus causas, de sus efectos, de sus propiedades, de sus conveniencias, de sus daños y demás circunstancias, evitando palabras superfluas. De modo que en lo que dijeres sea todo substancia y esencia de cosas, poca corteza y nada paja; porque eso es hablar de sentencia y ser sabios [...] Las palabras metafóricas si traen algún énfasis a la razón son muy elegantes²⁹⁴.

Este estilo está gobernado por la intención de enseñar. Si no instruye sobre la verdad —en el caso de los sermones se refiere a la Verdad, la única aceptada por la doctrina católica— falta a su propósito y no sirve.

El segundo modo de decir es el templado o blando, el cual tiene como propósito principal el de deleitar. San Agustín afirma:

Mas lo que se pretende con el estilo moderado, a saber, que la elocuencia misma deleite, no se ha de intentar precisamente sólo por él, sino que por el mismo placer del discurso se determine a obrar más prontamente o se adhiera la mente más tenazmente a las cosas que honesta y útilmente se

²⁹² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 98. La cita continúa: «Por esto va claro el discurso cuando las sentencias nacen de las esencia de la cosa sobre que se discurre; porque entonces todas las sentencias corren a un intento buscando un fin, porque tuvieron un principio y no se interponen otras nubes que lo confundan. Todo se consigue: discurso, sentencias, números, hermosura, realce y claridad, sólo con que sean *decir de sentencia*» (p. 99).

²⁹³ Esto lo remarca fray Martín en su *Arte*: «La mucha elegancia es otra causa porque suele ser el estilo confuso, porque mal se pueden declarar las cosas si se adornan [...] Deben, pues, ser las sentencias claras, no compuestas; que se dejen entender, no que admiren [...] Si lo dices por admiración, sin examinarle los senos, servirá más para daño que de provecho», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 100.

²⁹⁴ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 67-68.

dicen si los oyentes no necesitan de un discurso que mueva o enseñe por estar ya enterados y conmovidos²⁹⁵.

La intención de este modo de decir no es la de deleitar sólo por el placer del deleite. En el discurso oratorio sacro, cualquiera de estos tres estilos busca, mediante formas diferentes, persuadir al oyente a actuar conforme a los valores de la doctrina católica. En este caso, el predicador recurre al estilo moderado cuando las personas que ya están instruidas, que saben diferenciar entre el bien y el mal, se resisten a cambiar su conducta hacia el bien y la virtud. El deleite tiene el objetivo de seducir al oyente para que viva de tal forma que asegure la salvación de su alma.

El tercer modo de decir es el vehemente o sublime. La característica primordial de este estilo es que hace uso de toda la fuerza de la persuasión para mover el alma de los oyentes. Fray Luis de Granada entiende este estilo con las siguientes palabras:

El [estilo] magnífico, grave, abundante, adornado, tiene realmente mayor energía, porque unas veces quebranta, otras se insinúa en los sentidos, siembra nuevas opiniones, arranca las sembradas [...] Aquí también alentará con amplificaciones y podrá sacar y mover todo género de afectos, según la naturaleza del asunto que tratarse²⁹⁶.

Mientras que el modo templado alcanza su objetivo mediante el uso de los adornos retóricos, el sublime tiene como prioridad conmover los afectos del público²⁹⁷. La vehemencia se alcanza cuando la elocuencia se enfoca más en la veracidad y trascendencia de lo que dice, que en la forma de expresarlo.

Las cosas grandes, o las que el predicador desea destacar como vitales, se dicen vehementemente. Fray Luis de Granada enumera una serie de temas de la doctrina cristiana que deben decirse con estilo sublime:

²⁹⁵ San Agustín, «Sobre la doctrina cristiana», p. 337.

²⁹⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 301.

²⁹⁷ Esto lo demuestra Fray Luis en su obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica*: «Mas el género sublime o magnífico de decir principalmente se diferencia de este género moderado en que no tanto consta de los adornos de las palabras cuanto de los afectos violentos del ánimo [...] Porque el objeto de que se habla basta que las palabras convenientes nazcan del ardor del pecho, sin que se escojan por industria», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 313.

Pertenecen, pues, a este género las cosas que se dicen de la severidad del juicio final, de la atrocidad y eternidad de las penas que padecen los pecadores en el infierno, de la gravedad del pecado mortal [...] Y del mismo modo nos enardecemos contra aquellos que, por motivos de nonada, esto es, por una pequeña ganancia, o tal vez sin ninguna conveniencia propia, no reparan en ofender como de balde a la Majestad Divina y perder su amistad y gracia [...] Del mismo modo amplificamos el sumo beneficio de nuestra redención con que el soberano Criador de todo, para hacernos partícipes de su divinidad y gloria, se dignó padecer por nosotros el atrozísimo suplicio de la cruz y derramar su preciosa sangre. En el cual beneficio todas las cosas son verdaderamente tan grandes que no pueden ser mayores, esto es, el mérito, el premio, el suplicio, la dignidad del que da y la indignidad del que recibe [...] De aquí pasamos con ímpetu a encarecer ya la malicia de los hombres, ya el delito de su ingratitud, que ni uno con tanta bondad de su Dios se abstienen de pecar, ni dan a su Redentor las debidas gracias por tan grande beneficio²⁹⁸.

En la retórica sacra todas las cosas son grandes, dice San Agustín, porque la predicación tiene como finalidad la salvación eterna del alma. Sin embargo no todo debe decirse vehementemente. Este estilo se reserva para conmover los afectos y lograr una transformación perdurable en el alma de los oyentes. La persuasión es la finalidad esencial de la retórica sacra y la más difícil de lograr de entre las de instruir y deleitar. La predicación sacra considera que la capacidad de mover el ánimo del público no es una cualidad del predicador, sino una gracia otorgada por Dios. Los predicadores son sólo instrumentos, mensajeros, de la palabra divina²⁹⁹.

²⁹⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, pp. 337 y 339.

²⁹⁹ En el capítulo sobre las cosas que ayudan a ejercer bien el oficio de predicador, Fray Luis de Granada menciona que la principal es la gracia del Espíritu Santo: «Este espíritu da la entereza y santidad de la vida; éste levanta llamas de caridad en el precho del predicador; éste enciende una ardentísima sed de la salvación de los prójimos; éste excita un tristísimo dolor de las almas que se condenan; éste obliga a hacer a Dios continuas plegarias por ellas: todas las cuales dijimos ser necesarias a un predicador evangélico [...] para predicar bien ayuda más este celestial Espíritu que todos los preceptos de los retóricos recogidos en uno. Mas como éste sea un don de Dios, y don ciertamente nobilísimo, se debe pedir con continuos ruegos a aquel Señor que *da un Espíritu bueno a los que se lo piden*. Porque nadie confie que con arte y fingimiento ha de poder hacer lo que con la virtud y fuerza de este divino Espíritu», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, pp. 487 y 489.

Debido a que el discurso del orador sagrado tiene una intencionalidad, la predicación no es un ejercicio comunicativo unilateral. El orador tiene en cuenta las características de su público al momento de elaborar el discurso y, lo que es aún más importante, a lo largo de la enunciación hace modificaciones acorde a las expresiones que advierte en sus receptores. Se produce una retroalimentación sutil que el predicador debe ser capaz de advertir, de leer, para asegurarse de que se haya comprendido su mensaje. Para lograr su propósito cuenta con tres propósitos —instruir, deleitar y persuadir— y tres modos de decir —sumiso, templado y vehemente.

Memoria

El cuarto sistema operante de la retórica es la memoria. Mientras que los primeros tres —*inventio*, *dispositio* y *elocutio*— están relacionados con la elaboración del discurso retórico, los últimos dos —la memoria y la pronunciación— corresponden a su realización verbal, a la puesta en escena del sermón. La memoria, menciona Helena Beristáin, «propone métodos mnemotécnicos de aprendizaje de la pieza oratoria y de los recursos en general»³⁰⁰. Más que para que el predicador retenga el sermón, la memoria es una herramienta que le permite recordar todo lo aprendido a lo largo del sistema operante de la *inventio*. Así lo manifiesta la definición de Fray Luis: «Memoria es una firme percepción de las cosas y palabras anteriormente sabidas»³⁰¹. El conocimiento recabado debe estar siempre al alcance del predicador para facilitarle la tarea de elaborar y pronunciar el sermón.

Algunos preceptistas no consideran útil tratar sobre la memoria, ya que para ellos es una capacidad con la que se nace o no, sin que pueda desarrollarse. Ésta es la opinión de Granada; en el *Prólogo* a su obra, tras enumerar las cinco principales artes del orador, advierte que: «de estas partes excluimos la memoria, por cuanto ésta más depende de la naturaleza que del arte»³⁰². A lo largo de los seis libros, el predicador granadino hace mención de este sistema operante en algunas ocasiones, pero sin desarrollarlo.

³⁰⁰ Beristáin, 2008, p. 428.

³⁰¹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 123.

³⁰² Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 31.

Por el contrario, el novohispano fray Diego Valadés considera que, aunque la memoria es una cualidad adquirida naturalmente, es posible ejercitarla y expandir sus límites³⁰³. Por esto, en *Retórica cristiana*, propone un método para desarrollar este sistema operante de la retórica; Valadés es el único predicador de los investigados que le presta especial atención a este sistema operante. Para el novohispano la memoria, tesoro de la ciencia,

no sólo se conserva y aumenta con el trabajo, con la lectura y la meditación asidua, sino que también se perfecciona con la colocación y disposición de aquellas cosas que deseamos tener en la memoria [...]³⁰⁴.

Cada quien nace con una particular capacidad mnemotécnica, sin embargo fray Diego propone que ésta puede transformarse por medio del artificio: «Ella se refuerza y se aumenta más que con la teoría, con la ejercitación y la percepción, o sea, usando lugares e imágenes»³⁰⁵. Antes de proseguir con la teoría del novohispano es importante mencionar que la idea de fortalecer la memoria por medio del artificio se sostiene hasta nuestros tiempos. En el *Diccionario de retórica y poética*, en la entrada del concepto *memoria*, Beristáin menciona el método que sigue la memoria para guardar el conocimiento:

A la memoria corresponde el aprendizaje de las ideas fundamentales del discurso, o bien, de éste ya elaborado, ya prescrita su formulación elocutiva, mediante la ayuda mnemotécnica de un esquema ordenador, habitual entre

³⁰³ «la fuerza retentiva del alma se puede robustecer con artificio y necesita una más amplia práctica y ejercitación [...] La memoria, aunque se adquiere por medio del arte, tiene no obstante un principio a partir de la naturaleza», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 221.

³⁰⁴ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 137. La explicación continúa: «el artificio de la memoria consta de lugares e imágenes debidamente ordenados, es evidente que estas cosas son de la esencia del arte. De parte de quienes consideran que el alma es llevada por medio de las cosas sensibles al recuerdo de otras lejanas, se exigen sobre todo cuatro cosas, a fin de que cada quien evite la confusión en el orden de las cosas que debe recordar y otras desventajas de esa clase. Pues, en primer lugar, se exige la capacidad receptiva de las potencias respecto a las especies imaginadas; y hemos dicho más arriba que ésta es la memoria natural. En segundo lugar, es necesaria la cosa misma cuyo recuerdo deseamos tener [...] Y lo tercero que se exige es la medida destinada a cada objeto junto con su número, y la disposición en la debida proporción. A ello se asemeja lo cuarto: la continua repetición de las cosas colocadas, junto con sus posiciones, para que no se oscurezcan por negligencia» (pp. 229-231).

³⁰⁵ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 215.

los oradores (basado en una teoría de la memoria localizatoria que recurre a los cinco dedos de la mano), y que consiste en la distribución regular de un espacio evocado o imaginario al que corresponden los «*loci*» o lugares, que son las áreas mentales en que se almacenan los argumentos hallados durante la *inventio*, que convergen hacia su utilidad en una causa dada, y que se recuerdan por su ubicación en ellas³⁰⁶.

Si mengua este cuarto sistema operante se pierde lo aprendido y construido a lo largo de la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*. Sobre todo, sin el fortalecimiento de la memoria, de poco o nada sirve el conocimiento adquirido a lo largo del sistema operante de la invención³⁰⁷. Si el predicador no puede hacer uso de lo que sabe en el momento que lo necesite y desee, será incapaz de elaborar un sermón eficazmente persuasivo. No recordar es no saber.

La memoria se divide en natural y artificial. Fray Diego define la primera como «la que ha sido inserta en nuestras mentes, y que ha nacido junto con el pensamiento; es la virtud del alma por la cual vuelve a tratar las cosas pasadas, para medir a partir de ellas las futuras»³⁰⁸. La memoria concebida tanto como virtud del alma o como una firme percepción de la mente, posee la capacidad de ser perfectible mediante el arte. El preceptista novohispano concibe la memoria artificial como

aquella a la cual la confirma cierta inducción y razón de la percepción [...] es el arte de retener, así como de considerar a placer las cosas retenidas de alguna manera, o la capacidad de elegir. Pues la memoria regresa a las cosas

³⁰⁶ Beristáin, 2008, pp. 308-309.

³⁰⁷ En la siguiente cita se percibe la relación de reciprocidad entre la memoria y la invención: «Los *loci*, a su vez, se relacionan con los *topica* que, según Aristóteles, son un método, un conjunto de recursos para hallar fácil y rápidamente los argumentos en los *loci*, al formular las preguntas [...] (¿quién, qué, dónde, con ayuda de quiénes, por dónde, de qué modo, cuándo?). También se entendía por *tópicos* la red de los *loci* funcionando como una malla de la que cada recuadro, al entrar en contacto con el tema del discurso, sugiere una idea susceptible de ser desarrollada como un inciso de la argumentación general. Por último, los *topica* eran considerados igualmente un almacén de temas estereotípicos denominados *lugares comunes*, susceptibles de ser nuevamente tratados», Beristáin, 2008, p. 309.

³⁰⁸ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 219. La cita continúa: «Y, según aserto de Diomedes, es una veloz y firme percepción de la mente cuya facilidad es alentada por el ejercicio de la lectura, por el empeño de la narración, por el cuidado del estilo, por la solícita revisión y por la diligente reiteración [...]» (p. 219).

de manera crítica y bien distinta componiendo las intenciones distintas con las imágenes³⁰⁹.

Esta memoria artificial consta de lugares e imágenes, los cuales deben organizarse en cierta forma para poderlos retener en la mente.

Fray Diego Valadés aconseja ejercitar la memoria por medio de la lectura, el estudio y la meditación:

Pues meditar es repasar las imágenes y su significado. Por lo cual, se acepta que los sitios, las imágenes y el orden se imponen en esta actividad, no tanto por la autoridad de los antiguos sino por la experiencia cotidiana, según que las imágenes de lo que hay que recordar, ya sean concretas o abstractas en nuestra memoria con la debida disposición, firme, fija, clara y fácilmente podamos exponer su significado con orden o sin él, como nos convenga. De tal manera, que al reproducir fielmente las imágenes lo que se les ha depositado, pensamos que se ha efectuado algún prodigio, puesto que recuperamos en un instante lo que hemos ido guardando³¹⁰.

Adiestrar la memoria no es la repetición mecánica y sin sentido, sino que es la aprehensión mental del conocimiento adquirido. Es la conciencia de la mente sobre lo que ella misma alberga, es la firme percepción de la mente por sí misma. Lo importante de este sistema operante para el trabajo del predicador es que le permite disponer de todo su saber —acumulado de años— cuando y como lo necesite, para persuadir a cualquier interlocutor a preferir las virtudes sobre los vicios. El tener una buena memoria le permitirá al orador escoger el conocimiento más oportuno para la ocasión y, de esta forma, conmover el alma del oyente.

Francisco Terrones del Caño, en *Instrucción de predicadores*, también reconoce la importancia de esta herramienta para la construcción del discurso sacro. Al igual que Valadés, considera que la capacidad para recordar puede y debe desarrollarse mediante orden y método:

Muy necesaria es al predicador la buena memoria, a lo menos aprehensiva [...] La memoria, como todas las demás cosas, crece cultivándola y ejercitándola [...] El buen orden y distinción metódica en lo que se ha de decir ayuda mucho, así a la memoria como al entendimiento³¹¹.

³⁰⁹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 219.

³¹⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 235-237.

³¹¹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 157.

A diferencia del novohispano, Terrones del Caño, siendo fiel al carácter práctico de su obra *Instrucción de predicadores*, aplica este sistema operante a la memorización del sermón y no, como Valadés, a su expansión en general.

Los consejos que ofrece Terrones del Caño son para aquellas ocasiones en las que el predicador tiene la oportunidad de escribir el sermón antes de pronunciarlo. En primer lugar, aconseja estructurar el sermón siguiendo un orden determinado³¹². Posteriormente, parte del sermón ya terminado e indica las partes a las que el predicador debe prestar especial atención para facilitar la memorización del texto completo:

Al decorar el sermón, es bueno leello una vez todo entero muy despacio, que suele durar más de hora y media; y luego en una cuartilla de papel sacar los latines más largos, porque se puedan leer más veces de por sí, pues tienen más dificultad de aprenderse. Después se va leyendo, por párrafos, sola la introducción, y ponense, casi en cifra, los puntos della en un papel aparte; y luego se va haciendo lo mismo en las demás consideraciones, decorándolas y cifrándolas una por una [...] Vuelvo a ver por la cifra si se me olvida algo, y hago reflexión para encajarlo en su lugar en la memoria. Con esto lo dejo olvidar hasta la madrugada antes de predicarlo; que entonces lo digo con sola la imaginación muy distinto y despacio, y allí se perfeccionan y conciertan mejor las palabras y razones, y se afina el acomodarlas al auditorio³¹³.

Es común consejo entre los predicadores dejar descansar el texto, no sólo para que éste se asiente en la memoria sino porque es más productivo dedicar ese tiempo a orar y rogar por la gracia de Dios. Como se ha puntualizado, el ejercicio del arte retórico no es suficiente para ser un buen predicador, ya que lo esencial es contar con el favor de la inspiración divina. Esta dádiva, y no la pericia intelectual, es la que permite reconocer las necesidades particulares del público y ajustar la palabra para lograr la conmoción de los afectos, la persuasión hacia el bien y la virtud.

Si la memoria falla, la mente queda en blanco y todos los otros sistemas operantes se vuelven inútiles. Fray Diego Valadés tiene razón al dedicar buena parte de su obra *Retórica cristiana* al desarrollo de la memoria, ya que ella alberga todo el saber; es, como el novohispano lo

³¹² La cita es la siguiente: «Ayuda mucho a la memoria el escribir el sermón por su orden, y mucho más por sus pulgares», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 158.

³¹³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 159-160.

recuerda, el tesoro de las ciencias. Tanto el método mnemotécnico de Valadés como el del Terrones del Caño son en esencia semejantes; sin embargo, el primero es más teórico y general, y el segundo posee un carácter netamente práctico³¹⁴. Sin embargo, lo que el predicador pueda o no recordar en una situación determinada, no se debe tanto a su capacidad mnemotécnica como a la gracia divina. Es fundamental recordar que cada sistema operante de la retórica sacra es, en última instancia, determinado por la voluntad de Dios.

³¹⁴ Los métodos para ejercitar la memoria de fray Diego Valadés y el de Terrones del Caño, son afines a la definición que Beristáin propone del término *memoria*: «Durante la lectura de un texto se lleva a cabo un proceso de interpretación cognoscitiva que es de naturaleza semántica y se denomina *comprensión*. La comprensión depende del modo como la información dada por el texto se almacena en la memoria del lector y se rescata de ella. Para que la información sea almacenada se requiere que el lector asigne una estructura semántica a las unidades textuales, pues de este modo construye una representación conceptual que va a dar, primeramente, a una memoria de capacidad limitada, memoria a corto plazo [...] que contiene una especie de pequeño paquete de información que consiste en el resultado, resumido de la comprensión de ciertas unidades (estructuras sintácticas en las que también es posible ver cadenas de morfemas o secuencias de sonidos). A tales estructuras se les asigna un significado mediante el empleo de conceptos que las sintetizan. Queda así comprimido el significado de dos o más proposiciones en una sola proposición llamada macroproposición, que se abstrae de las proposiciones y las contiene, las parafrasea. Los significados de las macroproposiciones se conservan en otro almacén —“memoria a largo plazo”— [...] de donde, mediante procesos de recuperación, pueden ser rescatados —recordados. Las macroproposiciones resumen la información por medio de la aplicación de las reglas (macrorreglas) que permiten organizar y reducir la información compleja de las series de proposiciones, y todo ello es posible gracias a que el lector posee una información extratextual. La forma de las estructuras de superficie del texto se olvidan; es decir, no se recuerdan literalmente, con exactitud, las mismas palabras del texto. Durante la lectura se establecen, pues, progresivas relaciones de coherencia entre las oraciones sucesivas; coherencia sobre la que se basa una interpretación parcial y local que luego se sintetiza y se vuelca en la macroproposición como un extracto del significado», Beristáin, 2008, pp. 309–310. Los puntos en común entre las tres fuentes son los siguientes: La información debe almacenarse en cierto orden lógico para que sea sencillo recordarla; además, si se representa mediante imágenes y significados la cantidad de datos se reduce y se facilita su asociación a través de campos semánticos. Así comprendida, almacenada e interiorizada la información, es posible que cuando se le necesite pueda brotar con soltura, es decir, se recupere o recuerde el conocimiento adquirido. Este proceso mnemotécnico posee un elemento creativo, ya que los datos no se reproducen en la memoria exactamente en el orden que fueron adquiridos, sino que hay un proceso creativo. Al recordarse, la información se presenta modificada por la inteligencia personal de quien recuerda —y la inspiración que se reciba de la gracia divina—.

Pronunciación

La pronunciación es el último de los cinco sistemas operantes de la retórica y el que evidencia, ante el público, el trabajo realizado en los primeros cuatro. Cada sistema tiene su importancia y trascendencia, no obstante, si el sermón no se pronuncia —o, en su defecto, se lee— es como si no existiera y, por ende, su finalidad persuasiva perdería toda posibilidad de ser. Con la pronunciación, el sermón toma vida propia y cada predicador le imprime los afectos de su propio espíritu. Este sistema operante inaugura el diálogo que, para la retórica sacra, se desarrolla entre el predicador, el público y la palabra divina.

Helena Beristáin menciona que la *pronuntiatio*, al igual que la memoria, corresponde a la realización del sermón —a diferencia de los primeros tres sistemas operantes, los cuales se refieren a la elaboración del discurso sacro. En el *Diccionario de retórica y poética* se menciona lo siguiente con respecto a esta fase de la retórica eclesial: «la *pronunciación* (o *actio*) recomienda procedimientos para modular y hacer valer la voz, combinándola con los gestos, durante el tiempo en que el discurso se profiere»³¹⁵. Para la tradición grecolatina, la pronunciación también se conoce como *actio* o *hipócrisis*:

es la puesta en escena del orador al recitar su discurso como un actor, con la dicción adecuada y los gestos pertinentes para realzarlo y lograr el efecto que se propuso. Consiste, pues, en hacer uso de la palabra y recitar las expresiones que lo constituyen. Su estudio consideraba todo lo relacionado con la voz y con el cuerpo³¹⁶.

A diferencia de la retórica grecolatina, como se ha mencionado, la sacra adjudica esta puesta en escena no a la inteligencia del predicador sino a la manifestación de la voluntad de Dios. Sin embargo, y como lo resaltan varios preceptistas, el orador debe prepararse mediante el estudio y orar para contar con la gracia divina³¹⁷.

³¹⁵ Beristáin, 2008, p. 428.

³¹⁶ Beristáin, 2008, p. 408.

³¹⁷ Fray Diego, en *Retórica cristiana*, así lo manifiesta: «Aunque la función de anunciar la palabra divina es un don de Dios concedido a algunos gratuitamente, será necesario, sin embargo, cultivarlo con la ejercitación y la asiduidad», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 349.

Fray Luis de Granada en *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, define la pronunciación como «un temperamento o moderación de la voz, del semblante y del gesto con decoro y gracia»³¹⁸. La pronunciación no es un acto mecánico de recitar o repetir lo que ya se sabe, sino que es también significado; ya que para lograr la persuasión del auditorio es tan importante lo que se dice como la manera de decirlo. Esto queda claro en la siguiente cita de Fray Luis: «Porque la pronunciación [...] es la última forma de la oración que engendra en los ánimos del auditorio tales movimientos y afectos cuales los muestra la voz, semblante y gesto del que habla»³¹⁹. No sólo se comunica a través del contenido, sino que el predicador también logra transmitir lo que siente por medio de la entonación de su voz y las expresiones de su rostro y cuerpo. El sermón se predica por medio de la palabra y el cuerpo.

En *Retórica cristiana*, fray Diego Valadés señala, de forma semejante a como lo hace Fray Luis, que la pronunciación «consiste en decir lo que es conveniente y en la forma en que conviene; lo cual hace principalmente Dios, en cuyas manos estamos tanto nosotros como nuestros discursos»³²⁰. El predicador pone su voz y su cuerpo a disposición de la inteligencia divina. No es él quien habla, quien construye el sermón, quien persuade a los oyentes, sino Dios que actúa a través de la persona del orador sacro. Investido con esta gracia, el predicador debe obrar con propiedad y rectitud, siguiendo tanto los preceptos de la retórica como los de la doctrina cristiana. Para los preceptistas sacros, el estilo más acorde a la dignidad del predicador es el natural:

Aunque los retóricos nos hayan dejado muchos y varios preceptos concernientes a la buena pronunciación, mas todos se refieren a un solo fin, esto es, a que hablemos del modo que la naturaleza misma y el común natural modo de hablar dicta que se ha de hablar; y apartarse de él, así como es contra la naturaleza, es también contra el decoro [...] el modo natural de hablar de todos los hombres y principalmente de aquellos que hacen esto más apta y elegantemente y con cierta dignidad [...]³²¹.

³¹⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 123.

³¹⁹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 375.

³²⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 111.

³²¹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 381. Esto también se recomienda en *Instrucción de predicadores*: «Cuanto a la voz, cada uno use de la suya natural, sin fingir ni imitar la del otro que le contentó; que se perderá, sin falta, y perecerá perversamente [...] hablando y sonando naturalmente, sin ficción ni violencia, a su natural

El predicador debe huir del vicio de la exageración³²². El orador sacro debe ganarse el respeto del público para que, posteriormente, sus palabras tengan un efecto indeleble en ellos. Esto se logra si la conducta del predicador, tanto fuera como dentro de la iglesia, es digna de su ministerio; es decir, si no es fingida, sino natural, sencilla y transparente. Francisco Terrones del Caño, en *Instrucción de predicadores*, advierte sobre las consecuencias que pudiera ocasionar un comportamiento indebido por parte del orador sacro: «el que predicare con malas acciones de voz o de cuerpo, borraría gran parte de lo que dice; enfadaría al auditorio y lo despegaría de sí, con que le haría perder el provecho del sermón»³²³. El predicador no debe olvidar que su discurso y acciones trascienden a su persona, ya que tiene la finalidad de salvar el alma de quien lo escu-

modo de efectuar la voz fuera del púlpito. No es bueno predicar a gritos», Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 145-146. Lo mismo se sugiere en *Arte de sermones*: «De la pronunciación (que también se llama gesto, elocución o elocuencia) y es [sic] el estilo y modo de hablar te valdrás pensando valentías, sentencias y diversos modos de decir, todos naturales, propios, llanos castos, significativos, sentenciosos y perfeccionados, con el arte», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 38.

³²² Fray Luis enumera algunos vicios de la voz en los que el predicador no debe caer. Primero, la monotonía de la voz: «El primer vicio, pues, y el más corriente es la igualdad de la voz, a que llaman los griegos monotonía, esto es, un cierto sonido de voz cuando aquel que predica pronuncia casi todo el sermón con un mismo tenor de voz, sin alguna inflexión o variedad en ella», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 417. Segundo, fluctuaciones innecesarias de la voz: «De este vicio es contrario el de la desigualdad de la voz: en el cual pecan los que pretenden huir de aquel primero [...] Así, para que declinen aquel unísono tono de voz, unas veces la levantan temerariamente a lo más alto, y otras la abaten a lo más bajo, no según la naturaleza de los asuntos, sino según su antojo: lo que por un lado ofende gravemente los oídos del auditorio, y por tanto parece que descubre un poco y temerario desahogo» (vol. 2, pp. 417-419). Tercero, extremo frenesí o desidia en el ánimo del predicador: «No menos que en la tardanza y en la velocidad, se notan sus vicios, no muy desemejantes a éstos, en la acrimonia, languidez y flojedad. Porque hay algunos de ingenio acre y vehemente, que en casi todo el sermón predicán como agitados de algún furor: lo que proviene no rara vez de cierto temblor del ánimo» (vol. 2, p. 419). Granada advierte sobre otro vicio que comprende tanto a la voz como al cuerpo: «Resta otro vicio, al cual el deleite y la ignorancia de los oyentes puso nombre de virtud, y consiste en remendar parte con el gesto, parte con la voz los dichos y hechos de otros, a manera de comediantes [...] Porque el orador debe diferenciarse muchísimo de un bailarín, para que el gesto se acomode más a los sentidos que a las palabras: lo que acostumbraron hacer también los representantes algo graves» (vol. 2, p. 425).

³²³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 145.

cha y encaminarla hacia la vida eterna. Lo que está en juego es la vida eterna de los oyentes.

El sistema operante de la pronunciación se divide en voz y cuerpo. El novohispano fray Diego Valadés lo explica de la siguiente forma:

la parte más grave de la obra proyectada, o sea a la declamación. Ella consiste en el control, con elegancia, de la voz, del rostro, del gesto y del cuerpo. Y tiene una admirable fuerza y poder en los discursos, pues los oyentes dan al asunto mismo una importancia tan grande cuanta es la dignidad con que es presentado por el orador, teniendo cuidado de exponer los asuntos tristes en forma afligida, los alegres en forma alegre, los temibles en forma tremebunda, pues cada quien es conmovido según la forma en que oye hablar; y los argumentos mismos son aceptados según la aseveración del que habla³²⁴.

El preceptista aconseja que para triunfar en la persuasión del auditorio debe haber una correlación directa entre lo que se dice y la forma de decirlo. La entonación debe ser parte del significado y de la intención que se desea comunicar al oyente³²⁵. Además, fray Diego advierte que uno de los vicios en el que puede incurrir el predicador en el púlpito es reprender a un particular o exponer en público sus desavenencias personales³²⁶. Esto es una conducta inapropiada ya que el predicador no

³²⁴ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 345.

³²⁵ Francisco Terrones lo explica de la siguiente forma: «Usando de la voz natural, ha de haber en ella sus quiebros o modulación, conforme al afecto de que se va vistiendo el predicador, y que quiere excitar en los oyentes», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 146. Lo mismo sugiere fray Martín de Velasco en la siguiente cita tomada del *Arte de sermones*: «Dícese pronunciación, porque: *Es el modo con que, en los labios, se da cuerpo de voz a las palabras y razones que tenía concebidas el entendimiento*», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 45.

³²⁶ Las palabras de fray Diego son las siguientes: «Si cae en reprensiones, hágase esto suprimiendo los nombres, sobre todo los de los próceres o los de los preladados o el de alguna persona pública, pues así está sancionado por el derecho. Y así por lo general debe censurar los vicios, pues esto se volverá en enmienda, y aquello en obstáculo. Nunca proceda con injurias o afrentas, sino atestigüe con su sermón mismo que no desea otra cosa que transformar en mejores la vida y las costumbres [...] En efecto, ese lugar [el púlpito] no está destinado a mostrar las pasiones del alma, sino a pronunciar sentencias congruentes con la verdad, bien premeditadas y sopesadas con anticipación; y también, mediante palabras castas, a poner de manifiesto las virtudes y vicios para la edificación del pueblo, como aconseja el seráfico padre Francisco. Y de ese modo muy fácilmente se conciliará la gracia y el favor del pueblo, con la tranquilidad de su alma y el crecimiento del prójimo», Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 351-353.

está representándose a sí mismo, sino que actúa como mensajero de la palabra divina.

Fray Diego sugiere que la voz debe ser clara y dulce. Aunque estas cualidades deben ejecutarse con naturaleza, no por ello implica que no deban perfeccionarse mediante el artificio: «Ambas cosas tienen su origen en la naturaleza, pero sus cualidades son ayudadas con el estudio, el arte, la brillantez y el cuidado para que no se precipite y se acelere como lo hace el ímpetu de cualquier alma»³²⁷. Lo principal para la voz es que sus atributos sean acordes al tenor de lo que se dice y a la disposición del alma tanto del predicador como del público³²⁸. Con la primera cualidad, la claridad, señala que la voz del predicador debe ser comprensible para el auditorio; es decir, que el orador debe saber vocalizar correctamente. Esta característica de la voz es la base para que los oyentes entiendan de lo que se habla.

La voz no sólo debe ser clara, sino que para que logre seducir a los oyentes debe tener vida, intención, producir emoción. Para lograr esto, fray Diego menciona que es necesario que la voz tenga una segunda cualidad:

En segundo lugar, se atiende, en la voz, que sea dulce, no vehemente ni demasiado tenue ni demasiado rápida, sino suave, compuesta y ordenada para que parezca que fluye más dulce que la miel; en las digresiones, suave, dulce, moderada. Pero no siempre debe usarse un solo género de voz, sino que debe mudarse según la variedad de las personas y las partes del discurso, pues la variedad proporciona gracia y renueva la atención y reanima al orador mismo con el cambio de actividad. Y así, el perfecto orador, en diversos asuntos, emplea las mutaciones de la voz³²⁹.

La voz del predicador no debe permanecer plana a lo largo de todo el sermón, ya que esto cansa y el público deja de prestar atención³³⁰.

³²⁷ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 347.

³²⁸ La cita de fray Diego es la siguiente: «Así pues, lo principal es que [las cualidades de la voz] se acomoden a las circunstancias de las cosas de que hablamos y a las disposiciones del alma», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 347. Esta idea también se encuentra en la *Instrucción de predicadores* de Francisco Terrones: «Téngase gran cuenta con la calidad del auditorio para el modo de decir con áspera o blanda voz, áspero o blando, suave y sumiso modo de reprehender [...] así, conforme el auditorio, se ha de templar la voz y modo de reprehender. Al vulgo, a gritos y porrazos; al auditorio noble, con blandura de voz y eficacia de razones; a los reyes, casi en falsete y con gran sumisión», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 151.

³²⁹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 347.

³³⁰ Propio del carácter práctico de la obra *Instrucción de predicadores*, su autor ofrece una serie de recomendaciones muy puntuales de cómo se debe predicar el discurso

Sin embargo las variaciones deben hacerse con sentido, según lo vayan pidiendo el texto o las propias reacciones del público³³¹. La voz no sólo es un medio por el cual se transmite el mensaje, sino que también es significación. El predicador debe tener la maestría de captar la atención de su auditorio y persuadirlo a través de todos los medios posibles: con la palabra, con la voz, con el cuerpo y con la emoción.

El cuerpo también comunica y debe ser elocuente. Fray Martín de Velasco en su obra *Arte de sermones* resalta la función de la fisonomía del orador:

El gesto y semblante del orador, dice Casiodoro, que *es un silencio elocuente*; y así como la elocuencia consiste en el buen gobierno de los tres géneros de estilo, debe el semblante y gesto del predicador en el púlpito, para que sea elocuente, proporcionarse, medirse y ajustarse al mismo lugar en que se hallare; y al estilo en que fuere hablando ya discurriendo, ya deleitando o persuadiendo³³².

sacro: «Al principio del sermón, comenzar la voz algo baja, parece bien, porque parezca que se entra con temor y vergüenza [...] Hasta dos o, a lo menos, tres períodos se ha de ir subiendo la voz poco a poco, hasta quedar en el punto que ha de durar por todo el sermón [...] Al acabar del sermón, se han de apresurar y levantar y avivar las acciones y tonos algo más, con que las últimas cuatro o seis palabras han de ir quebrando y blandiendo, de manera que se conozca que ya para la carrera; y, diciendo *gracia y gloria*, se ha de decir en tono muy bajo [...] De manera que se acabe en el tono que se comenzó a proponer el tema, y no, quedando el grito alto y ahorcado [...] así ha de pausar también la voz entre una consideración y otra, hasta tres o cuatro compases; entre un lugar y otro, o una razón y otra, de las de cada consideración, un compás, porque ir el sermón de todo tirado, como oración de ciego, y de carretilla, sin pausas ni descansos, aunque lo haga un buen predicador que tiene buen lugar, no se sufre hacer», Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 147-149.

³³¹ Fray Diego resume las cualidades de la voz en la siguiente cita: «Así pues, el primer precepto de la buena declamación es que la voz debe ser siempre armoniosa y templada. Pero son muchas las cualidades de la voz [...] Pero la más excelente de todas es la voz clara. El otro precepto de la buena declamación es la alternancia y la mutación para que la voz no siempre esté conforme consigo misma, con lo cual se fatigan los oyentes, sino para que ora se alce, ora baje de tono, según la oportunidad de los asuntos y las sentencias», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 363.

³³² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 86. Fray Martín aconseja cómo debe expresarse el cuerpo según el modo de decir el sermón: «En el estilo remiso ha de ser el gesto y semblante del predicador según lo que allí representa; y el lugar de maestro que tiene, recto, magistral, apacible, manso y autoritativo [...] En el estilo blando, ha de ser el gesto sereno, afable, amistoso, cortesano, y en la solución de las dificultades vivo, agudo, brioso y eficaz [...] En el estilo magnífico ha de ser el semblante

La palabra, la entonación de la voz, las expresiones corporales, la intención, las emociones del predicador deben ser todas una sola. Esto mismo aconseja Terrones del Caño: «Mas siempre procure que los movimientos del cuerpo se acomoden a las palabras [...] debe [el predicador] mostrar una constante seriedad en aquel lugar que por encima de todo lo demás requiere seriedad»³³³. El cuerpo también comunica y es una herramienta que el orador debe saber explotar para transmitir más hábilmente el mensaje del sermón³³⁴. Además, el buen manejo de las

majestuoso, grave, severo y otras veces (según suelen los modos de persuadir) cariñoso con gravedad, de conmiseración y de ruego con señorío [...] Según se fueren variando los estilos y sus lugares, debe ir el predicador haciendo con autoridad mudanzas también de semblante, midiendo el gesto con el estilo; que de esta manera irá representando lo que dice con el modo y estilo en que lo dice [...]» (pp. 86-87).

³³³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 351.

³³⁴ En la *Instrucción de predicadores*, Francisco Terrones del Caño es muy específico en cuanto a cómo debe moverse cada parte del cuerpo y del rostro. Las siguientes citas lo comprueban: «Ha de estar el cuerpo del predicador derecho, y no echado de pechos sobre el púlpito; vuelto el rostro al medio del auditorio, si es posible de medio a medio, porque desta manera le oyen los de los lados, y si se vuelve a uno de los extremos, le pierden los del otros. Bien se sufre ladear a veces la cabeza a un lado y a otro, como quien vuelve los ojos; y se debe hacer porque parezca que se habla con todos [...] mas hase de hacer, sin volver todo el cuerpo ni las espaldas, sino templadamente los ojos y cabeza, teniendo la principal mira al medio»; «no se han de jugar los artejos de los dedos, que a veces se hacen señales harto feas meneándolos, sino toda la mano junta, salvo, cuando mucho, para una aseveración, alzar el dedo índice solo»; «las manos han de estar abiertas, nunca a puño cerrado, si no fuese para significar algo, como a un hombre duro y avariento. Todas las acciones se han de hacer con el brazo y mano derecha. Las exclamaciones y admiraciones se pueden hacer con ambos brazos abiertos o ambas manos juntas. El brazo izquierdo nunca ha de hacer acción, sino cuando repudiamos o desechamos alguna cosa; que semejantes razones se suelen decir y señalar con un desvío del brazo izquierdo. Jamás se han de dar coces ni sonar los pies en el púlpito»; «pero esto de las palmadas ha de ser de cuando en cuando, cuando se hace el fin de la cláusula con admiración, o se acaba de decir alguna cosa dificultosa o espantosa, o cuando parece que concluisteis al auditorio con una razón sin respuesta. No es uso práctico, cada vez que se nombran *Jesús* o *María*, quitar el bonete, porque hacen lo mismo los oyentes, o suelen divertirse los unos y los otros. Basta la primera vez que se nombran al principio, hacer esta justa y devota ceremonia»; «no toser, ni escupir o limpiar el sudor en medio del sermón»; «aunque no se sude mucho, es menester mucho abrigo, al mismo punto que el sermón se acaba, cuando están los poros abiertos; y de ahí a medio cuarto de hora ya es tarde. Yo, con no sudar casi nada, si no me abrigo luego y aun si por todo aquel día me da aire conocido, de continuo me acatarro», Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 152, 154 y 155.

expresiones corporales y faciales es una forma de conservar la atención del público.

Al igual que la voz, el cuerpo debe expresarse de forma natural, no afectada. Francisco Terrones aconseja que «las acciones no han de ser vehementes ni descompuestas [...] ni han de ser muy tibias, sino medianas, graves y naturales»³³⁵. Fray Martín en su obra *Arte de sermones*, sugiere que las cualidades naturales del cuerpo pueden, y deben, perfeccionarse mediante el arte, sin llegar nunca a la afectación: «Las acciones no han de ser estudiadas, sino corregidas: has de conocer bien tu natural y sus vicios, porque según él y ellos fueren, sabrás dar el punto a las acciones»³³⁶. Cada predicador no sólo debe formarse para saber escribir un sermón, sino que debe conocer sus movimientos para encontrar su estilo personal que refleje más natural y elegantemente lo que desea comunicar. Las expresiones del cuerpo y del rostro no pueden copiarse, porque resultan falsas; el orador debe ser fiel a sí mismo y a su propia personalidad para ser natural y elocuente al mismo tiempo.

La pronunciación es el último sistema operante de la retórica y es el que alberga todo el saber, la experiencia y el trabajo de la invención, la disposición, la elocución y la memoria. Es la fase en la que se comparte el sermón desde el púlpito, en la que el predicador une, por la gracia divina, la palabra de Dios con los oyentes. Es el momento más propiamente místico del proceso retórico donde la palabra no proviene del orador, sino de Dios, y está destinada a conmover el alma de los que escuchan incluso a pesar de ellos mismos. Es una apuesta a la salvación del alma, al Bien sobre el Mal, a la vida eterna.

DISPOSICIÓN: LAS PARTES DEL DISCURSO RETÓRICO

Previamente se indicó que la disposición es el segundo sistema operante de la retórica. La *dispositio*, al igual que la *inventio*, es una de las fases preparatorias del discurso oratorio. La disposición se encarga de organizar el conocimiento adquirido en la *inventio* dentro de las partes de la oración y disponerlas armónicamente; de esta forma es más sencillo que

³³⁵ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 152.

³³⁶ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 88. En una cita anterior del *Arte de sermones*, el preceptista menciona lo siguiente con respecto a las acciones afectadas: «Preguntarás, ¿qué arte deben tener las acciones para que sean buenas? Y respondo que el mayor arte en ellas es que no se eche de ver que se hacen con arte, porque son muy feas las acciones afectadas» (p. 87).

los oyentes entiendan de lo que se predica y lo retengan en la memoria. Este sistema operante dispone la oración en el siguiente orden: exordio, narración, confirmación, confutación y conclusión. A continuación se desarrolla cada uno de estos términos y se explica el lugar que debe ocupar en la estructura sintagmática del discurso oratorio³³⁷.

Exordio

El discurso retórico comienza con el exordio. También llamado proemio, tiene el objetivo de captar la atención de los oyentes: «El exordio es aquello con que el ánimo de los oyentes se dispone para oír; esto quiere decir: para que tengamos benévolos, atentos, dóciles a los oyentes»³³⁸. Esta concepción propuesta por Fray Luis de Granada no difiere del significado denotativo que ofrece Beristáin; como parte de la entrada a la voz *dispositio*, locución perteneciente a la tradición grecolatina, en su *Diccionario de retórica y poética* la autora menciona que el exordio

es una introducción, una inauguración del discurso que rompe el silencio y está encaminada a preparar el ánimo del receptor: es decir, a despertar la atención del público y, simultáneamente, a ganar su simpatía y benevolencia apelando a sus sentimientos³³⁹.

³³⁷ La estructura sintagmática del discurso se refiere a que éste es un texto cuyas partes, establecidas desde antemano, están organizadas de forma consecutiva: el exordio no puede ir al final, así como la confutación no puede adelantarse a la proposición, salvo que sea parte de una estrategia consciente por parte del predicador para llamar la atención del público. El orden en el que las cinco partes del discurso se articulan depende de la función que cumple cada una de ellas, por este motivo es tan importante que cada uno conserve su lugar.

³³⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 15.

³³⁹ Beristáin, 2008, p. 158. En la entrada propia del término se lee lo siguiente: «Prólogo, preámbulo o introducción de un discurso. Palabras preliminares que anteceden al comienzo de una obra para introducir el tema o hacer aclaraciones necesarias para su lectura [...] es la primera parte del discurso oratorio que también se llama principio. Su objetivo consiste en influir en el receptor, es decir, en despertar su atención y seducirlo, en ganar su simpatía hacia el asunto del discurso; esta benevolencia de los jueces o del público depende del grado en que resulta posible defender la causa que se plantea» (p. 203). ¿Cómo se influye y persuade a los oyentes?, en el *Diccionario de retórica y poética* se menciona lo siguiente: «Entre las estrategias usuales para ganarse al público en el exordio están: fingirse el orador débil o inexperto; elogiar a los jueces; recomendar los fines que se propone alcanzar; explotar las coyunturas que ofrezcan el tema, las circunstancias o el carácter del adversario» (p. 203).

El fin persuasivo del sermón, o de cualquier discurso retórico, está presente desde su comienzo. No puede dejarse para una parte en particular de la oración, sino que, para subyugar el alma de los oyentes, debe impregnar cada palabra y silencio del discurso. De ahí la importancia de que, desde un inicio, el predicador envuelva el ánimo de su público y lo conduzca con eficacia hacia la vida eterna.

El preceptista novohispano fray Diego Valadés establece que el propósito del exordio es disponer favorablemente el ánimo del oyente para que esté atento al resto del discurso. Sin embargo, el novohispano menciona que no siempre es necesario comenzar con el exordio, sino sólo cuando se da alguna de las siguientes circunstancias:

una, cuando el aspecto de la causa es poco honesto; la segunda, cuando se tiene que hablar ante personas fatigadas; la tercera, cuando la acción del adversario ha causado una fuerte impresión en los ánimos de los oyentes o de los jueces³⁴⁰.

Por su parte, Beristáin enumera varias circunstancias por las que el exordio se hace indispensable:

Diferentes momentos de la estrategia discursiva para ganar la inclinación de los receptores son: despertar su atención venciendo el tedio que proviene de que parezca intrascendente el asunto, o el fastidio que surge del desinterés, o la falta de disposición psíquica del público, o su cansancio. Para ello se declara, expresándola con términos efectivos, la importancia del asunto, encareciendo su amplitud, su novedad, el asombro o la emoción que produce, su mayor valor respecto del discurso contrario, o bien prometiendo brevedad³⁴¹.

Pocas son las ocasiones en las que no se necesita del poder persuasivo del exordio, y mucho menos cuando es el alma de los fieles lo que se busca conquistar para la vida eterna. Por este motivo, el predicador busca, mediante el exordio, que el ánimo de los oyentes reciba con benevolencia, atención y docilidad la causa que presenta a lo largo del discurso³⁴².

El exordio, a su vez, se divide en proposición y división, o *partitio*. Beristáin explica cada una de estas partes:

³⁴⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 509.

³⁴¹ Beristáin, 2008, p. 203.

³⁴² Valadés, *Retórica cristiana*, p. 511.

La primera enuncia el tema o asunto de manera precisa y concisa («he aquí lo que me propongo probar»), cuyos puntos o incisivos se enumeran en la división y se anuncia el orden en que está previsto articularlos. A veces el exordio contiene otra parte, la insinuación en la que veladamente se procura influir sobre el subconsciente del público³⁴³.

En esencia, el exordio tiene como finalidad atrapar al público desde las primeras palabras y guiarlo a través del sermón hasta persuadirlo a que haga o deje de hacer lo que se le indica. Es decir, todo el discurso está dispuesto para cautivar al público durante la predicación y, sobre todo, después de ella. Por este motivo, el exordio, al ser la puerta de entrada al sermón, sirve para preparar al auditorio en cuanto al tema que se va a tratar y el orden en que se va a presentar. Esto permite que los receptores conozcan de antemano la estructura de la oración y se dejen guiar con mayor facilidad a través de los conceptos que se predicán.

Cuatro siglos antes de la propuesta del *Diccionario* Beristáin, es decir, en el siglo XVI, Fray Luis de Granada planteaba sus definiciones de los conceptos de proposición y división en su obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, que evidentemente influirán en las que propone la autora:

La *proposición* es la que brevemente comprende el estado y suma de toda la causa. Ésta, pues, es principio de toda la confirmación, que jamás puede omitirse. Si la proposición no es simple, se le junta la *partición* o división, que es una breve relación o enumeración de las partes de la proposición³⁴⁴.

Y continúa:

[es] aquella por la cual explicamos de cuántas y de cuáles cosas hemos de hablar, y mostramos el orden que hemos de guardar en el discurso, para que aparezca qué es lo que se ha de decir, de qué materia, o en qué lugar: lo que hace el oyente sobremanera dócil, dándole a conocer el orden con que se ha de tratar cada parte de aquellas que propuso; y esta misma da gran luz a la memoria, que es útil y necesaria no sólo al orador, sino también a cualquiera que discurre sobre cualquier asunto³⁴⁵.

Mientras que Fray Luis de Granada sostiene que el exordio está conformado por la proposición y la partición, Francisco Terrones y Tomás

³⁴³ Beristáin, 2008, p. 158.

³⁴⁴ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 29.

³⁴⁵ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 29-31.

de Llamazares lo dividen en salutación³⁴⁶ e introducción, aunque en sus respectivas retóricas no son muy precisos sobre cuándo termina aquella y empieza ésta³⁴⁷. Terrones del Caño da la siguiente explicación de las partes del exordio:

El exordio tiene salutación e introducción. En la salutación primero es persignarse en latín; aunque prelados hay que lo hacen también en romance. Luego proponer el tema en latín, con su libro y capítulo, y volverlo en romance. Tras esto se ha de comenzar por un dicho de un santo o una proposición natural o moral cuerda, o una autoridad de la Escritura, y sacar della algún discursito breve, con que se proponga la materia que se ha de tratar; y, si es necesario, se divida en los miembros en que se piensa tocar³⁴⁸.

El exordio que propone Terrones, a diferencia del de Fray Luis, presta mayor atención a los elementos de la Sagrada Escritura que deben estar presentes al inicio del discurso religioso³⁴⁹. Es una guía práctica y concisa para el predicador sin mucha experiencia; además, le ayuda a memorizar con facilidad la estructura y estar preparado para elaborar un discurso en el momento. Sin embargo, la explicación de Terrones carece de claridad ya que, como se indicó con anterioridad, resulta difi-

³⁴⁶ *Salutación*: «Se llama también el proemio o exordio que hacen los predicadores antes del sermón. Díjose así, porque se finaliza con la salutación angélica», *Aut*, 1739, p. 32. *Salutación angélica*: «La que hizo el arcángel San Gabriel a la Virgen María en la embajada de Dios para la encarnación del Verbo Divino, y forma la primera parte de la oración del Ave María, que también se llama así» (p. 32).

³⁴⁷ También fray Diego Valadés divide en dos al exordio: «el exordio se divide en dos partes: introducción e insinuación. La introducción es un discurso que claramente y sin ambages hace al oyente benévolo, dócil y atento. La insinuación es un discurso que, con cierta disimulación y rodeos, penetra furtivamente en el ánimo del oyente», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 513. Sin embargo, la división de Francisco Terrones y Tomás de Llamazares agrega un elemento diferente al concepto del exordio.

³⁴⁸ Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 99-100.

³⁴⁹ Para el segundo tipo de género de discurso, en el que se apostilla el evangelio, Terrones del Caño menciona que la salutación se ha de hacer de la siguiente forma: «En la salutación [...] tengo por lo mejor decir en latín las primeras palabras del Evangelio, citando el capítulo, y volverlas en romance; proponer la fiesta, si alguna se celebra aquel día, con palabras llanas y algún bocadito que lo exagere; tras desto decir la letra del Evangelio, que se ha de predicar, toda arreo, no como quien la construye, sino que parezca un razonamiento encadenado, porque dejar de decir la letra es faltar el pan en la mesa y los contrabajos en la música, sobre que se fundan todas las demás voces. Porque a la letra se ha de ir y venir por todo el sermón como al pan con todas las viandas», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 104.

cil distinguir los límites entre la salutación y la introducción que parece comenzar al proponerse la materia del discurso y dividir sus partes, por lo que sería el enlace entre el exordio y la siguiente parte del discurso, la narración³⁵⁰. Estos predicadores incluyen en el exordio, a diferencia de Fray Luis y de fray Diego, otro elemento: la cortesía.

La cortesía puede ir antes o después de la salutación. El *Diccionario de Autoridades* define el término de la siguiente forma: «Acción o demostración atenta con que se manifiesta el agrado, afecto, benevolencia y obsequio que se debe al igual o superior». Las cortesías pueden dirigirse a algún personaje de las cortes humanas o de la celestial; sin embargo, no deben mezclarse entre ellas. En *Instrucción de predicadores*, Terrones del Caño menciona que

las cortesías al principio son muy justas [...] Algunos hacen las cortesías al principio de la salutación. Yo acostumbro hacerlas después della, al comenzar la introducción, que allí comienza el sermón; y la salutación fue enderezada a nuestra Señora y a Dios por su gracia, y así parece que no entran allí bien las cortesías humanas³⁵¹.

Este predicador coloca la cortesía después de la salutación y la dedica sólo a personajes de la corte celestial.

Por su parte, Tomás de Llamazares distingue entre las cortesías que se hacen al principio y las que se colocan después de la salutación: «Las cortesías al principio, se deben hacer al rey [...] al cardenal o al obispo [...] después de la salutación, que aquí comienza el sermón, y ella es sólo

³⁵⁰ Con respecto a la introducción, Tomás de Llamazares menciona que debe tener las siguientes características: «Introducción. Permitidas y usadas son introducciones, que no es bien entrar ex abrupto [...] No sean largas, ni se hagan en pláticas particulares [...] Sea introducción un discurso que abrace de lleno, si es posible, a todo el Evangelio, y si no a la primera cláusula. Parezca lo uno nacido de lo otro. No sea fábula o jeroglífico, que es indecente a principio tan sagrado. No se entre con palabras artificiosas que huele a loa. Ni prometa grandes cosas, que no suele cumplir la palabra [...] Comience modesto y medido, y antes vaya el sermón de menos a más [...] No entre riñendo, que espanta caza [...] No se mate por introducción, antes, como aconseja Tulio, piense todo lo que se ha de decir y de allí saque lo que fuere más a propósito para exordio: siempre llama algo, enderécelo desde lo más lejos, hasta que se halle dentro sin violencia [...] Ni hay que afrentarse de predicar un buen punto diestramente, porque otro lo haya dicho antes», Llamazares, *Instrucción de predicadores*, p. 14.

³⁵¹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 105.

para Dios y su gracia, y la Virgen»³⁵². Como se menciona en el párrafo anterior, las cortesías humanas y las celestiales no deben mezclarse. En caso de que se quiera agradecer a cierto personaje histórico es necesario que se haga al inicio, antes de que comience propiamente el sermón. En cambio, si se desea obsequiar a algún personaje sobrenatural, el lugar para hacerlo es después de la salutación y antes de la introducción que es donde comienza el discurso religioso.

Resumiendo, esta primera parte de la oración que tiene como propósito ganarse el afecto de los oyentes puede dividirse de la siguiente forma: primero, se enuncian las cortesías, si las hay, que se dedican a seres humanos de la corte o de la Iglesia; posteriormente se dice la salutación; en tercer lugar se expresan las cortesías que se ofrecen a Dios, al Hijo, al Espíritu Santo, a la Virgen, a los santos, etc.; y, por último, se formula la introducción. Este último elemento del exordio sirve de enlace entre éste y la narración que es la segunda parte de la estructura de la oración.

Narración

Después del exordio sigue la narración, o acción. Este segundo elemento de la estructura sintagmática del discurso la define el *Diccionario de retórica y poética* de la siguiente forma:

exposición o relación de los hechos. Es una información que se proporciona a los jueces y al público acerca del problema que se ventila, y sirve de base para la parte decisiva del discurso, que es la argumentación (confirmación y refutación). Los elementos de la narración son: el tiempo, el lugar, las acciones, los medios, la manera y el fin³⁵³.

El predicador hace una relación de estos elementos y configura un relato, que es lo que presenta a los oyentes³⁵⁴. La manera en la que se

³⁵² Llamazares, *Instrucción de predicadores*, p. 14.

³⁵³ Beristáin, 2008, pp. 158-159. También define de la siguiente manera este concepto: «La narración (*narratio*) es, como mencionamos, una de las partes del discurso oratorio jurídico, la que sigue al exordio, consiste en la “exposición de los hechos” y sirve para informar a los jueces sobre el estado de la causa de que se trata. Es una exposición detallada y encarecedora de los mismos hechos que de manera escueta se expresan en la *propositio*, y sirve de base para la parte decisiva del discurso, que es la argumentación» (p. 355).

³⁵⁴ Los elementos de la narración pueden organizarse de varias formas: «Hay diversos tipos de disposición del orden de las acciones, de los cuales los más usuales e

presentan los hechos en la narración corresponde al estilo indirecto. Beristáin menciona que

tal es el estilo característico de la narración o «discurso narrativizado», que *dice* los hechos en lugar de *mostrarlos*, en un proceso enunciador que está dirigido por la conciencia unificadora del emisor, y que introduce una distancia entre el lector y los hechos de la historia³⁵⁵.

En este elemento de la oración, la persuasión también se demuestra en la forma en que el predicador organiza los elementos y el tono que le da al relato.

Fray Diego Valadés, en *Retórica cristiana*, define con términos semejantes el concepto de la narración:

[La narración] consiste en la exposición de los hechos ocurridos o como ocurridos; y esto debe hacerse con voz clara y diserta, dando a conocer lo que es necesario que se sepa [...] La mayoría de los escritores [...] quieren que [la narración] sea clara, breve y verosímil [...] Por ello conviene que tenga estas tres cualidades, que significan lo mismo, para que consigamos más eficazmente lo que deseamos, a saber: Claridad, Probabilidad y Suavidad³⁵⁶.

La finalidad de este resumen introductorio es preparar a los oyentes y disponerlos a entender mejor el tema y la materia que se va a predicar³⁵⁷. Sin embargo, y como anteriormente se indicó, la narración de los

importantes son: el orden cronológico, llamado directo o histórico (lo que hoy en la narración ficcional llamamos fábula), y el orden —artificial o artístico— que comienza por en medio —*in media res*— o por el final —*in extremas res*—, llamado antiguamente indirecto o novelesco (lo que hoy en la ficción denominamos intriga). La narración debe ser sucinta, sin digresiones, clara, verosímil, estimulante. A partir de la narración se generan las pruebas de la confirmación que es la parte siguiente», Beristáin, 2008, p. 159.

³⁵⁵ Beristáin, 2008, p. 353.

³⁵⁶ Valadés, *Retórica cristiana*, pp. 515 y 517. Esto mismo propone Fray Luis de Granada, como se demuestra en la siguiente cita sobre las virtudes que debe tener la narración: «toda narración [debe ser] *breve, clara, verosímil y agradable*. La *breve* y *agradable* se oye con mayor gusto; la *clara* más fácilmente se entiende; la *verosímil* más prontamente se aprueba», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 19.

³⁵⁷ Así lo explica Francisco Terrones en *Instrucción de predicadores*: «Y esta es ya la segunda parte destes sermones, que llamamos narración, que ha de tener dos calidades, brevedad y claridad, para que, sin rodeos ni metáforas, entienda el auditorio qué materia se ha de tratar, y se disponga para entenderla. De las últimas palabras deste discursito o

hechos o del estado de la cuestión está determinada por la perspectiva que el predicador desea imponer a su auditorio. Aquel debe tener muy presente hacia dónde quiere persuadir a los oyentes, ya que este enfoque es indispensable para modelar la forma en la que se presenta el relato.

Confirmación y confutación

La confirmación es la tercera parte de la estructura sintagmática del discurso. También conocida como comprobación, argumentación o prueba, «contiene el establecimiento de pruebas, suministra razones que procuran convencer»³⁵⁸. Algunos preceptistas manejan la confutación o refutación —que es la cuarta parte del discurso—, junto a la confirmación; otros no la consideran parte de ella. En esta investigación se revisan juntas ya que suelen presentarse entrelazadas a lo largo del cuerpo del discurso. Beristáin define la refutación como

una anticipación o una respuesta que objeta los argumentos del contrario. La confirmación y la refutación constituyen dos series opuestas de argumentos que, de todos modos, pueden aparecer hábilmente mezclados. Es en esta parte central del discurso donde se exhibe el dominio de la lógica que preside el razonamiento y convence³⁵⁹.

Los argumentos de la confirmación y de la refutación conforman la parte esencial del discurso retórico, es a través de ellos que el predicador logrará instruir, deleitar y, sobre todo, persuadir a su auditorio. Este es el espacio donde el orador hace gala de sus dotes retóricas para convencer a los oyentes de que lo que dice es lo cierto, la verdad, en oposición a posiciones antagónicas.

Fray Diego Valadés analiza la confirmación y la refutación en conjunto:

Confirmación es [la parte] por la cual, argumentando, el discurso añade credibilidad, autoridad y apoyo a nuestra causa. La confirmación consiste principalmente en la facultad de raciocinar para la demostración de nuestra causa por medio de la argumentación; por ello, muchos le dieron también el nombre de argumentación. Se divide en dos géneros: confirmación y refutación³⁶⁰.

narración, se puede coger bien el pedir la gracia», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 100.

³⁵⁸ Beristáin, 2008, p. 159.

³⁵⁹ Beristáin, 2008, p. 159.

³⁶⁰ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 523.

La confirmación, como previamente se señala, es el cuerpo del discurso donde se exponen las razones que apoyan la causa y devalúan los juicios contrarios. De esto se encarga la confutación:

La refutación es por la cual, argumentando, se deteriora, se debilita o se desvirtúa la confirmación de los adversarios. Por lo cual debe notarse que algunas veces las proposiciones son falsas, pues con ellas se afirma que fue hecho algo que en realidad no ocurrió; que algunas veces las razones parecen o falsas, o dudosas o ajenas al asunto³⁶¹.

En el caso de los sermones, el predicador debe usar de toda su capacidad lógica para hacer entender a sus oyentes que el único camino hacia la vida eterna y, por ende, la salvación de sus almas, es el de la virtud. A la vez, tiene la necesidad de convencerlos de que un espíritu guiado por los vicios —a pesar de la apariencia que puedan tener, de lo cual también el predicador debe instruir y prevenir a su auditorio— los condena y aleja de la virtud divina.

En esta tercera parte del discurso retórico es donde mayor fuerza, autoridad y trascendencia tienen los testimonios obtenidos de la Sagrada Escritura y de las obras de los hombres santos. Posteriormente se hace un análisis más detallado de la importancia de estos textos en el sermón; por lo pronto se mencionan como una de las características relevantes en el segmento de la confirmación y refutación. El fraile novohispano menciona en su obra *Retórica cristiana* que

toda la esperanza de la victoria y persuasión se apoya en esta parte. En efecto, consolidados nuestros argumentos y rechazados los de nuestros adversarios, se ha cumplido suficientemente con toda la causa [...] y a darle mayor fuerza deben dirigirse las historias y los testimonios y argumentos tomados de la Sagrada Escritura y de los padres antiguos, así como de los filósofos paganos, pero con sobriedad y oportunidad [...]³⁶².

El predicador está seguro de su causa porque se basa en la Verdad, es decir, la confirma el poder divino de la Escritura. El orador sacro forma parte de una lucha sobrenatural que se refleja en esta parte del sermón, pero que se vive en el alma de cada uno de los oyentes: la disputa entre el Bien y el Mal. Con respecto a este tema, uno de los rasgos más im-

³⁶¹ Valadés, *Retórica cristiana*, p. 525.

³⁶² Valadés, *Retórica cristiana*, p. 523.

portantes de esta tercera parte de la estructura sintagmática del discurso, para Terrones del Caño, es que se deben preferir las consideraciones y los temas sagrados a los profanos, ya que aquellos brindan más autoridad a la argumentación de los sermones:

Y en cada miembro o proposición que se asienta, ha de venir luego su confirmación con lugares de Escritura, comparaciones, buenas razones u otras variedades de las que quedan dichas en la invención, que fueren a propósito, advirtiendo [...] que cuando para una cosa se han de traer muchos argumentos o pruebas, primero se digan los más eficaces [...] y luego díganse los demás, guardando siempre para la postre un argumento fortísimo o cosa muy sabrosa, porque quede el auditorio, como echado el sello o la apretadera, convencido y satisfecho³⁶³.

Terrones del Caño considera que la estructura en que se organizan la confirmación y la refutación debe cumplir con los siguientes requisitos: los miembros en que se divide la materia o el tema propuesto deben organizarse de los más extensos a los más breves, aunque aquellos no deben alargarse demasiado ya que el auditorio podría cansarse. Así lo menciona el preceptista:

Las dos o tres primeras consideraciones sean más llenas y más largas, porque hay paciencia para oírlas; y las otras, cuanto más cerca del fin, sean más cortas [...] En cada consideración, aunque sea de las primeras, no se han de hacer discursos muy largos, llevando suspenso a el oyente, que eso es bueno para sola la introducción. Discursos prolijos cansan al oyente³⁶⁴.

Las consideraciones deben estar íntimamente entrelazadas: cada consideración, al inicio y al final, debe crear un puente con la anterior y la siguiente, respectivamente, para que haya cierta coherencia y unidad a lo largo del discurso:

Algunos ponen cuidado en que, cuando se acaba una consideración, quede hecha la cama para la siguiente y que venga como llamada y cosida naturalmente la segunda tras de la primera, etc. [...] no se haya de torcer mucho y con violencia lo que se va diciendo, para que encaje lo que se sigue, que si se puede encajar de manera que parezca que se viene allí nacida, es cosa agradable³⁶⁵.

³⁶³ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 101.

³⁶⁴ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 114.

³⁶⁵ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 117.

La coherencia y unidad formal del discurso sacro deben ser el reflejo de las existentes en su contenido, y viceversa. Si la finalidad del sermón es la difusión de la palabra divina para la salvación de las almas, se comprende la importancia de esta transparencia entre el fondo y la forma. Cada parte y dimensión de la oración deben estar impregnadas por la esencia de la Sagrada Escritura, de esta manera la persuasión tendrá un impacto mayor en el auditorio.

Conclusión

La quinta y última parte de la estructura sintagmática de la oración es la conclusión o epílogo. En el *Diccionario de retórica y poética* se propone la siguiente definición:

El epílogo es una clausura recapitulativa del discurso. Constituye la contrapartida de la proposición («he aquí lo que me he probado»). En él se repiten las ideas esenciales del discurso, resumiéndolas y enfatizándolas, para garantizar la seducción de los jueces y del público, lo que generalmente se logra mediante la peroración, que se propone conmover con grandes actitudes patéticas [...] La peroración, que es parte del epílogo, corresponde simétricamente al exordio y es, para algunos retóricos, prescindible, solemne y fastuosa, como el exordio³⁶⁶.

Dos son los elementos del epílogo que se distinguen de esta definición: la enumeración y la peroración. La primera es un recuento de los puntos esenciales que se comprobaron a lo largo del cuerpo del discurso; una vez que el predicador enfatiza que su causa es la verdadera, a diferencia de aquellas que la contradicen, hace uso de la peroración para conmover mediante afectos, sentimientos, el ánimo de su público³⁶⁷.

En *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, Fray Luis de Granada también menciona que la conclusión —que él denomina peroración— está

³⁶⁶ Beristáin, 2008, p. 159.

³⁶⁷ Sobre los sentimientos, expone fray Diego Valadés lo siguiente: «Aquí [en la conclusión] podemos abrir todas las fuentes de la elocuencia y el estilo debe animarse con aptas sentencias y dársele variedad por medio de las figuras, y también los ánimos languidecientes de los oyentes deben ser conmovidos por medio de los sentimientos, que son: la misericordia, la atrocidad, el amor, el odio, la alegría, la tristeza, y otros géneros de perturbaciones, según se vea que lo exige la causa», Valadés, *Retórica cristiana*, p. 525.

compuesta por la enumeración³⁶⁸ y los afectos —que también reciben el nombre de amplificación—³⁶⁹. El predicador sintetiza esta última parte de la oración de la siguiente forma:

el epílogo de los argumentos debe preceder a esta postrer parte de la oración que Tulio llama amplificación. Porque no sólo se recoge la suma de los argumentos para que se refresque la memoria de los oyentes, sino para que todas las cosas a un tiempo y brevemente amontonadas asalten juntas y de golpe los ánimos de los oyentes y hagan en ellos el efecto que deseamos. A esta enumeración de argumentos se sigue oportunamente la amplificación, con la cual o apartamos de alguna maldad, o exhortamos al amor de aquella virtud de que hemos hablado en el sermón, aplicando para esto acres y fuertes estímulos³⁷⁰.

En el epílogo, el predicador debe, una vez más, traer a la memoria los puntos esenciales que trató a lo largo del discurso. Si en el cuerpo del sermón el orador usó de la lógica y la argumentación para darle fuerza y validez a sus ideas, en la conclusión debe apelar a la parte afectiva del público. Doblar la razón no es suficiente, ya que en muchas ocasiones los fieles actúan guiados por el pecado a pesar de estar conscientes del mal en que incurren. Por este motivo, el predicador debe trastocar los sentimientos de su público; esto es, persuadir tanto a la mente como al alma.

El primer elemento de la conclusión, o epílogo, es la enumeración. Ésta consiste en traer a la memoria del público las ideas esenciales del discurso, aquellas que el predicador desea imprimir en su memoria pero,

³⁶⁸ Fray Luis propone la siguiente definición de la enumeración: «Enumeración es por la cual las cosas que se dijeron difusa y separadamente, se proponen en resumen y juntas. Si la enumeración se trata siempre de una misma manera, entenderán todos claramente que se trata con algún artificio. Pero si se usa con variedad, podrá evitarse esa sospecha y fastidio. Por lo cual convendrá hacer lo que, para mayor facilidad, hacen muchos, que es tocar cada una de las cosas de por sí, y de este modo pasar brevemente todas las argumentaciones. Más después, lo que es más dificultoso, decir qué partes hayas expuesto en la división, de las cuales prometiste hablar, y traer a la memoria las razones con que hayas confirmado cada parte. En seguida, preguntar a los oyentes qué es lo que ellos querrían que se les demostrase [...] así refrescará la memoria el oyente y pensará que no le queda más que desear», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 35.

³⁶⁹ Aquí la cita: «Peroración, según enseña Tulio, es la última parte de la oración, o un remate y éxito artificioso de ella el cual ordinariamente se compone de enumeración o de afectos», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 35.

³⁷⁰ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 41.

sobre todo, en su alma. La repetición —no monótona sino renovada— es una herramienta esencial que el predicador utiliza para penetrar en la conciencia de su público y lograr el propósito final, modelar su conducta de acuerdo a las virtudes de la doctrina católica. En *Instrucción de predicadores*, Terrones del Caño explica en qué consiste la enumeración:

La enumeración no ha de ser volver a contar brevemente todo lo dicho, sino tocar y señalar por algún orden los argumentos más eficaces y los puntos que le pareciere al predicador que más movieron al auditorio, o en que vio que se le hacía más general aplauso, y aun éstos no se han de repetir por el orden que se dijeron, sino como mejor vinieren, para un discurso apretado y breve, que se ha de hacer en el epílogo, en orden a meter en el alma del oyente lo que principalmente se pretendió en el sermón³⁷¹.

Sin embargo la persuasión no sólo se logra a través del convencimiento racional sino, sobre todo, por medio de la conmoción de los afectos. Este recurso, conocido como la amplificación, explota los sentimientos para conmover al público, conquistar su conciencia e impactar en su conducta. Fray Luis de Granada lo explica de la siguiente forma:

La otra parte de la peroración dijimos que consta de afectos [...] los afectos de la peroración han de convenir y andar hermanados con la razón de la causa que se haya tratado [...] Y así, si persuadimos, probada con argumentos la dignidad y utilidad del asunto, añadiremos estímulos al fin de la exhortación; y al contrario, si disuadimos, incitaremos fuertemente al odio, desprecio y aborrecimiento del asunto. Lo que, si bien debe sembrarse con variedad por todo el contexto del sermón, sin embargo ocupa en el fin el primer lugar, porque entonces es cuando ha de doblarse el oyente, o bien para apartarle de alguna torpe acción, o bien para moverle a honestas³⁷².

Aunque la persuasión debe impregnar el discurso desde el exordio, es en la conclusión donde debe desenvolverse con mayor fuerza. Es en

³⁷¹ Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 103.

³⁷² Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 39. En *Instrucción de predicadores*, Terrones del Caño propone la siguiente definición de la amplificación: «La segunda parte del epílogo, que es la amplificación o exageración de lo que queda dicho y probado, hase de hacer con palabras más fuertes, más significativas y aun hiperbólicas, más apriesa, con voz más alta, mayor conato y afecto, con algunos apóstrofes, interrogaciones, exclamaciones sobre lo dicho y probado en el sermón, hasta acabar con gracia y gloria», Terrones, *Instrucción de predicadores*, p. 103.

esta última parte de la oración donde el predicador debe concentrar toda la esencia y trascendencia de su causa para lograr una influencia indeleble en la conciencia de los oyentes. Por este motivo el orador desea impactar tanto en la razón como en el sentimiento, y para que los fieles no olviden sus palabras al salir de la iglesia y las vivan en su quehacer diario. El sermón tiene el propósito de normar el pensamiento, el sentimiento y la conducta de las personas, con la finalidad última de abrazar los principios de la doctrina cristiana para la vida eterna.

Resumiendo, la estructura del discurso retórico consta de cinco partes: exordio, narración, confirmación, confutación y conclusión. El exordio tiene la función de captar la atención del público, y disponerla favorablemente ante la causa que se va a predicar. Esta primera parte de la estructura sintagmática de la oración está integrada por la proposición y por la partición: la primera es una síntesis de la causa, es decir, de lo que va a tratar el discurso y lo que el orador desea probar; la segunda, también llamada división, enumera las partes que componen el tema y el orden en el que se presentan. Algunos preceptistas dividen el exordio en salutación e introducción: aquella es el lugar donde se saluda a la Virgen o a otros seres sobrenaturales, mientras que en la introducción se resume la causa y se mencionan sus partes y cómo están organizadas a lo largo del discurso. La segunda parte de la oración es la narración, donde el orador expone, mediante un relato, el estado de la cuestión a través de los elementos que la determinan. Los elementos de la narración son los siguientes: el tiempo, el lugar, las acciones, los medios, la manera y el fin. La tercera y cuarta parte de la oración suelen trabajarse en conjunto ya que conforman el cuerpo del discurso: la confirmación y la confutación. La primera suministra los argumentos que prueban la causa que se defiende y que le otorgan credibilidad, autoridad y apoyo. A su vez, mediante la refutación el orador desprestigia las opiniones que cuestionan, niegan o contradicen lo que busca comprobar. En la quinta y última parte de la oración, llamada conclusión o epílogo, el predicador presenta un resumen de las ideas esenciales; es la contrapartida del exordio al enunciar, no lo que desea probar, como al inicio del discurso, sino lo que ha logrado demostrar. Junto con estos argumentos, el orador también exalta los afectos o sentimientos del auditorio para lograr una mayor persuasión en su ánimo. Toda la fuerza de la retórica debe concentrarse en esta última parte del epílogo, ya que de ella depende,

en gran medida, que se logre conmover el ánimo de los fieles y salvar su alma del pecado.

LOS AFECTOS: LA ESENCIA DE LA PERSUASIÓN. AMPLIFICACIÓN

En las páginas anteriores se analiza cada una de las cinco partes del discurso sacro. Mucho se ha insistido en la relevancia de las cualidades formales del sermón para lograr que el público lo acepte y, lo que es más importante, para persuadirlo de la necesidad de aprehender con toda su voluntad las ideas y sentimientos comunicados. El orden retórico del discurso está estructurado para captar la atención de los oyentes, guiar su entendimiento a través de confirmaciones y confutaciones, para, al final moldear sus afectos hacia el propósito deseado. Con el fin de seducir la razón y herir la voluntad, el orador manipula los sentimientos por medio de la retórica.

Mover los afectos es uno de los objetivos primordiales del discurso retórico —las otras dos funciones son enseñar y deleitar—. A esta incidencia sobre los sentimientos y la voluntad del otro, Chinchilla y la relaciona con la teología de los afectos³⁷³: el discurso retórico crea imágenes para que sean evocadas en la imaginación de quien lo escuche o lo lea; estas imágenes poseen la fuerza afectiva para mover los sentimientos y conducir al alma, y al corazón, hacia la vida eterna o, en palabras de la autora, ser «conmovido a un cambio de vida para mayor gloria de Dios»³⁷⁴. Fray Luis de Granada dedica uno de los seis libros de su retórica eclesiástica a hablar de la manera de utilizar los afectos para imprimir mayor fuerza a la argumentación y mover la voluntad hacia la bienaventuranza eterna.

El recurso retórico que se ocupa de mover los afectos, es la amplificación³⁷⁵. El dominico dedica el tercer libro de su obra a desarrollar y

³⁷³ Chinchilla, 2004, p. 143.

³⁷⁴ Chinchilla, 2004, pp. 144-145.

³⁷⁵ En *De la partición oratoria*, Cicerón explica que la peroración, o conclusión, se divide en dos partes: la amplificación y la enumeración. A continuación sus palabras: «[La peroración] ha sido dividida en dos partes, la amplificación y la enumeración. Y el lugar propio de aumentar no solamente es aquí en el perorar, sino también en el curso mismo de la oración se dan apartamientos para amplificar, confirmada o reprendida alguna cosa. Por lo tanto, la amplificación es alguna afirmación más grave, la cual con el movimiento de los ánimos concilie, en el decir, la fe. Ella se confecciona por el género tanto de las palabras como de las cosas. Hay que poner palabras que tengan fuerza de ilustrar y que no se aparten del uso, graves, plenas, sonantes, juntas, hechas, cognominadas, no divulga-

explicar este tema. Desde el libro II señala la relevancia del *movere* a lo largo del discurso sacro:

Pues sea regla del retórico ir sembrando afectos por todo el cuerpo de la causa en cualquier parte que lo pide la grandeza del negocio, singularmente toca esto al predicador, cuyo principal oficio no tanto consiste en instruir cuanto en mover los ánimos de los oyentes, siendo cierto que más pecan los hombres por vicio y depravación de su afecto

das, exageradas y, ante todo, trasladadas; y no con palabras individuales, sino con las que contienen, argumentos sueltos, los cuales se dicen sin conjunción, para que parezcan muchos. Aumentan también las palabras repetidas, las iteradas, las duplicadas, y las que ascienden gradualmente desde las más humildes hasta las superiores; y absolutamente siempre es más acomodada para aumentar la oración como natural y no esclarecida, sino repleta de palabras graves. Estas cosas, entonces, en las palabras, a las cuales hay que acomodar la acción, congruente y apta, de la voz, del rostro y del gesto, para conmover los ánimos. Pero, tanto en las palabras como en la acción habrá de ser retenida la causa, y ser actuada de acuerdo con la cosa. En efecto, ya que estas cosas parecen muy absurdas cuando son más graves que lo que comporta la causa, diligentemente ha de juzgarse qué conviene a cada quien. La amplificación de las cosas se toma de todos esos mismos lugares de los cuales se tomaron aquellas cosas que fueron dichas para la fe; y sobre todo valen las definiciones conglobadas, y el uso frecuente de cosas consecuentes, y el conflicto de cosas contrarias y disímiles y pugnantes entre sí mismas, y las causas, y lo que nació de las causas, y sobre todo las similitudes y los ejemplos; también que hablen las personas fingidas y finalmente las cosas mudas; y, si la causa lo permite, han de emplearse totalmente las cosas que se tienen como grandes, cuyo género es doble: en efecto, unas parecen grandes por naturaleza, otras por el uso: por naturaleza, como las celestes, como las divinas, como esas cuyas causas son oscuras, como las que son admirables en las tierras y el mundo, de las cuales y de las símiles, si atiendes, para aumentar hay muchísimas cosas a la disposición; por el uso, las que a los hombres parecen que o aprovechan o dañan más vehementemente, de las cuales hay tres géneros para amplificar. En efecto, los hombres se mueven o por caridad —como la de los dioses, como la de la patria, como la de los padres— o por el amor —como el de los hermanos, como el de los cónyuges, como el de los hijos, como el de los familiares— o por la honestidad —como la de las virtudes, y sobre todo de esas que valen para la comunión y liberalidad de los hombres—. A partir de esos no solamente se toman las exhortaciones para retener a esos, sino también se incitan los odios y también nace la conmiseración hacia aquellos por los que fueron violadas éstas. Hay un lugar propio de aumentar en estas cosas o perdidas o en peligro de perderse. En efecto, nada hay tan miserable que desde feliz, mísero; y, por cierto, que todo esto mueva: si alguien cae de la buena fortuna y es arrancado de la caridad de algunos, la cual lo pierda o pudiera perder, brevemente exprésese en qué males está o estará (en efecto, pronto se seca una lágrima, sobre todo, en los males ajenos); y nada en la amplificación ha de escudriñarse demasiado, pues toda diligencia es menuda, y este lugar requiere cosas grandes», Cicerón, *De la partición oratoria*, pp. 21-23.

que por ignorancia de lo verdadero; y los afectos depravados, como un clavo con otro, han de arrancarse con afectos opuestos³⁷⁶.

Como se ha precisado en varias ocasiones, la instrucción no es suficiente para mover la voluntad del hombre. Se requiere una mayor fuerza para persuadir a su alma y su voluntad a que renuncien a las conductas nocivas y en cambio optar por las virtuosas. Para la retórica sacra, el ímpetu para mover el corazón del hombre proviene del alma convencida del predicador que no es otro aliento que el del amor divino.

Se recurre a la amplificación cuando se quiere demostrar que la naturaleza de la cosa de la que se habla es en extremo sobresaliente, ya sea porque se inclina hacia lo positivo o, por el contrario, tienda a lo negativo³⁷⁷. Por ejemplo, menciona Fray Luis, sea la cosa «indigna

³⁷⁶ La manera en la que el predicador se refiere a la cosa de la que habla, está determinada por la cualidad de su naturaleza; palabra y esencia deben ser un reflejo la una de la otra: «Así, siempre y cuando se comprobare ser grande en su género alguna cosa, esto es, se mostrare por la argumentación o por cualquiera otra razón que es sumamente miserable, o admirable, o detestable, indigna o también arriesgada, deben entonces moverse los afectos que pide la naturaleza misma de la cosa», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 209. Uno de los temas preferidos de los predicadores para conmover a su público e instarlo a cambiar su conducta, es el relacionado con la Pasión de Cristo. Se alimenta el sentimiento de culpa —por la sangre derramada de Cristo— y temor —de una eternidad en el infierno— en los fieles, con la finalidad de guiar su voluntad hacia la virtud católica. Un claro ejemplo de esto, se encuentra en el segundo libro de la obra de Fray Luis: «Atendida bien esta benignidad de Dios, ¿no levantará un incendio de amor, no inflamará los ánimos en el ardor de la piedad, no obligará a exponerse a todos los riesgos de perder la vida para que un amor manifestado con la profusión de su sangre le paguemos con la efusión de nuestra sangre? ¿Por ventura no insinuó el Apóstol cuando dijo: *el amor de Cristo nos constriñe?*; esto es, tanta fuerza del divino amor no sólo excita y persuade, sino que apremia, fuerza y violenta los corazones más empedernidos para que, si les pesaba el amor, no les pese el corresponder con amor al que así ama. Porque ¿quién habrá tan de hierro, cuyas entrañas no ablande esta tan gran fuerza de amor? [...] Mucho más vehementes son aquellos en que el mismo Apóstol, propuesta la grandeza del mismo beneficio, se enardeció diciendo: *¿Quién me apartará del amor de Cristo? Habrá tribulación, o angustia, o persecución, o hambre o desnudez, o peligro, o cuchillo que para ello baste? Cierto estoy que ni la muerte, ni la vida, y lo demás que se sigue: lo cual verdaderamente lleva consigo una maravillosa fuerza y ardor de caridad apostólica, con igual acrimonia y aseveración de voces*» (vol. 1, p. 211).

³⁷⁷ En el capítulo primero del tercer libro de la obra de Fray Luis, el dominico establece las diferencias entre argumentación y amplificación: «También se distinguen estas dos partes de la oración en el modo de tratar los argumentos. Porque la argumentación se vale de silogismos, esto es, de un género de oración en cierto modo redondeado, aunque el orador trata el silogismo con más extensión que el dialéctico. Pero el razo-

en su género, calamitosa, alegre, triste, miserable, amable, aborrecible, formidable o apetecible, y otras cosas de esta naturaleza»³⁷⁸. La finalidad de este recurso es la misma que la de la totalidad del discurso retórico: «[abrir] camino para mover las pasiones, persuadir, disuadir, alabar o vituperar; porque para estas tres cosas principalmente conduce la razón de amplificar»³⁷⁹. De esto se desprende la importancia que tiene la amplificación y el reconocimiento de por qué Fray Luis le dedica uno de los seis libros que comprende su obra sobre retórica eclesiástica.

A lo largo de los siguientes capítulos, Granada expone diferentes técnicas para desarrollar la amplificación y llevar a cabo el milagro de la persuasión. Se logra engrandecer o disminuir la cosa de la que se habla por medio de la enumeración de sus partes, por las causas o antecedentes, por los efectos o concomitantes, por las circunstancias de cosas y personas, por las descripciones de las cosas y las personas, por el razonamiento fingido o *sermoncinatio*, por la conversación fingida o conformación, y por algunas figuras de elocución que sirven para conmover los afectos. Además, Fray Luis se nutre de la obra de Quintiliano, *Institución oratoria*, al citar, casi por completo, el capítulo dedicado al modo de mover las pasiones. De éste toma los cuatro géneros de la amplificación que propone Marco Fabio: incremento, comparación, raciocinación y congerie. A continuación se explica cada una de estas técnicas y se cita tanto la obra de Fray Luis como las fuentes grecolatinas que a su vez él menciona.

La lista de recursos que extreman la magnanimidad de las virtudes y la indignidad de los vicios comienza por la enumeración de las partes. Ésta se aplica sólo si la cosa de la que se habla es un todo conformado por múltiples partes de las que se puede discurrir individualmente³⁸⁰. Mediante este procedimiento, establece Granada,

se aumenta el todo con la enumeración de las partes que en él se encierran. Llamamos *todo* primeramente a lo que encierra en sí muchas partes [...]

namiento de la amplificación es más semejante a la exposición y enumeración que a la argumentación [...] Últimamente, se diferencian también por el fin, porque es propio de la argumentación probar la cosa, y con la fuerza reducir el entendimiento al asenso. Mas es propio de la amplificación no sólo convencer al entendimiento, para que crea ser la cosa máxima en su género, sino inducir también la voluntad al amor, o al odio, o a otro cualquier afecto», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 265 y 267.

³⁷⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 265.

³⁷⁹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 265.

³⁸⁰ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 269.

Además, llamamos todo a lo que tiene alguna señal universal adjunta [...] en el cual vamos refiriendo todas las cosas que se contienen debajo de aquella señal de universalidad. A esto llaman *descenso* y *ascenso* los dialécticos, con los cuales argüimos o del todo a la enumeración de los singulares, o de los mismos singulares al todo. Finalmente, llamamos *todo* a lo que no se comprende en cosas particulares, sino en las partes que los dialécticos llaman *integrantes*³⁸¹.

En cierta forma, este recurso de la enumeración de las partes de un todo, es la generalización, o el modelo a seguir, de las formas de amplificar que Fray Luis cita posteriormente. Amplificar es desarrollar un asunto hasta la saciedad, valiéndose de todos sus elementos para, todos juntos, sacudir con la mayor fuerza posible las conciencias de los oyentes, y lograr persuadirlo a obedecer a la Iglesia, dejar los pecados y librarse de la condenación eterna.

Posterior a la enunciación de las partes del asunto, el dominico sitúa la enumeración de los adjuntos que puede describirse como una relación de los antecedentes y/o de los concomitantes, o consiguientes. El asunto puede amplificarse al ahondar tanto en aquello que lo ha ocasionado como en sus efectos y repercusiones. Fray Luis menciona que, en este caso, se engrandece y amplía la cuestión

por los *antecedentes*, que se contienen en la clase de los *adjuntos*, siempre que, no contentos con haber dicho una sola vez el éxito de una cosa [...] mencionamos también en particular todo aquello por lo cual se llegó al éxito [...] Porque las causas, ya sean físicas, ya morales, van delante de sus efectos, por cuyo medio llegamos a explicarlas³⁸².

La otra cara de este recurso es la amplificación de los consiguientes o efectos:

Amplificamos la cosa por los *concomitantes* y *consiguientes*, cuando vamos refiriendo aquello que siempre o a menudo acompaña o se sigue a ella, ora sea malo, ora bueno, conveniente o inconveniente [...] Este lugar [...] es grandemente útil para amplificar las virtudes, por lo que conviene a ellas, o para exagerar también los vicios, refiriendo los males que dimanar de

³⁸¹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 273.

³⁸² Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 275 y 277.

ellos. Cuyo lugar parece nacer de aquel que se toma de los efectos y adyacentes³⁸³.

Desarrollar tanto las causas como los efectos que desencadenan ciertas acciones o formas de pensar, le permite al predicador explorar todo aquello que se relaciona con el asunto que trata. Desentraña cada una de sus fibras y así, desnudo, lo presenta al público para que perciba la gracia de su bondad o la crudeza de su malicia. Sin embargo, este despliegue de gran cantidad de información no es neutro ni objetivo; el predicador, mediante el carácter de sus palabras y la entonación de sus expresiones, guía intencionalmente a los oyentes hacia las conclusiones que la doctrina católica le dicta.

La siguiente estrategia para amplificar el asunto es por las circunstancias que surgen alrededor de las personas y las cosas³⁸⁴. El predicador recurre a los acontecimientos que las rodean para abogar por su benignidad o necesidad, o para desestimar su ambiente e influjos. El fraile dominico explica esta manera de amplificar al ilustrar el caso de la conversión al cristianismo promovida por los apóstoles:

Por la persona de los Apóstoles, porque eran en corto número, de bajo linaje, de lenguaje bárbaros, destituidos de armas, de dinero, de poder, de sabiduría mundana, y que confesaban no saber más que a Cristo, y éste crucificado. Por la cosa, porque predicaban lo que era áspero de obrar y mucho más difícil de creer, esto es, que un hombre crucificado entre ladrones era el sumo Dios, criador de todo, y las demás cosas que enseña nuestra fe de la Santísima Trinidad, sagrada eucaristía, y resurrección de la carne. Y en lo que mira a la razón de causa aliciente, apenas proponían premios algunos en esta vida, sino prisiones, azotes, destierros, confiscación de bienes, muertes y tormentos que había de padecer por causa de la religión. Al contrario, crece la grandeza de la cosa por las personas de los perseguidores, porque eran reyes, emperadores, pueblos y naciones, y por fin todos los hombres de todas clases. Y ¿de qué manera? Con fiera crueldad, con odio inhumano, con

³⁸³ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 277 y 279. Fray Luis, en páginas posteriores, continúa con la explicación de la amplificación por los concomitantes o consiguientes: «Nos servimos, pues, muchas veces de este lugar, traído de los efectos, por el cual vamos refiriendo las conveniencias o desconveniencias que se subsiguen; principalmente en los sermones suasorios o disuasorios. Porque de ellos pretendemos probar que la cosa de que tratamos, debemos abrazarla, si exhortamos, o evitarla, si disuadimos» (vol. 1, p. 289).

³⁸⁴ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 291.

increíble ímpetu de furor. Hasta los padres se ensañaban atrocísimamente contra sus hijos, y los maridos contra sus mujeres³⁸⁵.

La amplificación, como se puede apreciar en el ejemplo antes citado, crea un juego de contrastes, de luces y sombras. Se engrandece la figura de los apóstoles al oponer a su noble valor, amor y fe en Cristo, su rudeza, ignorancia y pobreza; de la misma forma se ilumina grandemente su labor al enfatizar el peligro y los obstáculos que ensombrecían su camino. Mediante este recurso, el predicador refleja en el sermón la lucha entre el bien y el mal, la luz y la oscuridad, que se libra en la tierra y en el cielo. Con la amplificación no sólo se apela a lo conceptual, sino, sobre todo, a lo emotivo; así, el orador puede oscilar entre la culpa y el perdón, el miedo y el amor, la infidelidad y la gratitud, el vicio y el arrepentimiento.

Al igual que amplificar por las circunstancias, este procedimiento también se lleva a cabo al describir a las personas o a las cosas. En este caso, el orador debe valerse de las características físicas, morales, espirituales, sociales, políticas o culturales, de la persona o de la cosa, para alabarla o envilecerla. Como se explicó en el subtema dedicado a «El oficio del predicador», fray Martín de Velasco, en su obra *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, divide al sermón en tres partes: las esenciales, las integrales y las materiales. A su vez, menciona que las partes esenciales tienen tres funciones: enseñar, deleitar y mover. Ahora bien, al desarrollar el tema del deleite retórico, fray Martín hace referencia a la descripción como la herramienta propia de este arte. Sin embargo, la

³⁸⁵ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 291. Fray Luis continúa el ejemplo con una cita de San Cipriano: «Pero ¿con qué máquinas e instrumentos combatían contra ellos? Esto lo explica San Cipriano por estas palabras: “A los inocentes, justos, amigos de Dios, privados de sus casas, quitas las haciendas, cargas de cadenas, encarcelas, castigas con cuchillo, bestias y llamas. Aplicas largos tormentos para despedazar los cuerpos, multiplicas un gran número de suplicios para destrozarse las entrañas. Ni puede saciarse tu fiereza y crueldad con los tormentos usados, sino que, ingeniosa, la crueldad inventa castigos nuevos”. Pero veamos qué adelantó el mundo con todas esas máquinas y tormentos. Tan lejos estubo de poder quebrantar la virtud de los santos apóstoles y mártires, que antes bien quedó a sus plantas rendido y preso; y, asolados los templos de los falsos dioses, adoró la cruz de Cristo, comenzó a imitar su pobreza y paciencia, a no hacer caso, por el amor de Cristo, de todo el dinero y riquezas del mundo, a desechar los deleites de la carne y abrazarse con todos los tormentos. Por este ejemplo puede verse cuánto importa para amplificar cosas grandes examinar las diferentes circunstancias, ya de las cosas, ya de las personas» (vol. 1, pp. 291 y 293).

amplificación también se vale de la descripción para mover los afectos y no sólo para deleitarlos.

La descripción de cosas y personas, de acuerdo con Fray Luis de Granada, es un adorno de la elocución³⁸⁶ que, además, sirve para la amplificación. El dominico define con las siguientes palabras esta herramienta:

Descripción es exponer lo que sucede o ha sucedido, no sumaria y ligeramente, sino por extenso y con todos sus colores, de modo que, poniéndolo delante de los ojos del que lo oye o lo lee, como que la saca fuera de sí y le lleva al teatro. Llamanla los griegos *hipotiposis*, porque representa la imagen de las cosas, bien que este vocablo se acomoda siempre que se pone algo a la vista. Este género, pues, consta principalmente de la explicación de las circunstancias, mayormente de aquellas que mejor representan una cosa y hacen más llena la narración; esto es, que muestran los afectos, costumbres y genio de cada persona en particular. Sin embargo, se ayuda más que medianamente de comparaciones, semejantes, desemejantes, imágenes, metáforas, alegorías, y de otras cualesquiera figuras que ilustran un asunto, para lo cual aprovechan grandemente los epítetos. Mas para expresar bien todo esto, no sólo contribuyen el arte y el ingenio, sino también el haber visto por tus

³⁸⁶ Como adorno de la elocución, la descripción debería estar clasificada dentro de las figuras de sentencias; sin embargo, Fray Luis de Granada no la menciona en el apartado correspondiente a la elocución. Es curiosa esta omisión, ya que en este libro dedicado a los afectos sí reconoce a la descripción como adorno de la elocución. A este respecto, el dominico escribe lo siguiente: «habiendo hablado de los lugares o fuentes de donde se saca el modo de amplificar, quisimos unir a estos lugares las figuras que sirven grandemente a la amplificación y pertenecen más a la elocución, para que las cosas entre sí muy cercanas se pusiesen juntas y tuviera el predicador a la vista, cuando algo quisiese amplificar, lo que ha de decir y cómo lo debe decir. Mas entre los adornos de la elocución que sirven a la amplificación se cuenta en primer lugar las *descripciones de las cosas* y de las personas, las cuales, aunque sirvan también para otros usos, poniéndose muchas veces por puro divertimento, con todo la práctica frecuente de ellas consiste en amplificar y exagerar la cosa. Porque, habiéndose inventado la amplificación para conmover los afectos, nada los conmueve más que el pintar una cosa con palabras, de manera que no tanto parezca que se dice cuanto que se hace y se pone delante de los ojos, siendo notorio que se mueven muchísimo todos los afectos poniendo a la vista la grandeza de la cosa. Lo cual ciertamente se logra con las descripciones, ya de cosas, ya de personas: de las cuales empezaremos luego a tratar», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 313. Se menciona que es una omisión que llama la atención, porque las retóricas grecolatinas que Fray Luis consulta para su preceptiva —como la *Retórica a Herenio*, la *Institución oratoria* de Quintiliano, y las obras de Cicerón— sí incluyen la descripción dentro de las figuras de la elocución.

ojos lo que deseas manifestar, o haberle hallado presente; y más, si lo sufre la calidad de la materia, haberlo probado y experimentado en ti mismo³⁸⁷.

³⁸⁷ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 313 y 315. A pesar de que Fray Luis cita varias preceptivas grecolatinas a lo largo de sus obras, no lo hace en el capítulo dedicado a la descripción. Una posible razón es la divergencia que existe en torno al concepto de descripción entre los autores grecolatinos. Mientras en la *Retórica a Herenio*, se hace énfasis en las características de sencillez y brevedad, Quintiliano menciona que la descripción no debe ser sencilla. En la *Retórica a Herenio*, de autor desconocido, aunque de Granada le adjudica la autoría a Cornificio y otros a Cicerón, la descripción se encuentra dentro de las exornaciones de sentencias, dentro del libro dedicado a la elocución. Se propone el siguiente significado: «Se nombra descripción la que, con gravedad, contiene la exposición perspicua y lúcida de las cosas consecuentes [...] Por este género de exornación pueden moverse o la indignación o la misericordia, cuando las cosas consecuentes, comprendidas todas, se expresan brevemente con oración perspicua» (pp. 145-146). Aunque de Granada cita en varias ocasiones esta preceptiva, no sigue sus lineamientos en este caso. Esto es, muchos de sus ejemplos de descripciones no son ni breves ni claros, sino de naturaleza propiamente barroca —incluso, para el dominico, amplificar por medio de la descripción es «exagerar la cosa» (vol. 1, p. 313). La concepción del dominico está más acorde con la de Quintiliano, que dice así: «Mas las figuras, que son acomodadas para aumentar los afectos, se componen principalmente de ficción. Porque fingimos que nos enojamos, que nos alegramos, que tememos, que nos admiramos, que sentimos, que nos indignamos, que deseamos y otras cosas semejantes a éstas [...] Pero aquello de poner una cosa, como dice Cicerón, delante de los ojos, se suele hacer cuando se cuenta un suceso, no sencillamente, sino que se demuestra cómo sucedió, y no todo, sino por partes [...] Otros la llaman *hipotiposis*, esto es, una pintura de las cosas hecha con expresiones tan vivas, que más parece que se percibe con los ojos que con los oídos [...] Y no sólo nos figuramos lo que ya ha sucedido o actualmente está sucediendo, sino lo que ha de suceder o debía de haber ya sucedido», Quintiliano, *Institución oratoria*, pp. 395 y 397. A continuación se cita un ejemplo en donde Fray Luis amplifica por medio de la descripción de los adjuntos, tanto antecedentes como consiguientes, y de las circunstancias; además, se demuestra qué tan lejos está de la *Retórica a Herenio* y qué tan cerca de la concepción de Quintiliano: «Pero de esta ampliación tenemos en el mismo santo padre [san Juan Crisóstomo] otro ejemplo muy oportuno, en el cual califica por uno de los más estupendos milagros la *conversión de todo el mundo*, acabada por la predicación y sudores de san Pablo, amplificando el negocio por todas sus circunstancias y haciéndolo sumamente admirable. Dice, pues, así: “¿Cómo pudo Pablo con aquella arte tan mecánica inspirar tanta virtud cuanta el mismo suceso testifica? Pues un hombre plebeyo, humilde y, al parecer de los gentiles, un charlatán, que se ocupaba en curtir pieles, se aprovechó tanto en la virtud que en el espacio apenas de treinta años, sojuzgó al imperio de la verdad a los romanos, persas, partos, medios, indios, escitas, etíopes, sauromatas, sarracenos y a todo el linaje humano [...] Responde, pues, ¿de dónde le vino a este artesano vulgar y público el que, permaneciendo en la esfera de su arte y llevando la herramienta en la mano, haya así filosofado y enseñado a filosofar a otros, esto es, a las gentes, a las ciudades y a las regiones sin pericia ni energía alguna?

Es usual que al explicar la descripción se hagan comparaciones con la pintura e incluso con el teatro, ya que describir es como pintar con palabras, como si se pusiera delante de los ojos una imagen. Mientras más detalladas y vívidas sean las imágenes que el predicador ponga en su imaginación, más reales serán para el público al que idealmente le afectarán y conmoverán más. De esta manera, el orador aumenta sus posibilidades de guiar la voluntad de sus oyentes, lograr un cambio en su conducta y no sólo de su parecer.

En cuanto a la descripción de personas, Granada menciona que hay diferentes especies³⁸⁸. La primera se refiere a los rasgos propios de la persona de la que se habla: «cuando con pocas palabras pintamos el ingenio de

Porque oye lo que él mismo dice: *Aunque imperito en el idioma* [2 Co., 11, 6]. Y en otra parte confiesa no tener dineros: *Hasta ahora, dice, padecemos hambre, y sed, y desnudez, y nos dan de bofetadas* [1 Co., 4, 11]. ¿Y qué digo dineros, cuando él muchas veces ni tenía el sustento necesario, ni vestido con qué cubrirse? Y que por su profesión no fuese esclarecido, lo muestra su discípulo, diciendo: *que quedaba con Áquila y Priscila, por ser de su misma arte, pues todos eran curtidores* [Hch., 18, 3]. Así que no fue noble por sus abuelos, quien se muestra haber sido de tan baja arte; ni por su patria tampoco, ni por su gente. Y esto no obstante, solamente con salir y dejarse ver, desbarató todos los designios de sus enemigos, los confundió todos; y al modo de una voraz llama, que prende en las pajas o en el heno, consumió y redujo a cenizas todas las máquinas del demonio, y lo convirtió todo en lo que quiso. Pero ¿tal vez sería él un noble y erudito orador? Tampoco, como él mismo lo confiesa, diciendo: *Y yo, cuando vine a vosotros para anunciaros el evangelio de Jesucristo, no vine con los discursos sublimes de una elocuencia y sabiduría humana; porque no he hecho profesión de saber otra cosa entre vosotros, sino a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado. Y mi locución y predicación no consiste en limadas palabras de humana sabiduría* [1 Co., 2, 1-4] [...] Mas, ¿por ventura el mismo asunto de la predicación era idóneo para atraer a sí los oyentes? Oye también lo que pronuncia él mismo sobre esto: *Por cuanto los judíos, dice, piden milagros, y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a Cristo crucificado, que para los judíos es escándalo y para los gentiles necesidad* [1 Co., 1, 22-23] [...] Pero, ¿quizá gozó él de salvoconducto y de una entera libertad? Al contrario, nunca respiró ni estuvo exento de peligros. Y yo, dice, *mientras estuve entre vosotros, estuve siempre en un estado de flaqueza, de temor y de temblor* [1 Co., 2, 3]. Siendo, pues, él un predicador por una parte imperito, y por otra también pobre y sin nobleza, y lo que predicaba no sólo no recomendable, sino al contrario muy ofensivo; y los mismos oyentes, pobres, flacos y absolutamente ningunos; y amenazando peligros tan frecuentes, tan varios, no sólo a los maestros, sino también a los discípulos; y siendo crucificado el que proponía por objeto la adoración, ¿no aparece clarísimamente que esta tan grande obra fue acabada con una cierta inefable virtud?» [...] Hasta aquí el Crisóstomo, quien así como es frecuentísimo en examinar los adjuntos y circunstancias, es también un artífice prodigioso», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 281 y 283.

³⁸⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 335.

la persona, sus costumbres y demás circunstancias [...] sea para alabarlas, o para vituperarlas [...] Aunque semejante género de descripción más suele usarse para enseñar que para amplificar»³⁸⁹. La segunda especie se refiere a los rasgos de ciertos prototipos de personas que han sido social y culturalmente establecidos. La explicación de Fray Luis es la siguiente:

Pero hay otra cosa más ajustada a nuestro propósito, que es la que llaman *notación*, que tiene su uso cuantas veces pintamos a un enamorado, a un lascivo, a un avaro, a un glotón, a un borracho, a un dormilón, o a un charlatán jactancioso, fanfarrón, envidioso o calumniador³⁹⁰.

El dominico hace referencia al término *notación*, pero no ofrece una definición más precisa; tampoco en diccionarios y compendios de figuras retóricas publicados recientemente se ofrece la acepción de este concepto³⁹¹. Sin embargo, sí se encuentra en el tratado latino *Retórica a Herenio*; en el segmento correspondiente a la elocución se da la siguiente explicación:

Hay *notación* cuando la naturaleza de alguien se describe por los signos ciertos que, como algunas notas, se han atribuido a esa naturaleza; como si quisieras describir no al rico, sino al que se ostenta adinerado [...] Notaciones de este modo, que describen lo que conforme a la naturaleza de cada uno, vehementemente tienen magna deleitación, pues ponen ante los ojos la entera naturaleza de cualquiera, o la del vanaglorioso [...] o del envidioso, o del temeroso, o del avaro, del ambicioso, del amador, del lujurioso, del ladrón, del cuadruplicador³⁹²; y finalmente por tal notación puede revelarse la afición de cualquiera³⁹³.

Esta segunda especie de descripción señala o apunta los rasgos estereotípicos de diversas clases de personas. Si se remite al público a mo-

³⁸⁹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 335.

³⁹⁰ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 335.

³⁹¹ Ver *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin, *Figuras retóricas* de José Antonio Mayoral, y el propio *Diccionario de la Real Academia Española*.

³⁹² El traductor de la obra *Retórica a Herenio*, Bulmaro Reyes Coria, explica en las «Notas al texto español» el término *cuadruplicador*: «El *cuadruplicador* era un informador público que recibía la cuarta parte de lo que se confiscara al delatado, o alguien que cometía una ofensa punible con el cuádruplo del interés de que se tratara», Reyes, 2010, p. CLXXXVI.

³⁹³ Anónimo, *Retórica a Herenio*, pp. 158 y 160.

delos de conducta culturalmente preestablecidos, es más sencillo que se relacionen afectivamente con la descripción, ya sea de forma positiva o negativa. Así, la imagen que el predicador pinta con sus palabras será más vívida y tendrá una mayor fuerza persuasiva.

Dentro de la descripción de personas y cosas, Fray Luis menciona dos figuras que le ofrecen mayor verosimilitud y dinamismo: el razonamiento fingido y la conformación. Para el primer recurso, también denominado *sermoncinatio*, Granada cita la definición que aparece en la *Retórica a Herenio*: «Razonamiento fingido es cuando se atribuye el discurso a alguna persona y se expone con respecto a la dignidad del que habla [...]»³⁹⁴. Lo mismo hace con la segunda figura:

Con el *razonamiento* o *conversación fingida* se da mucho la mano la *conformación*, que, usada en su lugar, tiene todavía mayor energía. De la cual dice Cornificio: «La *conformación* es cuando alguna persona que no está presente se finge que lo está; y cuando una cosa muda o informe se hace elocuente y formada, y se le atribuyen palabras o alguna acción que le corresponda». Esta conformación, aunque se transfiera a muchas cosas mudas e inanimadas, aprovecha muchísimo en las partes de la amplificación y en la conmisericordia³⁹⁵.

Al comparar ambos conceptos surgen dos problemáticas. Primero: en los diccionarios actuales no aparece la figura de la conformación, pero una parte de su definición trae a la memoria la de la prosopopeya.

³⁹⁴ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 343. Fray Luis menciona que toma la cita de Cornificio. Sin embargo, en la nota al pie de página del texto en latín refiere al lector a la *Retórica a Herenio*. Para comprobar que el dominico sí está citando la obra retórica, aunque haya un error en cuanto al nombre del autor, se cita en seguida la definición de *sermoncinatio* que aparece en el texto latino: «Hay *conversación*, cuando se atribuye la plática a alguna persona y se expone con la razón de su dignidad», Anónimo, *Retórica a Herenio*, p. 161. La semejanza entre ambos significados es casi perfecta, a pesar de mediar las traducciones de ambos textos, lo que permite sostener que de Granada sí toma como referencia la *Retórica a Herenio* y no cualquier otra obra adjudicada a la autoría de Cornificio.

³⁹⁵ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 353. Una vez más, no cita a Cornificio sino a la *Retórica a Herenio*: «Hay *conformación* cuando alguna persona que no está presente se configura como si estuviera presente, o cuando una cosa muda o informe se hace hablante, y se le atribuye la forma y la oración acomodadas a su dignidad, o alguna acción [...] Esta conformación es lícito que se transfiera a muchas cosas, a las mudas y a las inanimadas. Aprovecha mucho en las partes de la amplificación y en la conmisericordia», Anónimo, *Retórica a Herenio*, pp. 162-163. Si se comparan ambas citas, se puede apreciar que son casi idénticas.

Y segundo, resulta difícil distinguir el razonamiento fingido de la conformación, ya que en ambos casos se ficcionaliza la enunciación de un discurso. Sin embargo, estas cuestiones se esclarecen al convenir que el razonamiento fingido y la conformación pertenecen a la familia de figuras que, según José Antonio Mayoral, «suponen la instauración de un marco enunciativo en el espacio del texto»³⁹⁶. En su obra *Figuras retóricas*, Mayoral establece que la prosopopeya es la figura que unifica a esta familia³⁹⁷.

Para llevar a cabo la ficción que supone la prosopopeya, menciona Mayoral, es «mediante la atribución a las personas fingidas o a las cosas “personificadas” o fingidas “*sub specie personae*”, de cualidades humanas y muy en especial de la capacidad de hablar/escuchar»³⁹⁸. Esta atribución de la palabra a personas y cosas fingidas se puede realizar en dos modalidades: discurso directo o prosopopeya recta, y discurso indirecto o referido, también llamado prosopopeya oblicua³⁹⁹. A continuación se explican ambos estilos: «La recta es cuando la persona fingida dice por sí lo que se finge que dice; y la oblicua es cuando el autor que refiere el suceso dice aquello que pudiera decir la persona fingida»⁴⁰⁰. Estas dos formas de prosopopeya o personificación, pueden adoptar las variantes del monólogo y del diálogo.

Con estos recursos la descripción, relacionada primeramente con la pintura, se vuelve teatro⁴⁰¹. Esto sucede porque no sólo se crean imágenes con las palabras, sino que, sin importar su naturaleza, se fingen ser

³⁹⁶ Mayoral, 2005, p. 278. El autor menciona que la realización de esta familia de figuras «supone la creación o la instauración de un marco enunciativo en el espacio del texto, o, por mejor decir, figuras que de algún modo canalizan el proceso de ficcionalización o simulación del propio acto de comunicación intratextual» (p. 278). Estas figuras pertenecen a la primera clasificación de las figuras pragmáticas; este tema se trata párrafos más abajo.

³⁹⁷ Además de la prosopopeya, otros términos relacionados con esta familia de figuras son: personificación, dialogismo, sermoncinación, fingimiento o hechura de persona, Mayoral, 2005, p. 278.

³⁹⁸ Mayoral, 2005, p. 279.

³⁹⁹ Mayoral, 2005, p. 279.

⁴⁰⁰ *Aut*, 1737, p. 411.

⁴⁰¹ «Estos dos últimos géneros de descripciones, además de otros grandes provechos, tienen también el de inclinar en cierta manera el recto curso e ímpetu de la oración a una como especie de diálogo, acomodando los discursos a diversas personas que el mismo predicador debe representar, y pronunciándolos con la misma figura de voz y gesto con que los pronunciarían aquellos a quienes los mismos discursos se atribuyen.

personas que hablan y escuchan. Al darle voz a una persona o cosa, se le da vida, se le integra al mundo de lo real. El predicador debe encarnar las voces que surgen en su discurso, prestarles el cuerpo del que carecen. Así, estas personas y estas cosas surgen a la vida frente al público, lo que le imprime mayor dramatismo y amplificación al sermón⁴⁰².

Fray Luis identifica otras figuras retóricas que son herramientas eficaces para el desarrollo de la amplificación: exclamación, interrogación, obsecración, optación, imprecación y admiración. El elemento integrador de este conjunto de figuras es su finalidad:

Ahora pareció juntar a esto algunas figuras de elocución que especialmente conducen para el mismo fin. Así, después de amplificada o probada

Lo que sirve muchísimo no sólo para la variedad y gracia de la oración, sino también de la pronunciación», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 363.

⁴⁰² A este adorno, Quintiliano le denomina energía y lo considera una de las principales virtudes del ornato: «Ornato llamamos todo aquello que se añade a la oración además de la claridad y verosimilitud. En lo cual hay tres grados: primero, concebir bien la cosa que pretendemos declarar. Segundo, ponerla con claridad. Tercero, hacer el discurso más brillante, que es lo que llamamos adorno. Pongamos primero entre las virtudes del adorno la *energía*, la que más es evidencia, o como quieren otros, representación viva de la cosa, que claridad, por cuanto ésta se deja ver, y la otra evidencia la cosa. Es grande virtud el proponer la cosa con unos colores tan vivos como si la estuviéramos viendo. Porque para lograr su efecto la oración, no basta que lo que decimos llegue a los oídos del juez, contando la cosa simplemente, sino que debemos pintársela muy al vivo. Y pudiendo hacerse esto de varios modos, no haré una muy menuda división de esta virtud, como muchos hacen aumentando su número, sino que tocaré sus principales partes [...] La primera es cuando con palabras ponemos una viva imagen de la cosa [...] El mejor medio para acertar en esto, según mi juicio, es observar y no perder de vista la naturaleza. La elocuencia versa acerca de las acciones de la vida; y lo que uno oye lo acomoda a su condición natural. El ánimo recibe fácilmente lo que dentro de sí reconoce [...] Son muy del caso los símiles para aclarar la cosa. De los cuales unos sirven para probar; otros para representar más lo que decimos [...] Aun cuando la semejanza sirve de argumento o prueba, adorna la oración, la hace sublime, florida, gustosa y admirable. De cuanto más lejos sea traída, causa más novedad, porque es cosa no esperada; aunque las comparaciones caseras y vulgares son acomodadas para comprobar la cosa [...] Ni basta para la elocuencia manifestar la cosa con evidencia, sino que hay varios modos de adornar la oración. Porque hay cierta simplicidad natural y sin afectación que no sirve de menos pureza y adorno que el que se requiere en una mujer. Hay también adornos que sin estudio hermocean la oración por su propiedad y significación. Unas veces se distinguen por la afluencia de palabras, otras por sus flores. Finalmente, el nervio de la oración no consiste en una sola cosa. Porque lo que es perfecto en su género eso tiene fuerza», Quintiliano, *Institución oratoria*, pp. 357-362.

una cosa insigne, se ha de despertar el ánimo del oyente, que ya empezaba a conmoverse por la grandeza de la cosa, con figuras a propósito para esto⁴⁰³.

Salvo la fuerza y agudeza que poseen para mover las pasiones, el texto del dominico no arroja mucha más luz sobre su naturaleza. Sin embargo, todas ellas se encuentran reunidas bajo la misma familia de figuras retóricas en el texto antes mencionado de José Antonio Mayoral.

La amplificación es la exaltación de una cosa o persona debido a su dignidad o vileza. Para mover los afectos no hay punto medio: o se dibuja en blanco, o en negro. De este contraste se desprende que el ser humano es proclive al estremecimiento, y sólo logra conmoverse en los límites. Los artificios retóricos que ayudan a crear este ambiente de cuidada saturación afectiva se encuentran agrupados en lo que Mayoral denomina *familia de figuras pragmáticas*. El rasgo pragmático distintivo de dichos artificios es que están «estrechamente vinculados con el conjunto de elementos que intervienen en la configuración de un acto enunciativo: emisor, receptor, situación de enunciación, enunciado»⁴⁰⁴. Además, debido a la intención de amplificación retórica de estas figuras, el marco enunciativo nunca es real o verdadero, sino fingido, es decir, compuesto con arte.

Mayoral enfatiza que la base pragmática de estas «estructuras enunciativas»⁴⁰⁵ es su ficcionalidad; define a este

conjunto de estructuras lingüístico-discursivas de carácter secundario, o propiamente «figuras», como un desvío en relación con la norma de la comunicación lingüística, desvío por su condición de representar estructuras lingüístico-discursivas vinculadas con «formas de comunicación simuladas» o con «cuasi actos de habla», según las diferentes orientaciones teóricas de los estudios pragmáticos⁴⁰⁶.

Es decir, para este autor, la expresión sólo es figurada no cuando simplemente hay una representación ficcional del acto enunciativo, sino cuando tiene la intención de ser ficción. No pueden ser expresiones figuradas aquellas estructuras enunciativas que surgen de manera espontánea en las conversaciones cotidianas: «He aquí destacada con suma cla-

⁴⁰³ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 387.

⁴⁰⁴ Mayoral, 2005, p. 275.

⁴⁰⁵ Mayoral, 2005, p. 275.

⁴⁰⁶ Mayoral, 2005, p. 277.

ridad la *simulación* o *ficción* como uno de los rasgos que, a lo largo de toda la tradición, constituirá una de las bases pragmáticas de la definición de toda “expresión figurada”⁴⁰⁷. En cuanto a la actividad discursiva diaria, Mayoral explica que los interlocutores no intercambian discursos con el propósito de ficcionalizar o hacer arte⁴⁰⁸.

Los sermones, al ser textos artificiosos cuya construcción es minuciosamente cuidada a lo largo de un proceso retórico que consta de cinco etapas —invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación—, forman parte de las «estructuras lingüístico-discursivas secundarias que precisamente por su carácter “no verdadero” sino fingido, adquieren la categoría específica de “estructuras figuradas” y, en cuanto tales, propias de modalidades discursivas representadas»⁴⁰⁹. Esto no significa que el contenido del discurso retórico sea falso, sino que la elocución permite hacer uso de estructuras figurativas para enseñar, deleitar y persuadir al auditorio. Esta última finalidad, la del *movere*, necesita del recurso de la amplificación para estremecer las pasiones y mover la voluntad hacia la acción, lo que lleva al uso de figuras pragmáticas. El sermón, como cualquier otro texto literario, muchas veces hace uso de la ficción para comunicar su verdad y persuadir a su público de volcar su vida hacia ella.

Las figuras de elocución que Granada recomienda usar para la amplificación corresponden a las figuras que Mayoral vincula con las funciones expresiva y apelativa. Además, estas figuras integran una de las dos familias en las que se divide el conjunto de figuras pragmáticas. Mientras que el otro grupo de figuras requiere de la instauración de un marco enunciativo específico⁴¹⁰, el rasgo distintivo de esta segunda familia es

⁴⁰⁷ Mayoral, 2005, p. 276.

⁴⁰⁸ A continuación se explican las estructuras verdaderas que conforman el discurso cotidiano: «[Las] estructuras lingüístico-discursivas primarias “verdaderas” a decir de Quintiliano, [son] propias de la actividad discursiva de la vida diaria, que por su carácter natural y espontáneo no alcanza el rango de figuras», Mayoral, 2005, p. 276. Quintiliano también menciona lo siguiente con respecto a la ficción de las expresiones figuradas: «Mas las figuras, que son acomodadas para aumentar los afectos, se componen principalmente de la ficción. Porque fingimos que nos enojamos, que nos alegramos, que tememos, que nos admiramos, que sentimos, que nos indignamos, que deseamos y otras cosas semejantes a éstas», Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 395.

⁴⁰⁹ Mayoral, 2005, p. 276.

⁴¹⁰ A continuación la cita completa: «Me referiré, en primer lugar, a un grupo de figuras [pragmáticas] cuya realización supone la instauración, en el espacio del texto, de un marco enunciativo específico, entre las que cabe destacar las designadas con los

que son: «estructuras figuradas que pueden ponerse en relación con las personas del emisor y del receptor, o, lo que es lo mismo, todas aquellas figuras que “simulan o fingen” las conocidas como “función expresiva” y “función apelativa” del lenguaje»⁴¹¹. Las figuras que Fray Luis propone como herramientas de la amplificación y que están vinculadas a la función expresiva son: optación, execración, imprecación y exclamación. Mientras que las que se relacionan con la función apelativa son las siguientes: interrogación, deprecación y obsecración.

Los términos de función expresiva y apelativa remiten a las funciones del lenguaje de Jakobson⁴¹². La primera se caracteriza por el predominio

términos *Prosopopeya* y *Dialogismo*», Mayoral, 2005, p. 277. Párrafos arriba se desarrolla el tema concerniente a esta familia de figuras encabezada por la prosopopeya.

⁴¹¹ Mayoral, 2005, p. 278.

⁴¹² Roman Jakobson propone que a cada uno de los elementos del proceso comunicativo le corresponde una función del lenguaje. En primer lugar, Jakobson resume el acto de comunicación verbal: «El *destinador* manda un *mensaje* al *destinatario*. Para que sea operante, el mensaje requiere un *contexto* de referencia (un “referente”, según otra terminología, un tanto ambigua), que el destinatario puede captar, ya verbal ya susceptible de verbalización; un *código* del todo, o en parte cuando menos, común a destinador y destinatario (o, en otras palabras, al codificador y al descodificador del mensaje); y, por fin, un *contacto*, un canal físico y una conexión psicológica entre el destinador y el destinatario, que permiten tanto al uno como al otro establecer y mantener una comunicación», Jakobson, 2012, p. 3. Las funciones del lenguaje que propone Jakobson son las siguientes: «una ordenación hacia el *contexto* —en una palabra, la llamada función *referencial*, “denotativa”, “cognoscitiva”— es el hilo conductor de varios mensajes [...] La llamada función *emotiva* o “expresiva”, centrada en el *destinador*, apunta a una expresión directa de la actitud del hablante ante aquello de lo que está hablando. Tiende a producir una impresión de una cierta emoción, sea verdadera o fingida [...] La orientación hacia el *destinatario*, la función *conativa*, halla su más pura expresión gramatical en el vocativo y el imperativo, que tanto sintácticamente como morfológicamente, y a menudo incluso fonéticamente, se apartan de las demás categorías nominales y verbales. Las oraciones de imperativo difieren fundamentalmente de las oraciones declarativas: éstas y no aquellas pueden ser sometidas a un test de veracidad [...] Hay mensajes que sirven sobre todo para establecer, prolongar o interrumpir la comunicación, para cerciorarse de que el canal de comunicación funciona [...] para llamar la atención del interlocutor o confirmar si su atención se mantiene. Esta orientación hacia el *contacto*, o, en términos de Malinowski, la función *fática*, puede patentizarse a través de un intercambio profuso de fórmulas ritualizadas, en diálogos enteros, con el simple objeto de prolongar la comunicación [...] Cuando el destinador y/o el destinatario quieren confirmar que están usando el mismo código, el discurso se centra en el *código*: entonces realiza una función *metalingüística* (eso es, de glosa) [...] La orientación hacia el *mensaje* como tal, el mensaje por el mensaje, es la función *poética* del lenguaje. Esta función no puede estudiarse de

de la actitud del emisor, el cual expresa sus sentimientos, emociones, deseos y voluntad. El discurso en el que sobresale la función expresiva posee un fuerte tono afectivo. Por su parte, la función apelativa se centra en el receptor, ya que el emisor espera una reacción por parte de aquel. En este caso, el mensaje que se comunica es de carácter imperativo o interrogativo. Al conjugar la naturaleza de estas funciones con la retórica y, específicamente con la empresa del *movere*, se concluye lo siguiente: mientras que la función expresiva tiene la finalidad de conmover los afectos, la apelativa busca mover la voluntad e instar a la acción. La relación de estas funciones del lenguaje con las respectivas figuras vinculadas a ellas, explica, con mayor claridad y lógica, por qué Fray Luis selecciona específicamente estas figuras y no otras para el desarrollo de la amplificación.

Las figuras relacionadas con la función expresiva, es decir, aquellas que se centran en la persona del *yo textual*, se organizan en tres subtipos: enunciados desiderativos, dubitativos y exclamativos. La primera modalidad es la de las figuras que son correlato retórico de los enunciados desiderativos; éstos no sólo manifiestan deseo, sino también formulan saludos, maldiciones o insultos⁴¹³. Esta forma está representada por la figura denominada optación, vinculada con el sentido positivo del enunciado desiderativo: la expresión de deseos en armonía con el valor del bien. La contrapartida negativa de la optación, pero igualmente centrada en la persona que habla, es la execración; esta figura explicita el deseo o la invocación de males dirigidos hacia sí mismos, es decir, hacia la propia persona del emisor. Mayoral denomina este fenómeno como «automaldición»⁴¹⁴. Existe otra figura que se encuentra también ligada a los enunciados desiderativos de carácter negativo, pero que, a diferencia de la execración cuya función es expresiva o emotiva, se proyecta hacia

modo eficaz fuera de los problemas generales del lenguaje, y, por otra parte, la indagación del lenguaje requiere una consideración global de su función poética. Cualquier tentativa de reducir la esfera de la función poética a la poesía o de confinar la poesía a la función poética sería una tremenda simplificación engañosa. La función poética no es la única función del arte verbal, sino sólo su función dominante, determinante, mientras que en todas las demás actividades verbales actúa como constitutivo subsidiario, accesorio. Esta función, al promocionar la patentización de los signos, profundiza la dicotomía fundamental de signos y objetos. De ahí que, al estudiar la función poética, la lingüística no pueda limitarse al campo de la poesía» (pp. 4-7).

⁴¹³ Mayoral, 2005, p. 286.

⁴¹⁴ Mayoral, 2005, p. 287.

la persona del receptor. La figura de la que se habla es la imprecación y está relacionada con la función apelativa del lenguaje: la maldición o el insulto está dirigido a su interlocutor⁴¹⁵. Fray Luis de Granada menciona un uso particular de esta figura en la Sagrada Escritura:

Pero de estas imprecaciones están llenos los libros de los profetas y de los salmos, las cuales no tanto se han de considerar como maldiciones o imprecaciones de males cuanto como profecías de venideras desgracias. Podemos usar de esta figura cuando, ponderando la acerbidad de las penas infernales o la severidad del juicio final, expresamos las voces de los condenados, con las cuales su rabiosa lengua maldice a los padres, amas, maestros y, en fin, al día en que nacieron y a sí mismos⁴¹⁶.

Las maldiciones, tanto las centradas en el *yo textual* como las proyectadas hacia el interlocutor, se dirigen hacia un futuro hipotético con la intención de aleccionar al público antes de que caiga en pecado mortal. El predicador le muestra cuál y cómo sería su pena si no enderezara su alma y su comportamiento hacia el bien y la virtud. Por este motivo es que Fray Luis las denomina «profecías de venideras desgracias» que se consumarán si el fiel desobedece las prescripciones de la doctrina católica.

En el conjunto de figuras propuestas por Fray Luis para el desarrollo de la amplificación, ninguna se relaciona con la segunda modalidad, es decir, la de los enunciados dubitativos⁴¹⁷. No sucede lo mismo con la

⁴¹⁵ Mayoral, 2005, p. 287.

⁴¹⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 397 y 399.

⁴¹⁷ Mayoral, 2005, p. 285. Sin embargo, para no dejar un vacío en torno a esta segunda modalidad, a continuación se cita la explicación de Mayoral: «La segunda de las modalidades expresivas, la representada por los enunciados dubitativos, tiene su correspondencia en el ámbito de las estructuras retóricas en la figura conocida bajo las denominaciones *Dubitación*, *Aporía*, *Aporosis*, *Diaporesis* [...] Bajo las denominaciones indicadas, la figura es definida en términos muy similares por la generalidad de los tratadistas, desde la formulación de Quintiliano, que reza así: “Cuando fingimos que no sabemos por dónde empezar, por dónde acabar, ni qué cosa diremos o callaremos” [...] En las manifestaciones discursivas de esta figura, se pueden encontrar [dos] vertientes [...] Una vertiente centrada en la personal del *yo textual* y una vertiente proyectada hacia la persona del interlocutor. Por otro lado [...] la actitud dubitativa del *yo textual* puede recaer o bien sobre el ámbito del “hacer”: acciones en general, o sobre el ámbito del “decir”: acciones verbales [...] La vertiente proyectada hacia la persona del interlocutor puede alcanzar un grado máximo de implicación de éste por parte del emisor, con el fin de hacerlo directamente partícipe en la duda formulada en el correspondiente acto

tercera y última modalidad expresiva: la asociada con los enunciados exclamativos. Su contrapartida retórica es la figura de la exclamación, también llamada ecfonesis. Se caracteriza por el uso de signos de admiración (!), acompañados, al momento de su enunciación, por una pronunciación intensa y vehemente; el empleo de interjecciones; y, finalmente, «la “expresión de diversos sentimientos” por parte del *yo textual*, de los que se puede hacer partícipe a la persona del interlocutor»⁴¹⁸. La dimensión textual de la exclamación varía: puede abarcar un texto completo o quedar circunscrito a una parte de él. Cuando la extensión es breve puede darse de dos formas: ya sea una «secuencia exclamativa de carácter parentético»⁴¹⁹, insertada en un discurso no exclamativo y de mayor extensión; en este caso, la exclamación recibe el nombre de ecfonesis. La segunda forma, es cuando la unidad discursiva termina o concluye con un enunciado exclamativo, y se presenta sobre todo en textos poéticos. Si la estrofa termina con un verso de naturaleza exclamativa, entonces la figura recibe el nombre de aclamación o epifonema⁴²⁰.

Las figuras vinculadas a la función apelativa corresponden a las oraciones interrogativas y yusivas. La primera está representada por la figura de la interrogación retórica:

[en el ámbito exclusivo de la doctrina retórica], la caracterización que habitualmente se ha venido haciendo de la figura *Interrogación* o *Erotema* en los tratados tradicionales [...] se ha basado en el hecho, de naturaleza pragmática, de que bajo la forma lingüística de una pregunta lo que el emisor formula realmente, y lo que el receptor entiende, es un enunciado afirmativo, de carácter marcadamente enfático, y no la petición de una información [...] dicha figura puede llegar a cumplir una gran variedad de funciones,

enunciativo, hecho que parece justificar su individuación en una figura específica, a juicio de los tratadistas: la designada con los términos *Comunicación* o *Anacoenosis*. Sobre dicha individualización dice textualmente Sánchez Brocense: “Difiere de la anterior [*Dubitación*] en que en aquella establecimos la cuestión con nosotros mismos, en ésta con otros” [...] Dicha figura queda definida por el maestro Jiménez Patón en estos términos: “cuando acerca de lo que dudamos pedimos consejo a otro, dándole parte de nuestra duda”» (pp. 288-290). El que el fraile dominico no las haya incluido en la lista de figuras elocutivas propias de la amplificación, no cancela la posibilidad de que sean integradas en el discurso sacro para mover los afectos; esto se debe a que son un recurso más que tiene el predicador para apelar a la voluntad y a la conducta del público.

⁴¹⁸ Mayoral, 2005, p. 291.

⁴¹⁹ Mayoral, 2005, p. 293.

⁴²⁰ Mayoral, 2005, p. 294.

que van desde la aserción enfática hasta la formulación de un mandato, pasando por la expresión de los más diversos y variados sentimientos [...]»⁴²¹.

Aunque la intención del emisor no sea pedirle información a su interlocutor, no por ello no busca una respuesta de su parte. Esto se debe a que el predicador del sermón siempre busca enseñar, deleitar o persuadir a su público; todo el discurso está construido para atraer a más fieles a la Iglesia católica y salvar sus almas⁴²². Si se generaliza un poco más, se puede decir que la esencia propia de la retórica es apelativa.

La segunda modalidad de las figuras relacionadas a la función apelativa es la correspondiente a las oraciones yusivas. Mayoral explica que este adjetivo gramatical es un «término abarcador de la formulación de ruegos, súplicas, órdenes, consejos, avisos, recomendaciones, recriminaciones, reproches, etc.»⁴²³. Es necesario recordar que al estar asociadas a la función apelativa, las figuras correspondientes a esta clase se centran en la persona del interlocutor: dirigen sus ruegos, súplicas, reproches,

⁴²¹ Mayoral, 2005, p. 295.

⁴²² Fray Luis menciona que un conjunto de interrogantes tiene especial energía: «La *repetición de interrogantes* tiene también fuerza y acrimonia, y es muy poderosa no sólo para mover los afectos, sino también para variar la oración. Y es más vehemente y elegante cuando en la misma serie de oración fluyen muchos interrogantes distinguidos con ciertos incisos o miembros [...] Asimismo, habiéndose explicado la gravedad del pecado mortal, se podrá aterrar con estas interrogaciones a los que de ningún modo quieren apartarse de sus pecados: ¿Hasta cuándo, oh hombres miserables, hasta cuándo abusaréis de la paciencia de Dios? ¿Cuánto tiempo permaneceréis en este infelicitísimo estado? ¿Qué fin pondréis a tantas maldades? ¿Nada os ha de conmovir el gran peligro en que os veis? ¿Nada el temor del juicio divino? ¿Nada la incierta condición de la muerte? ¿Nada el pensamiento de la cuenta que habéis de dar? ¿Nada el miedo del suplicio eterno? ¿Nada el riesgo de la enemistad con Dios? ¿Nada tantos beneficios divinos que nos convidan al amor del Bienhechor? ¿Nada el imperio de la Majestad Divina que despreciáis? ¿Nada la cruz de Cristo, los clavos, la lanza, las salivas, las prisiones, los azotes padecidos por vuestra causa? ¿Cuál es aquel pecho que con tantas máquinas no se mueve? ¿Con tantos arietes no se bate? ¿Con tantos rayos no se postra? ¿Cómo puede ser agradable a los tales, o a la comida, o el sueño, viviendo en tal estado en que, si la muerte les cogiere de repente, lo que no pocas veces acontece, inmediatamente serán arrojados a los infiernos? ¿Qué sentido les queda a los que se atreven a dormir en pecado tantas noches, teniendo enojado y contrario al Criador de todas las cosas, sin cuya virtud e influencia ni aun respirar podemos? ¿Quién no reconoce aquí las fuerzas y poder de Satanás, que tan poderosamente ciega al hombre, y que así aprisiona como con grillos de diamante?», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 391 y 393.

⁴²³ Mayoral, 2005, p. 297.

etc., a quien lo escuche o lea. Una de estas figuras es la deprecación o deesis: es una «formulación retórica de la petición, el ruego o la súplica, en sus diversos matices»⁴²⁴. Por último está la obsecración, la cual no se diferencia mucho de la anterior; Mayoral menciona que la caracterizan ciertas formas, o fórmulas, imperativas de especial vehemencia o de una arrebatada virulencia⁴²⁵. Podría plantearse, entonces, que la obsecración es una deprecación con mayor energía o exaltación⁴²⁶.

Todas las figuras, ya sea que expresen las emociones del emisor o apelen al interlocutor, están vinculadas con la expresión apelativa, ya que tienen como finalidad captar la atención del público y persuadirlo de adquirir las virtudes de la doctrina católica. Aunque pareciera que la persuasión de la verdad católica sólo emplearía lo verdadero en sus discursos, se ha comprobado en los párrafos anteriores que el desarrollo de la amplificación requiere de expresiones figuradas que sólo pueden originarse en un marco enunciativo de carácter ficcional. Esto demuestra el poder que tiene este arte para subyugar el alma de las personas.

Fray Luis de Granada cita el capítulo de la *Institución oratoria* de Quintiliano dedicado a la amplificación. De éste destaca los cuatro géneros de la amplificación: por aumento, comparación, raciocinación y congerie⁴²⁷. El retórico latino menciona que el principal es el aumento —Fray Luis le llama incremento— y lo describe de la siguiente forma:

⁴²⁴ Mayoral, 2005, p. 297.

⁴²⁵ Mayoral, 2005, p. 298. Granada propone el siguiente ejemplo del uso de la figura de la obsecración: «Pueden, pues, los predicadores usar frecuentemente de esta figura, la cual, si nace de unas entrañas de caridad, tiene gran fuerza, para mover los ánimos. Hay un predicador en España, no menos famoso por su santidad que por la doctrina y dignidad de su oficio, cuyos oyentes, entre sus muchas insignes alabanzas, lo que más celebran es que suele usar a menudo esta obsecración: “Os ruego, hermanos, por el amor de Dios, que no queramos pecar más”. La cual sentencia pronuncia él con tal figura de voz y de semblante que claramente manifiestan su afecto llenísimo de caridad; con lo cual suele conmovier eficazmente los ánimos del auditorio», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 395.

⁴²⁶ Fray Luis menciona otras figuras que ayudan a amplificar los afectos, pero que ya no se discutirán en el presente trabajo por cuestiones de espacio: «Hay asimismo otras figuras que sirven también mucho para la acrimonia y para amplificar los asuntos, cuales son la *repetición*, *conversión*, *complexión*, *interpretación*, *sinatroísmos* o *congerie*, *contraria*, *contención*, y algunas otras, que pondremos entre las demás figuras de la elocución, pues aquí sólo hemos querido referir las que contienen notorios afectos», Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 399.

⁴²⁷ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 363.

«cuando pintamos como cosas grandes las cosas de poca consideración. Esto se hace por uno o muchos grados. Así por medio de una gradación subimos, y aun excedemos lo sumo de una cosa»⁴²⁸. La explicación del dominico se adecua más a la retórica sacra:

El *incremento* es muy poderoso cuando hasta las cosas más pequeñas parecen grandes. Esto sucede o con un grado o con muchos, por los cuales se viene no sólo a lo sumo, sino que en cierto modo se llega alguna vez más allá de lo sumo [...] De esta manera de amplificar podemos usar en los asuntos que contienen bajo sí muchas cosas grandes en el mismo género: cual es el prodigioso beneficio de nuestra redención, superior a toda alabanza [...] Hay también un tercer modo, al cual no se va por grados: como que no hay más, lo muy grande, lo que nada hay mayor [...] Porque es éste un género de aumentar: aumentar tanto una cosa, que no pueda crecer más⁴²⁹.

Amplificar es, por definición, incrementar la cosa o persona de la que se habla hasta que sea eficaz para la persuasión. Por este motivo, el género del incremento es el principal. Se puede llegar a la exageración para conmover los afectos, pero los tratadistas advierten del peligro de caer en un espectáculo de mal gusto. Toda estrategia para forjar la amplificación debe ser conducente con la naturaleza o esencia de cada asunto, ya que cada uno demandará por sí mismo un tratamiento particular.

El segundo género es la comparación, la cual «recibe su aumento de las cosas menores; porque exagerando lo que es menos, precisamente se ha de realzar lo que es más»⁴³⁰. La comparación es otro medio de realizar el incremento: en lugar de ir de lo menor a lo mayor o acrecentarlo por grados hasta alcanzar el punto máximo, se aumenta lo menor para hacer parecer más grande lo que es mayor. Fray Luis explica cómo se utiliza la comparación:

Tómase, pues, esta razón de amplificar de la comparación de cosas desiguales, que los dialécticos llaman argumentos traídos de lo menor a mayor; con la diferencia que, cuando son argumentos, prueban algo, mas aquí, probando, amplifican y muestran que la cosa es más grande. Quien usa de esta manera de amplificar, imita al arte y destreza de los pintores, los cuales,

⁴²⁸ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 364.

⁴²⁹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 297 y 299.

⁴³⁰ Quintiliano, *Institución oratoria*, p. 365.

cuando quieren que algún color insigne resalte entre los demás, le ponen otro debajo que haga a aquel más divisado. Así, el que habla de este modo, se vale de ejemplos y símiles, en cuya comparación la cosa que quiere alzar de punto parezca la más excelsa⁴³¹.

Para amplificar ya sea con el incremento o con la comparación, es necesario conocer tanto las características de la cosa o persona como todas aquellas circunstancias que se encuentran a su alrededor. Muchas veces el elemento con el que se compara lo que se desea amplificar, no forma parte de la persona o cosa, sino que pertenece a sus circunstancias. Por esto es que el predicador debe, durante la invención, obtener la mayor cantidad de información posible sobre el asunto a tratar. Además de lo que conoce, podrá obtener de su propio ingenio los ejemplos y símiles necesarios para hablar siempre con corrección y novedad.

El tercer género es la racionación, la cual aumenta una cosa para acrecentar otra y se sigue hasta llevar la razón a lo que se desea elevar:

Luego si lo uno se sigue o se colige de lo otro, no es impropio ni desusado el nombre de racionación, en la cual se saca la amplificación de los consiguientes [...] Este mismo aumento se logra por la comparación con los antecedentes [...] También pertenece aquí lo que hacemos cuando disminuimos adrede unas cosas de sí atrocísimas, y que nosotros hicimos extremadamente odiosas, para que parezcan peores las que se han de seguir [...] A esto llaman *permisión* o *concesión* algunos, cuando el que está hablando parece que sufre y permite alguna injusticia con el fin de que las cosas que después ha de decir, aparezcan más graves⁴³².

Este último caso de la racionación es cuando se disminuyen las cosas que son muy grandes para que, en comparación, aparezca aún mayor la cosa o persona que es el objetivo primordial de la amplificación⁴³³. Este género conjuga el incremento con la comparación, en un esquema lógico de mayor complejidad. Este ejercicio atrae la atención del público y lo involucra intelectual y afectivamente para desentrañar el sentido del discurso. Sin embargo, el predicador debe cuidarse de no volver muy oscuro e impenetrable el texto; de lo contrario, perderá la atención de los oyentes y fracasará en el empeño de la persuasión.

⁴³¹ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 301 y 303.

⁴³² Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, pp. 305 y 307.

⁴³³ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 307.

El último género que propone Quintiliano para la amplificación es la congerie de palabras y sentencias de un mismo significado⁴³⁴. Esta figura no se refiere a la acumulación de muchas cosas diversas para hacer más grande el asunto del que se trata, sino que se multiplican las partes de éste y se muestran todas juntas; es decir, se desmenuza y en lugar de presentar el todo, se refiere, uno tras otro, cada uno de sus componentes⁴³⁵. La fuerza de esta figura es presentar la cosa o persona como si fuera multitudinario y, uniéndolo todo, asaltar al público, impactarlo con una mirada de elementos, y conmoverlo.

Los recursos retóricos que Fray Luis contempla en el tercer libro de su obra abarcan un amplio abanico de posibilidades: desde la detallada y exhaustiva descripción de la naturaleza del asunto a tratar, hasta diversas expresiones figuradas que parecieran no tener relación lógica con el tema principal, pero que por medios simbólicos descubren una verdad a través de la ficción. La finalidad es despertar la conciencia del público, sacudirla, para que la persuasión sea posible. Conmover los afectos de los oyentes por medio de la amplificación podría considerarse una estrategia violenta del discurso, ya que su propósito es cambiar la persona de los fieles y dirigir su conducta hacia el bien. El sermón busca impeler las almas a la bondad, ya sea a través del horror al infierno, a la ira de Dios, al sufrimiento de las penas eternas o a la angustia por la ingratitud mostrada hacia la sangre de Cristo; pero también por la vía iluminativa, al mostrarles las infinitas bondades de la gracia divina, el amor incondicional del Padre hacia sus hijos, la bendición del perdón, etc. Así, el predicador, por medio de toda su fuerza y energía, ruega para ser capaz de frenar los vicios y sembrar virtudes, lo cual, sin embargo, y como reza la retórica sacra, sólo podrá suceder por mediación divina.

La práctica retórica se compone de cinco sistemas operantes que se construyen de forma sucesiva. Las diferentes etapas se pueden apreciar cuando se escribe o prepara el sermón: el predicador necesita contar con un cúmulo de conocimientos, la *inventio*, para poder escoger el tema o el asunto del sermón. Luego debe organizar dicha información dentro del discurso, la *dispositio*; la cual ordena al discurso en cinco partes específicas. Al contar con la estructura del sermón se necesita darle el cuerpo a través de la *elocutio* —en este momento también se le infunde el alma al discurso por medio de la amplificación—. La memoria se emplea

⁴³⁴ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 309.

⁴³⁵ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 1, p. 309.

tanto en la *inventio* como en la pronunciación o puesta en escena. En la retórica sacra, cada uno de estos momentos debe dirigirse a la persuasión de las almas hacia la vida buena y virtuosa, es decir, la salvación eterna. Por este motivo, el predicador no es autor del discurso sino sólo mediador; es un instrumento divino y, por lo tanto, debe honrar con su vida y palabras esta tarea.

CAPÍTULO III. LA NUEVA RETÓRICA

En el presente capítulo se retoma la teoría preceptiva expuesta en los dos anteriores para el análisis de tres sermones novohispanos sobre la vida y milagros de Santa Teresa de Jesús. Sin embargo, recurrir exclusivamente a las artes retóricas grecolatinas y sacras para el estudio de los sermones resulta insuficiente si se quiere apreciar la complejidad de estos textos novohispanos; de ahí que sea necesario recurrir a nuevas teorías para observar, desde la perspectiva de disciplinas temporalmente lejanas, el entramado de significados que encierran estas obras. Con esta finalidad se propone una aproximación a los textos sacros desde la óptica del *Tratado de la argumentación* de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, así como de la teoría de Alfonso Mendiola. Este último autor hace una propuesta de la retórica como un medio de producción de conocimientos que, como resultado, construye un tipo determinado de realidad. En seguida es pertinente hacer referencia al estado en el que se encuentra el estudio de la retórica sacra.

El estudio de los sermones en lengua castellana desde su valor sociocultural, religioso y como transmisor de conocimientos, ha sido escasamente analizado por los académicos hispanistas de los últimos dos siglos⁴³⁶. A pesar de que la oratoria sagrada novohispana cumplió un pa-

⁴³⁶ Es necesario precisar cuál es el corpus de sermones que se puede estudiar. Carlos Herrejón Peredo delimita el campo de estudio en la siguiente cita: «De tan vasto campo [de la oratoria en Nueva España], la presente disertación se circunscribe a una parcela, a un huerto, esto es, el conjunto de sermones y otros discursos orales que hayan tenido la suerte de haberse impreso en las prensas del virreinato novohispano [...] Miles y miles de sermones se hubieron de pronunciar en la persignada colonia. De ellos sólo conocemos una mínima parte: los que llegaron a imprimirse y algunos manuscritos. Unos y otros representan en su mayoría un tipo especial de prédica: el sermón atildado, esto es, el sermón trabajado y pulido por un orador de renombre y para ocasión solemne. Familiarmente se le llamaba sermón de campanillas», Herrejón, 1994, pp. 58 y 62.

pel fundamental desde los orígenes del México colonial, los estudiosos del siglo XIX se hicieron cargo de devaluar su relevancia debido a que las formas del barroco eran consideradas de mal gusto para la mentalidad de aquellos eruditos influenciados por las ideas de la Ilustración⁴³⁷. Carlos Herrejón en el discurso presentado ante la Academia Mexicana de la Historia, «La oratoria en Nueva España», hace referencia al rechazo, y consiguiente olvido, de los hombres del XIX ante la prédica novohispana: «Cuando algún historiador o erudito decimonónico tuvo a bien ocuparse de los sermones novohispanos fue para repetir por una parte los datos biobibliográficos [...] y por otra, para enjuiciar severamente aquellas producciones»⁴³⁸. En «Retórica y barroco», Jorge Alberto

⁴³⁷ La relevancia del sermón para la sociedad novohispana puede deducirse del número de piezas impresas: «podemos decir que el discurso retórico, particularmente el sermón, fue el género más cultivado e impreso en la Nueva España, alrededor de 1.812 piezas oratorias están consignadas de manera individual en los mencionados registros. A ellas habría que añadir las que aparecen en colecciones de sermones, que probablemente hagan llegar la cifra a poco más de 2,000 las obras impresas de oratoria en el México novohispano», Herrejón, 1994, p. 59.

⁴³⁸ Herrejón, 1994, p. 59. Se recupera el resto de la cita de Herrejón Peredo: «Tal fue el caso de Agustín Rivera y de Francisco Pimentel, enseñado el primero contra los predicadores barrocos, y autor el segundo de una brevísima historia de la oratoria en México, que en lugar de despertar el interés inquisitivo, contribuyó a poner un sello sobre el sepulcro del sermón novohispano» (p. 59). Su importancia también se aprecia por su historia en la Nueva España: «El sermón novohispano impreso brotó no tanto por la evangelización misionera, cuanto con las prédicas a conquistadores y pobladores. De hecho la mayor parte de sermones que han llegado hasta nosotros representan la evolución, no de la prédica dirigida a indígenas, sino del sermón endilgado a españoles, finalmente criollos y mestizos. Los indígenas siguieron por un tiempo adoctrinados en sus lenguas; sin embargo, la misma predicación en lengua indígena no debió escapar a los modelos en boga representados por la sermonaria en español» (p. 61). Jorge Alberto Manrique, en «Retórica y barroco», propone su propia perspectiva sobre la importancia de la predicación en la historia del catolicismo y, particularmente, en la de la sociedad novohispana: «La predicación es inherente al mundo cristiano. Es la manera primera, normal, directa en que se trasmite la verdad del Evangelio. Fue por lo tanto una preocupación siempre presente la de predicar y hacerlo bien, al punto que en una de las profundas renovaciones de la iglesia en el siglo XIII Santo Domingo de Guzmán escogió para la orden monástica por él fundada el nombre de “Predicadores”. La Palabra se trasmite por la palabra. La retórica, es decir, la manera y forma que un discurso debe tener para convencer, fue un estudio presente en toda enseñanza, tanto por continuidad de la antigua tradición venida del mundo antiguo como por la necesidad de transmitir y renovar el mensaje de Cristo. En este mundo que llamaron nuevo, la evangelización tuvo también como principal aliada a la palabra, por más que se apoyara en otros recursos

Manrique menciona, en respuesta al texto previamente citado de Herrejón, el olvido al que fueron arrojados los estudios sobre la prédica novohispana. A este largo periodo lo denomina «*la noche de los sermones novohispanos*»⁴³⁹, ya que estos textos eran considerados inútiles por las mentes ilustradas:

Aunque la oratoria continuó siendo una de las formas de expresión pública más importantes —y de hecho lo es hasta nuestros días— aquellas maneras de los siglos xvii y xviii eran inaceptables para la modernidad civilista del México independiente. Aun para la misma oratoria religiosa, muy vigente aún, venían a ser modelos inválidos en su forma e incluso en su contenido: para los nuevos señores del púlpito la oratoria era un arma, y muy eficiente, de lucha contra la creciente secularización, las ideas liberales, irreligiosas o francamente antieclesiásticas⁴⁴⁰.

Manrique menciona que el sermón novohispano ha sido una importante fuente biográfica, sin embargo no ha sido objeto de estudio para el campo de la literatura ni de la historia social. Propone que los estudios novohispanos se acerquen a los sermones barrocos desde la perspectiva de los géneros literarios y que recuperen el significado social y cultural que se desprende de ellos⁴⁴¹. Se debe apreciar cada sermón por su particular existencia, en sí mismo, es decir, analizar la mirada al mundo novohispano que cada texto ofrece.

El sermón no es un texto en el que sólo se pueda apreciar la elocución conformada por ingeniosas o rebuscadas figuras barrocas; es decir, no es adorno vacío e insulso. Es una herramienta que fue y sigue siendo utilizada para la salvación de las almas, por lo que su contenido no puede calificarse como «fárrago impertinente o material encubridor»⁴⁴², al menos no en todos los casos. Carlos Herrejón enfatiza que la importancia de los textos sacros se debe a que «los elementos retóricos y teológicos de un sermón también son noticia y que nos revelan una historia cultural viva, amplia y profunda», y añade que

visuales. Desde fray Martín de Valencia, el jefe de los “primeros doce” franciscanos, que predicaba a través de faraute o traductor (lo que da ternura y también quizá un poco de risa) hasta toda aquella pléyade de religiosos que se dieron al estudio de las lenguas para poder transmitir la Palabra», Manrique, 1994, pp. 88-89.

⁴³⁹ Manrique, 1944, p. 85.

⁴⁴⁰ Manrique, 1944, p. 85.

⁴⁴¹ Manrique, 1994, p. 87.

⁴⁴² Herrejón, 1994, p. 61.

podremos entonces apreciarlos como testimonios de modos de pensar, de imaginar y de decir; como ejercicio y expresión de una mentalidad, de ideas, creencias, lenguaje e intereses; como eslabones de una y mil tradiciones, en suma, como un huerto que nos puede deparar variedad de frutos.

Hay que mirar cada sermón en su conjunto, en su totalidad, como manifestación cultural propia. De principio a fin el sermón es un fenómeno histórico y un género literario peculiar⁴⁴³.

Los sermones novohispanos no sólo tienen como finalidad el adoctrinamiento religioso de los fieles, sino que comunican formas de pensamiento: forjan las prácticas culturales y son indicadores axiológicos cuyo alcance va más allá del ámbito religioso. Como se ha señalado en varias ocasiones a lo largo de este estudio, el objetivo del predicador al pronunciar el sermón es la salvación de las almas mediante la promoción de las virtudes y la renuncia a los vicios; es por esto que las palabras no pueden permanecer dentro del recinto sagrado, sino que deben acompañar a los fieles en su diario vivir. El sermón tiene por logro que los valores predicados en la iglesia sean los mismos que regulen todos los actos del creyente⁴⁴⁴.

Estos dos autores han descrito el desfavorable panorama de los estudios de la retórica barroca novohispana. De igual forma, las investigaciones sobre la oratoria sagrada española se han centrado en los contenidos formales de los sermones y su uso en los diversos rituales religiosos, mas no se ha recuperado su importancia para la historia social, cultural y política de España y de sus colonias de ultramar. María Jesús Fernández Cordero, en la «Introducción» a su tesis *Pastoral y Apostolado de la Palabra*, describe el estado de la cuestión de los estudios sobre la predicación en España:

los estudios sobre la predicación en el siglo XVIII han avanzado de manera muy fundamental en torno al sentido y carácter de la predicación misma:

⁴⁴³ Herrejón, 1994, p. 61.

⁴⁴⁴ Carlos Herrejón al referirse al propósito del sermón de exaltar las virtudes morales, menciona lo que podría ser una de las finalidades tácitas de la predicación: «[importaba subrayar las virtudes morales:] prudencia, justicia, fortaleza y templanza, a fin de hacer ver que en la religión el hombre alcanza su pleno cumplimiento», Herrejón, 1994, p. 73. Al predicar aquellos valores que la doctrina católica considera relevantes, se pone de manifiesto una axiología que el hombre debe cumplir para pertenecer, como individuo, a la comunidad católica.

teología, espiritualidad, actitudes, exigencias formales, concretadas por diversos autores ante las necesidades de la época. Ello ha permitido asentar nuestros conocimientos respecto a la reforma de la predicación: principales representantes y obras, cronología, influencias.

Por el contrario, el análisis de los contenidos permanece todavía inexplorado; si algunos aspectos ideológicos, políticos y sociales, han atraído la atención, podemos afirmar que la mayor parte de las facetas no han sido aún rescatadas del olvido, aunque es posible que exista entre los historiadores una cierta intuición de sus rasgos más generales (no lo sabemos)⁴⁴⁵.

Así, los estudios tanto de la predicación novohispana como española, cuando alguien se ha interesado en ellos, se han centrado más en el análisis de los aspectos formales y la expresión de la religiosidad que en profundizar en el papel de la oratoria sagrada como un medio de comunicación de conocimientos y formas de pensar del estamento eclesiástico.

Sin la intención de ofrecer un panorama exhaustivo de las fuentes bibliográficas que se han interesado en los temas de la retórica y de los sermones, a continuación se presentan algunas de las publicaciones de aquellos investigadores que se han preocupado por arrojar luz sobre el campo de las *ars praedicandi*. Una de las colaboraciones más importantes para el estudio que nos ocupa ha sido la publicación de los ensayos de Francis Cerdan en la revista *Criticón*. Sus temas han girado en torno a la vida y obra de personalidades de la predicación del siglo de oro español, como fray Hortensio Paravicino; sobre la historia de la retórica sacra y su historiografía; y diversos asuntos como la oración fúnebre, la reescritura en el caso de la homilía y el nacimiento del estilo culto⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ Fernández Cordero, 1993, pp. xxxviii y xxxix.

⁴⁴⁶ A continuación la bibliografía de los artículos de Cerdan en *Criticón*, exceptuando las reseñas de libros: Francis Cerdan, «Bibliografía de Fray Hortensio Paravicino», *Criticón* 8, 1979, pp. 1-148; Francis Cerdan, «En el IV Centenario de Paravicino: documentos inéditos para su biografía», *Criticón* 14, 1981, pp. 55-92; Francis Cerdan, «La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro», *Criticón* 30, 1985, pp. 79-102; Francis Cerdan, «Historia de la historia de la Oratoria Sagrada española en el Siglo de Oro. Introducción crítica y bibliográfica», *Criticón* 32, 1985, pp. 55-107; Francis Cerdan, «Cristóbal Suárez de Figueroa y la oratoria sagrada de la España de Felipe III. (En torno al alivio IV de *El Pasajero*)», *Criticón* 38, 1987, pp. 57-99; Francis Cerdan, «Nuevos elementos para la bio-bibliografía de Fray Hortensio Paravicino», *Criticón* 46, 1989, pp. 109-124; Francis Cerdan, «La emergen-

Aunque en su mayoría son investigaciones sobre textos o predicadores específicos, sus artículos sobre la historiografía de la retórica ofrecen una perspectiva más amplia sobre su evolución.

En el número 32 de la revista *Criticón* se publica el artículo «Historia de la historia de la Oratoria Sagrada española en el Siglo de Oro». En la introducción Cerdan, como en muchos otros artículos publicados en esta misma revista, hace énfasis en que el estudio de la oratoria sagrada española del Siglo de Oro es «el mayor vacío de nuestra literatura»⁴⁴⁷. Aunque este ensayo se centre en el ámbito español, es relevante para el estudio de la oratoria sagrada en el México novohispano. Cerdan divide en cinco partes el artículo, cada una de ellas corresponde a un momento del desarrollo de la historiografía de la oratoria sagrada. Este artículo es básico para el presente estudio, ya que recoge los primeros y más relevantes intentos de recuperar y comprender el valor de la retórica eclesiástica.

La primera parte de este esquema que describe el desarrollo de la historiografía de la retórica sacra, Cerdan la denomina «La prehistoria: el siglo xviii». La ascensión al trono de Felipe V (1700-1746) coincide con un cambio en el gusto literario y estético de la época: se prefieren las formas del neoclásico francés a las del barroco. A pesar de esto, durante la primera mitad del siglo xviii se encuentran en la oratoria sagrada rasgos de un barroco excesivo, saturado de efectismos estilísticos. Fue hasta la segunda mitad de este siglo que se impusieron en España los modelos de los maestros de la elocuencia sagrada francesa; así mismo, en la Nueva España surge el estilo neoclásico hasta mediados del dieciocho. Esto se puede observar claramente en los sermones novohispanos que se presentan en este estudio, ya que los discursos sacros impresos en 1720, *La quinta esencia de la virtud*, y en 1737, *Vida del amor de Cristo*, aún conservan muchos de los rasgos del barroco; más cercano al nuevo modelo es el sermón impreso en 1742, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*. Los valores neoclásicos predominantes son los de la claridad y la

cia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo xvii», *Criticón* 58, 1993 pp. 61-72; Francis Cerdan, «Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía», *Criticón* 79, 2000, pp. 87-105; Francis Cerdan, «La transmisión de la exégesis en la oratoria sagrada del siglo xvii. (El caso del *Panegírico funeral del Rey Felipe III* por Fray Hortensio Paravicino)», *Criticón* 102, 2008, pp. 37-53. Especial atención merece: Francis Cerdan, «Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas», *Criticón* 84-85, 2002, pp. 9-42.

⁴⁴⁷ Cerdan, 1985, p. 55.

sencillez. Se copian los modelos de los retóricos latinos como Cicerón y Quintiliano, los de los predicadores del siglo xvi como Fray Luis de Granada y Santo Tomás de Villanueva, y los de los oradores franceses del xviii.

A la segunda parte Cerdan la denomina «La protohistoria: el siglo xix». El siglo de la Ilustración condena todo lo barroco. Las preceptivas sobre retórica y poética que se publicaron a lo largo del siglo xix, si no ignoraron el siglo xvii y todo lo concerniente al barroco como el culteranismo y el conceptismo, lo reprocharon. La siguiente etapa abarca los primeros cuarenta años del siglo xx. Cerdan menciona que los críticos siguieron desvalorizando la prédica del barroco; sin embargo, comenzaron a surgir voces con otra visión, como las de Miguel Mir, el jesuita Félix G. Olmedo y Emilio Alarcos García. Cerdan destaca que estos autores abogan por un estudio de la prédica española desde sus propias circunstancias y valores, sin imposiciones de modelos extranjeros. Además se comienza a apreciar y a estudiar el discurso sacro desde la crítica literaria, y no sólo como fuente bio-bibliográfica.

Tres décadas que abarcan del año 1940 al de 1970 conforman la cuarta etapa de esta cronología de la historiografía de la retórica sacra. De este periodo Cerdan menciona como logros importantes la publicación en 1941 del *Sermonario clásico* de Miguel Herrero García; la obra, de 1950, de Andrés Soria Ortega titulada *Fray Manuel de Guerra y Ribera y la oratoria sagrada de su tiempo* —Cerdan señala que con esta obra «se afirmaba así [...] que el estudio de la Oratoria Sagrada pertenecía al campo de la investigación científica y la problemática literaria y cultural en su sentido más amplio y ya no únicamente al solo interés religioso o eclesiástico»⁴⁴⁸—; y el artículo de Dámaso Alonso, de 1968, titulado «Predicadores ensonetados. La Oratoria Sagrada, hecho social apasionante en el siglo xvii». Con estas obras cada vez va quedando más atrás la idea de que la predicación sólo puede ser abordada desde una perspectiva utilitaria y meramente eclesiástica. Ya no se pone en duda que para profundizar en el estudio de la oratoria sagrada y su desarrollo histórico es necesario hacerlo desde los estudios literarios y culturales.

La quinta y última etapa corresponde a «Los años contemporáneos: 1970-1985». A lo largo de este periodo se publicaron varias obras más bien expositivas. Cerdan destaca las siguientes: la de Herrero Salgado que recoge 5.339 fichas bibliográficas; las de Antonio Martí y José Rico

⁴⁴⁸ Cerdan, 1985, p. 87.

Verdú, en las que se presentan y analizan diferentes retóricas escritas en el Siglo de Oro; y la de Hilary Dansey Smith, cuya obra rescata a los predicadores del reinado de Felipe III, etc. Cerdan nota que en esta época comienzan los estudios sobre algún predicador en particular —como es el caso de fray Hortensio Paravicino o Pedro Valderrama—, un tipo especial de sermón —la oración fúnebre— o la recurrencia de algún personaje o idea en la predicación —como la figura de los santos—.

Al comenzar la presente investigación, dos fuentes aparecían constantemente en las bibliografías de los estudios sobre retórica eclesiástica: el artículo antes citado de Francis Cerdan, y el ensayo introductorio de Miguel Herrero García a su obra *Sermonario clásico* publicada en 1942. Si Cerdan se ocupa de los sermones del Siglo de Oro desde los estudios de los siglos posteriores, Herrero García ofrece, en su «Ensayo sobre la Oratoria Sagrada», una recapitulación de los diversos impresos relacionados con la retórica que surgieron a lo largo de los siglos del barroco; como las preceptivas, los sermones y los sermonarios. Además, Herrero García propone ciertos lineamientos para clasificar el inmenso caudal de obras que produce el discurso sacro.

Al igual que muchos otros estudiosos, Herrero García denuncia el abandono que ha padecido el estudio de la oratoria sagrada. El autor comienza su ensayo estableciendo que los predicadores españoles, conocedores de las preceptivas y retóricas del Renacimiento, optaron por hacerse de una preceptiva de la oratoria sagrada propia. A lo largo de los siglos XVI y XVII se escribieron en España alrededor de veinte preceptivas sobre el arte de predicar. La más famosa de ellas fue la de Fray Luis de Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica o de la manera de predicar*. Estos libros que se escribieron sobre elocuencia sagrada son de dos clases: o son retóricas que respetan los preceptos clasicistas pero que los ilustran con ejemplos modernos, o son retóricas que dejan a un lado los preceptos para enfocarse en el espíritu de la oratoria sagrada. Herrero García menciona varias obras que considera las más relevantes de estas dos vertientes: *Avisos de las partes que ha de tener el predicador*, de Francisco de Rioja, publicada a principios del siglo XVII; la *Censura de la Elocuencia* de Gonzalo Pérez de Ledesma publicada en 1648; la *Epístola Exhortatoria*, publicada circa 1681, de José de Barcia y Zambrana; el *Arte de orar*, 1648, de fray Agustín de Jesús María, entre otras. Herrero García resume de la siguiente forma lo que estos tratadistas y predicadores buscaban con sus preceptivas: «la oratoria sagrada tiene que extraer sus

reglas de su misma naturaleza, de su espiritual y sobrenatural objeto. Este objeto no es otro que el bien de las almas [...]»⁴⁴⁹. La elocuencia sagrada debe ser lo suficientemente convincente como para mover a los oyentes, para empujarlos al campo de las decisiones en beneficio de la salvación de sus almas.

Todos los sermones y sermonarios publicados en los siglos xvi y xvii, indica Herrero García, se adhieren al año litúrgico dividido en dos ciclos: el ciclo temporal o propio del tiempo, y el ciclo santoral o de fiestas. El primero está formado por las fiestas o conmemoraciones de los misterios de la vida de Cristo: Navidad, Pascua y Pentecostés. El segundo ciclo intercala en el primero las fiestas en torno a la Virgen y a los santos. Otra forma de clasificar los sermones es mediante el tema o asunto que desarrollan. Así podemos encontrar sermones de Adviento, de Cuaresma, sobre los Evangelios dominicales, los Misterios de Cristo, los Misterios de la Virgen, de Santos, fúnebres, de circunstancias y lecciones sacras sobre el Antiguo Testamento. Esta agrupación favorece «la clasificación de los oradores por analogía de dotes, estilo y caracteres literarios»⁴⁵⁰, lo que permite un mejor análisis literario tanto en lo particular, es decir, de cada obra, como de análisis comparativos de estilos, épocas, temas y órdenes de predicadores.

Herrero García menciona que los sermones de santos pueden clasificarse en dos grandes épocas: en el siglo xvi el panegírico se centraba en la explicación del Evangelio y, en ciertas ocasiones y al final, se mencionaban algunas virtudes o hechos de la vida del santo. Desde principios del siglo xvii el sermón de santos da un giro: gran parte del sermón se dedica a alabar las virtudes y los hechos del santo en cuestión, en detrimento de la exposición de la doctrina y enseñanza moral. En un principio este nuevo aspecto de los panegíricos no fue muy bien aceptado.

A continuación, el autor del ensayo presenta un inventario de los sermones de santos impresos en los siglos xvi y xvii. Divide los sermones en dos clases. La primera la conforman los sermones sueltos que «solían ser ocasionales o circunstanciales; es decir, eran predicados en las fiestas que se celebraban en algún lugar y tiempo determinado, en honor de algún santo, con motivo de algún acontecimiento histórico [...] las honras fúnebres de algún varón santo»⁴⁵¹. La segunda clase de

⁴⁴⁹ Herrero, 1942, p. xix.

⁴⁵⁰ Herrero, 1942, p. xxiv.

⁴⁵¹ Herrero, 1942, p. xxv.

sermones la forman los sermonarios, ya sean de un santo en particular, de varios santos pertenecientes a la misma orden religiosa, o de varios santos unidos por una analogía determinada. La tercera clase la constituyen los santorales generales. El santoral, explica Herrero García, es el ciclo de festividades de Cristo, de la Virgen y de los santos, que se intercalan cronológicamente dentro del ciclo litúrgico de tiempo. Existe una cuarta clase: los santorales que sólo incluyen sermones de santos.

Herrero García divide la historia de la elocuencia sagrada española en cinco épocas: la etapa primitiva o espontánea, la artística, la crítica, la barroca y la de decadencia⁴⁵². Para cada una de estas épocas, describe los rasgos generales que la caracterizan y los predicadores que mejor la representan. La época primera es la etapa primitiva o espontánea que se corresponde con la del reinado de Felipe II (1556-1598). Los oradores pertenecientes a esta etapa son los más conocidos y estimados; destacan nombres como los de Juan de Ávila y Luis de Granada. Uno de los mejores oradores del reinado de Felipe II es el franciscano Baltasar Pacheco, porque

junto a su erudición clásica prodiga las comparaciones familiares, y aun familiarísimas, llenas de gracia y de grafismo [...] esta llaneza de estilo se encrespa a menudo y se hincha de fervor y afecto, produciendo audacias de lenguaje, tan antiacadémicas como significativas⁴⁵³.

Otro de los rasgos que Herrero alaba en la predicación de esta época es el uso de recursos poéticos para variar el tono de la oración, como pueden ser los contrastes en las descripciones y del ritmo.

La época segunda es la etapa artística, la Edad de Oro de la oratoria sagrada. Ésta se desarrolla en los primeros quince años del reinado de Felipe III (1598-1613). Uno de los rasgos que Herrero destaca en esta época es que la escritura ha dejado de ser espontánea, arcaica e infantil, para dar paso a un cultivo racional del idioma, buscando siempre perfeccionarse. En esta etapa cada orador buscará su personalidad y ya

⁴⁵² Las etapas de la oratoria sagrada en España, «las van marcando caracteres generales de estilo, que encuadran una serie de oradores dentro de un periodo determinado de tiempo. Dentro de esa época hay un modo común de orar, una mentalidad análoga para concebir y enfocar las ideas, un repertorio decorativo de imágenes metafóricas, un estilo, en una palabra, que da aire de época a toda una generación de oradores», Herrero, 1942, p. xxvii.

⁴⁵³ Herrero, 1942, p. xxxii.

no aceptará caer en imitaciones. Uno de los oradores más representativos de esta época es fray Diego Murillo quien, en palabras de Herrero García, destacó por su «lenguaje claro y pintoresco [...] su estilo terso y sencillo, sus comparaciones familiares y agudas, su razonamiento perfectamente trabado, sus moralizaciones valientes, prácticas y bien traídas [...]»⁴⁵⁴. No sólo es el lenguaje sencillo y vivo lo que pondera Herrero en los oradores de esta Edad de Oro, sino el elemento emotivo del discurso. Esto queda claro cuando alaba la predicación de fray Pedro de Valderrama, no sólo es el equilibrio y la riqueza de su léxico, «no es que abandone nunca su disertación, siempre exegética, siempre didáctica; pero su discurso abre anchos paréntesis al sentimiento y deja al corazón asociarse también al paso que se considera»⁴⁵⁵. Pudiera parecer que Herrero continúa en la línea de evaluar la calidad de los sermones dependiendo de su función eclesiástica: si son capaces de conmover para dirigir las conciencias de los feligreses hacia un fin determinado.

La época tercera es la etapa crítica, y abarca los años de 1612 a 1633. Este periodo de crisis está representado en la figura de fray Hortensio Félix Paravicino. La fama de este trinitario estuvo siempre acompañada de fuertes críticas a su predicación. Herrero menciona que en esta época convivieron una gran variedad de estilos contradictorios y discordantes, desde el más apegado al modelo propuesto por Fray Luis de Granada hasta el más barroco y convulsionado. Así como hubo predicadores que se apegaron al estilo culto, también los hubo que seguían defendiendo los modelos más conservadores, y otros que buscaron un equilibrio entre ambos. Cada predicador se vio en la necesidad de asumir una postura y explicar, ya sea en el prólogo de su sermonario o en algún momento dentro del sermón, sus razones para adherirse a un modelo determinado.

Como se ha señalado, la figura que mejor representa el estilo más innovador fue Paravicino. Herrera define este estilo, el culteranismo, como la «palabra que envuelve todo un sistema barroco, que alcanza al léxico, a la sintaxis, al repertorio metafórico y tropológico, y a todos los recursos de la oratoria»⁴⁵⁶. En contraposición, fray José García se decantó por el modelo conservador; así es como se describe su oratoria: «Su lenguaje y estilo fue grave, llano y no afectado, porque en su doctrina siempre pretendió más el bien de las almas con graves y vivas razones, que

⁴⁵⁴ Herrero, 1942, p. xxxviii.

⁴⁵⁵ Herrero, 1942, p. xlix.

⁴⁵⁶ Herrero, 1942, p. lviii.

dar gusto a las orejas con colores de elocuencia y vana ostentación»⁴⁵⁷. La diferencia entre el estilo innovador y el conservador no sólo radica en el uso del lenguaje o en la construcción de metáforas bellas e ingeniosas, sino en el acento en el propósito religioso. Mientras que en los sermones cultos se apelaba al intelecto para desentrañar los juegos con el lenguaje y con los conceptos, en los de estilo más conservador destacaba la preocupación por adoctrinar la conducta para la salvación de las almas. Es una diferencia que atañe a la esencia del sermón: pasa de ser una herramienta para forjar mentalidades a ser un objeto artístico —casi un acertijo— restringido a una élite educada.

La cuarta época es la etapa barroca que abarca desde la muerte de Paravicino, en 1633, hasta el final del reinado de Felipe IV en 1664. En este periodo

domina el culto al concepto ingenioso, a la antítesis paradójica; gusta más sorprender que convencer; y parece que hay cierta complacencia en alargar el camino que lleva a la verdad, alejándola y ocultándola, por el placer de las peripicias y accidentes de su búsqueda⁴⁵⁸.

Herrero en ciertos momentos asume una postura un tanto crítica hacia el culteranismo, pues muchas veces juzga la producción de los predicadores de esta época como excesiva o desmedidamente ingeniosa, lo que termina por alejar al orador de lo que el autor considera como finalidad de la predicación: la salvación de los oyentes. Sin embargo, reconoce la maestría de predicadores como fray Diego Malo de Andueza y fray Francisco de Lizana. Del estilo oratorio de este último dice Herrero que es «de un cromatismo y de un brillo fascinador. Poeta en prosa, viste su discurso con galas siempre vistosas, siempre elegantes. Posee, además, un calos afectivo que, a veces, toca las cimas de lo patético»⁴⁵⁹.

La época quinta es la etapa de decadencia que abarca el periodo del reinado de Carlos II (1665-1700). El estilo está agotado; se repiten las frases, las imágenes, los neologismos y los contrastes. Lo único nuevo es un culteranismo llevado a sus extremos: «que confunde lo barroco con lo chabacano, que da el paso terrible que hay entre lo sublime y lo ridículo»⁴⁶⁰. Su máximo representante es fray Gerundio de Campazas.

⁴⁵⁷ Herrero, 1942, p. LXVII.

⁴⁵⁸ Herrero, 1942, p. LXXII.

⁴⁵⁹ Herrero, 1942, p. LXXVII.

⁴⁶⁰ Herrero, 1942, p. LXXXII.

Sin embargo, y paradójicamente, en este ambiente de decadencia se produce la obra cumbre de la oratoria sagrada del barroco: la de fray Manuel de Guerra y Ribera. Así es como Herrera describe su producción: «Es un estilo mayestático, marmóreo, cincelado, más que cortado, tajante, animado constantemente por fogonazos de la fantasía, preñado a cada paso de discreciones y agudezas»⁴⁶¹. Los predicadores que nombra posteriormente no merecen para él elogio alguno por su falta de ingenio y llaneza.

Las valoraciones que Herrero hace de los diferentes predicadores muchas veces dejan de ser meramente literarias, pasan al ámbito de lo emocional y, en ocasiones, son subjetivas. Es un repaso no tanto desde la crítica literaria, sino desde consideraciones eclesiásticas y morales. Por otro lado, es difícil descubrir los rasgos propios de cada época, porque Herrero los enuncia conforme presenta a los predicadores y sus obras. Posiblemente habría sido mucho más claro y pedagógico un compendio de los elementos característicos de cada una de las etapas de la oratoria sagrada en general, seguido de la lista de predicadores y sus obras con la mención de sus rasgos particulares. Sin embargo, Herrero ha hecho un repaso necesario de la historia de la oratoria sagrada española. De gran utilidad es el primer apartado en el que menciona y describe las preceptivas que se publicaron sobre la oratoria sagrada española, porque ahí se encuentra el fundamento teórico del ejercicio de la predicación tanto de España como del México colonial.

En México, así como en España, se han dado pasos importantes en esta materia. Uno de los primeros y más relevantes trabajos ha sido el de Carlos Herrejón Peredo publicado por El Colegio de Michoacán y El Colegio de México, titulado *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*. Sin embargo, y como se puede advertir desde el título, Herrejón centra su estudio en los sermones de transición del barroco al neoclásico, con mayor enfoque en los textos de la modernidad⁴⁶². Su interés princi-

⁴⁶¹ Herrero, 1942, p. LXXXIII.

⁴⁶² La fecha que propone Herrejón como entrada del neoclásico a la Nueva España es a mediados del siglo XVIII: «La fecha inicial del período, 1760, es aproximativa; la hemos elegido porque alrededor de ella se desata el proceso del mayor cambio en la sermonaria de México, el tránsito del barroco a la modernidad», Herrejón, 2003, p. 16. Según la división que propone Carlos Herrejón, y no es el único, como después se ilustra, los sermones presentados en este estudio corresponden, a pesar de que son de la primera mitad del siglo XVIII, al periodo barroco. Este académico clasifica cronológicamente la producción sermonaria: «Cuatro períodos culturales se pueden advertir:

pal es demostrar la evolución del sermón predicado desde el púlpito a su conversión en discursos políticos dictados desde la tribuna. Ya no es de lo relativo a la doctrina católica de lo que se busca persuadir al público, sino de las ideas y las acciones de carácter político; tampoco son en este caso los predicadores los dueños de la palabra, sino los criollos en busca de una identidad. Herrejón comparte la opinión de otros académicos sobre lo escasamente estudiados que han sido los sermones en general, tanto los pertenecientes a la etapa del barroco como a la neoclásica: «La historia desde hace mucho ha aprovechado datos que ofrecen piezas retóricas, mas no siempre se había interesado por emprender investigaciones de conjunto sobre el fenómeno de la oratoria o por los análisis de discursos retóricos»⁴⁶³. Precisamente, este trabajo tiene como objetivo

el barroco, el de transición, el neoclásico y el de una nueva transición [...] Confieso la dificultad que puede presentar la denominación de barroco para abarcar toda la producción sermonaria impresa en México a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del XVIII. La magnitud de esa producción, que no se ha estudiado mayormente, encierra sin duda sorpresas dentro de la complejidad del fenómeno [...] Sin embargo mantengo la denominación, porque las otras con que se suele designar el período son más inadecuadas o implican un juicio valorativo discutible; tales son los nombres de conceptismo, culteranismo, gongorismo o “mal gusto” [...] El período de transición entre barroco y neoclásico empieza alrededor de 1760 y se prolonga hasta la década de los setenta. El IV Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1770 toma clara postura por la renovación de la predicación; mas esta no se asimila sino al correr de otra década [...] varios rasgos de los sermones [del período neoclásico] corresponden efectivamente a los que se señalan en otros ámbitos de la cultura para la misma época: vuelta a los modelos clásicos, mayor racionalidad, claridad y regulación. Habrá acotaciones importantes, pues siendo el sermón un género religioso, la vuelta no es principalmente a los modelos oratorios del mundo pagano, sino a los predicadores de la patristica, a los del Siglo de Oro español y a los grandes oradores de Francia del siglo del Rey Sol. En este sentido, al hablar de ese período, nos referimos frecuentemente a la renovación cristiana del siglo XVIII o a la ilustración católica [...] Así pues, hablaremos del período neoclásico, que se extiende aproximadamente desde el último tercio del siglo XVIII hasta 1810. Proponemos que el desencadenamiento de la guerra de independencia trajo consigo un cambio trascendente en la predicación, no sólo por contenidos novedosos, sino porque preocupaciones y directrices formales mantenidas hasta entonces como fundamentales en la predicación, son desplazadas por los intereses políticos, que todo lo invaden, creándose así el ambiente para el nacimiento del discurso cívico. Hay una distinción y un cambio de valores. La misma forma empieza a cambiar dejando a veces las molduras del clasicismo y optando por mayor variedad y libertad. Es la transición al romanticismo» (pp. 20-21).

⁴⁶³ Herrejón, 2003, pp. 9-10. La cita se completa con las siguientes líneas: «Diversos estudios en los últimos años muestran el progresivo reconocimiento y recuperación de la retórica desde varias perspectivas, ya la filosófica, ya la lingüística, ya la histórica.

brindar una estructura general de la retórica eclesiástica que sirva como base para el análisis de cualquier clase de sermón; además se ofrece una lectura de estos textos desde teorías con nuevas aplicaciones retóricas.

A diferencia de la noción clásica del discurso retórico como herramienta de persuasión, Herrejón menciona que el objetivo del sermón es «el ofrecimiento de lo indiscutible, de valores absolutos»⁴⁶⁴. Esto se ve claramente cuando el predicador ofrece un sermón a una congregación de fieles con la que comparte los mismos valores. Por ejemplo, cuando el carmelita descalzo fray Andrés de San Miguel predica, en el convento de San Sebastián de México, el sermón titulado *La quinta esencia de la virtud: Santa Teresa de Jesús*, no busca persuadir a los religiosos de adquirir las virtudes y creer en los milagros de la santa de Ávila, o de llevar una vida regida por las normas de la doctrina católica. Los carmelitas ya están persuadidos. A pesar de esto, la predicación del sermón no es gratuita, sino que al recordar a la santa en el día de su festividad se reactualizan los valores absolutos que ella enarbola, es decir, la verdad que

Una obra pionera en el terreno de la lógica ha sido el tratado de la argumentación de Perelman y Olbrechts-Tyteca. En las ciencias del lenguaje han resurgido los manuales y elementos de retórico. Otros estudios han ubicado la retórica en relación con varias disciplinas humanísticas o sociales, como los recopilados por Roberts y Good. En México ha habido eco de algunas de esas corrientes [...] No han faltado algunos recuentos panorámicos o consideraciones sobre algunos de los géneros oratorios. Recientemente se han dado contribuciones importantes, entre ellas destaca la de Marc Fumaroli, *L'age de l'éloquence* (pp. 9-10). En cuanto al estudio de la oratoria sagrada en México, Carlos Herrejón menciona a cuatro académicos: Mariano Beristáin, Agustín Rivera, Francisco Pimentel y Manuel Ponce. Sin embargo, no todos merecen su elogio: «[Mariano Beristáin], al hacer el recuento de la producción bibliográfica de Nueva España, halló multitud de oradores, aportó datos biográficos, registró sus obras y a menudo dio algún juicio sobre ellas. El conjunto de las correspondientes entradas representa la primera historia de la oratoria novohispana. Beristáin es una de las fuentes más utilizables. [Agustín] Rivera, más que analizar, se propuso ridiculizar los sermones de la Nueva España, como una muestra más del atraso cultural en que la metrópoli tenía a la colonia [...] Pimentel tampoco llevó a cabo un análisis de piezas, al menos no lo muestra. Más bien juzga muy brevemente con fallo final unos sesenta sermones pronunciados en México tanto de la época barroca como de la neoclásica. Puesto que el juicio lo dicta a la luz de las obras maestras de la oratoria francesa, la mayor parte de aquellos no merecen su indulgente pase [...] Manuel Ponce sólo analiza tres figuras, que caen fuera del período propuesto: fray Diego Valadés, Clemente de Jesús Munguía y Luis María Martínez. Sobre la enorme producción sermonaria de los siglos XVII y XVIII deja el campo libre, señalando como “larga y penosa” la tarea de investigarla a fondo» (pp. 14-15).

⁴⁶⁴ Herrejón, 2003, p. 10.

la doctrina católica considera indiscutible. En este y en otros muchos otros contextos, la predicación fue un arma muy efectiva de persuasión.

Herrejón Peredo menciona que, para la tradición cristiana, el poder de la persuasión proviene de la gracia de la fe —de aquí que los predicadores sean considerados mensajeros o testigos de la voluntad divina—. Además, «la palabra humana tiene una fuerza natural que no deriva de su posibilidad de engaño, sino de su capacidad de expresión y comunicación, que la retórica puede potenciar»⁴⁶⁵. El fin original de los predicadores cristianos no es la manipulación sinsentido, sino comunicar la vida de Cristo y trasplantarla en los corazones convertidos de los oyentes. Para los estudiosos de la literatura es evidente que el sermón no transmite puramente el mensaje religioso, sino que, como todo texto, porta la huella del entorno del que emerge. Por este motivo, Carlos Herrejón menciona que

el sermón no es simplemente un tipo de la predicación cristiana; es una forma histórica que presenta un desarrollo ligado a las circunstancias de cada época. Si pretendiéramos definirlo, diríamos que es una forma de predicación cristiana de cierta solemnidad y formalidad, regida por la Biblia y la tradición, así como impregnada de los principios y recursos de la retórica⁴⁶⁶.

Como forma histórica, el sermón es vehículo de datos que va más allá del mero recuento de hechos de carácter empírico: es testimonio «de modos de pensar, de imaginar, de decir»⁴⁶⁷. Por este motivo, el texto sacro es una fuente invaluable para conocer lo más profundo, la esencia y las motivaciones de la sociedad a la que estaba destinado. El sermón en

⁴⁶⁵ Herrejón, 2003, p. 10.

⁴⁶⁶ Herrejón, 2003, p. 11.

⁴⁶⁷ Herrejón, 2003, p. 16. Carlos Herrejón resalta un aspecto interesante sobre la importancia del sermón y las circunstancias del público al que estaba destinada la prédica: «en no pocos auditorios predominaba una cultura oral cuyos integrantes estaban habituados a escuchar con atención, a retener con fidelidad, a apreciar las modulaciones y la impostación de la voz; auditorios por así decir cautivos, pues no habían demasiadas alternativas para ocupar el tiempo fuera de las rutinas laborales y familiares; y en cambio el sermón era medio de comunicación privilegiado, frecuentísimo, autorizado y obligado» (p. 17). Podría decirse que la predicación —muchas veces como parte de una fastuosa festividad tanto política como social y religiosa— era para la sociedad novohispana un elemento de cohesión social. La prédica es uno de los momentos en que el individuo se realiza como ser social dentro de una sociedad estratificada y teocéntrica. Al ser parte de un acto de comunicación, el público tanto como el emisor, reactivan su papel dentro de la comunidad y perpetúan el orden social.

la Nueva España no sólo sirvió para la evangelización de los indígenas, sino que educó a criollos, mestizos y españoles en cómo comportarse dentro de una sociedad civilizada (desde la perspectiva cristiana y occidental). Así, los valores que transmite directa o indirectamente el sermón, deben ser los mismos que sostienen el orden social del estrato que gobierna.

El sermón y el ministerio de la predicación, explica Herrejón, «cumplían funciones de intermediarios culturales. Los tratados teológicos y las tradiciones escritas del cristianismo, así como no pocos rasgos de la sabiduría pagana se acomodaban y se distribuían a nuestra sociedad rezandera y pecadora gracias al sermón»⁴⁶⁸. El conocimiento sólo estaba disponible para unos cuantos —casi únicamente para el clero y la nobleza—, por lo que los religiosos tenían el deber de enseñar a todos aquellos que carecían de los recursos para recibir una educación. Evidentemente, la instrucción no podría ser otra que la avalada por la Iglesia y la tradición católica. En el tipo de sociedades estratificadas de comunicación retórica, como lo es la de la Nueva España, la transmisión del saber no es más que la repetición de lo ya sabido; es decir, sólo lo que ha sido dicho o escrito con anterioridad es verdadero —esto se explica más adelante—. Tomando en consideración todo esto, los sermones pueden ser leídos como fotografías de lo intangible pero preponderante para una sociedad en un momento determinado. La complejidad de este estudio radica, en gran parte, en que en la actualidad contamos sólo con el sermón manuscrito o impreso, carecemos del texto original: la puesta en escena de la predicación, el diálogo vivo entre el predicador y su público. Carlos Herrejón manifiesta las particularidades de esta carencia con las siguientes palabras:

Oratoria dice oralidad. Sin embargo las piezas que poseemos son textos sólo escritos, despojados de la vida del momento y lugar en que fueron pronunciados. El sermón o discurso, tal como salió de labios del orador y tal como fue escuchado en sus circunstancias, se halla a distancia notable del texto escrito y de su lectura, aun cuando las palabras sean exactamente las mismas. Esa distancia no es simplemente tiempo y espacio. La oralidad adquiere diverso significado gracias a la modulación e impostación de la voz, y se acompaña de otros medios de expresión, como son los ademanes, la gesticulación, la mirada, la actitud toda del cuerpo y de la persona. La

⁴⁶⁸ Herrejón, 2003, p. 18.

oralidad de la oratoria implica un auditorio y una historia que da razón de ese encuentro entre orador y oyentes. Éstos generalmente no hablan en ese momento, sin embargo funcionan como virtuales interlocutores con un discurso implícito [...] El problema resultante es, pues, la diferencia entre el texto escrito y el pronunciado en su momento, entre oratoria propiamente dicha y oratoria reducida a texto escrito, que alguno preferirá no llamarla oratoria⁴⁶⁹.

La impronta escrita es lo que ha sobrevivido al tiempo, por lo que el silencio de la graña es lo único que se tiene para poder reconstruir la sonoridad de un tiempo y de una sociedad. Lo relevante del sermón no es tanto lo que expresa literalmente, sino todas aquellas estructuras que soportan al texto y reflejan cómo está construido el mundo al que pertenece. El estudio de Herrejón Peredo es un paso inicial e importante, pero no suficiente. La complejidad del sermón requiere que se analice desde la totalidad como género literario, pero sobre todo la rica pluralidad de cada texto en particular.

Perla Chinchilla se ha dedicado a la recuperación y el estudio de la sermonaria novohispana⁴⁷⁰. La obra de Chinchilla lleva por título *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, publicada en 2004. La primera parte es de carácter introductorio, ofrece una definición del sermón y luego desarrolla sus aspectos técnicos. Aunque es un ejercicio importante que sirve como punto de partida para adentrarse al universo de los sermones, el texto de Chinchilla no se nutre de las obras retóricas originales, sino que acude a compilaciones relativamente contemporáneas. La parte fuerte de la obra es el análisis de la influencia de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola en la construcción de los sermones jesuitas. Sin embargo, Chinchilla adjudica el uso de la amplificación para crear la *compositio loci* —imágenes cuya sensitiva descripción pudieran, según la autora, apelar a una «retórica de las pasiones»— casi exclusivamente a los jesuitas, lo cual es impreciso. Otros dos estudios son relevantes para el análisis de

⁴⁶⁹ Herrejón, 2003, p. 19.

⁴⁷⁰ Junto con su grupo de investigación en la Universidad Iberoamericana de México. Además, la obra de otros dos académicos de la misma Universidad Iberoamericana que también se dedican al estudio de la retórica se tomará en cuenta como referencia importante a lo largo de este tercer capítulo: Alfonso Mendiola y su libro *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas de las crónicas de la conquista*, y Norma Durán cuya obra se titula *Retórica de la santidad*.

los sermones novohispanos sobre la vida de Santa Teresa. En ambos se propone una aplicación innovadora de la retórica basada en la teoría de sistemas del sociólogo Niklas Luhmann.

Los sermones han servido como fuentes biobibliográficas, mas no han sido analizados como textos literarios para entender el poder de la palabra en la formación social y cultural del mundo novohispano. Los sermones no sólo tienen la función de instruir en las verdades de la fe católica, sino que

el sermón durante toda la Edad Moderna, fue una de las formas más directas de influir en la mentalidad popular. Su objetivo era instruir a los fieles en las verdades de la fe católica, que se veían amenazadas desde la Reforma. La Iglesia lo consideró el instrumento más apropiado para transmitir su concepción del hombre y del mundo [...] ⁴⁷¹.

Por este motivo, en el presente capítulo se aborda el tema de los sermones no sólo desde la estructura formal que demanda la preceptiva retórica, ni en cuanto a su lugar dentro de la práctica religiosa, sino que teniendo como herramienta las nuevas concepciones de la retórica se profundizará en su contenido. Con respecto al sentido de los sermones se busca responder tanto a la pregunta de qué es lo que comunican, como cuál es la idea del mundo que busca transmitir el mensaje del predicador de la Iglesia católica.

LA NUEVA RETÓRICA DE CHAÏM PERELMAN Y LUCIE OLBRECHTS-TYTECA

La retórica, cuestionada y difamada desde la Antigüedad clásica, ha sufrido una historia de altibajos. Uno de sus últimos momentos álgidos se produjo durante el Siglo de Oro español, ya que tuvo una fuerte presencia tanto en el humanismo renacentista como en la oratoria sacra del Barroco ⁴⁷². La relevancia que tuvo la preceptiva retórica en la

⁴⁷¹ Fernández, Rosado y Marín, 1983, p. 35. Los autores también mencionan que «el siglo xviii es excepcionalmente atrayente para la utilización del sermonario por sus características especiales y sobre todo porque se pone en duda el papel social de la Iglesia, tras la aparición de nuevas corrientes filosóficas. Intentará mantener el lugar que había detentado hasta el momento como rectora de la sociedad, utilizando para ello el arma de la predicación, por lo que el contenido de los sermones se centrará en conservar las estructuras sociales y en mostrar las nuevas ideas en sus aspectos más condenables y contrarios a las enseñanzas de la Iglesia», Fernández, Rosado y Marín, 1983, p. 35-36.

⁴⁷² Perla Chinchilla en su obra sobre la predicación jesuita en el siglo xvii novohispano, *De la compositio loci a la república de las letras*, hace un sucinto y puntual resumen

predicación se fortaleció a partir de los acuerdos promulgados en el Concilio de Trento (1545–1563). Perla Chinchilla indica que a partir de este momento «la retórica quedaría asociada a la oratoria sagrada, y el orador de antaño sería el predicador del siglo xvii»⁴⁷³. Con el ocaso de la predicación a principios del siglo xviii —que en parte se debió al desgaste originado por los excesos del Barroco— y el surgimiento de la Ilustración —adversa a todo aquello que no se sujetara a sus nociones de razón, ciencia, lógica formal, etc.—⁴⁷⁴, el campo de la retórica se redujo hasta caer prácticamente en el olvido.

de la historia de la retórica en la España de los siglos xv a xvii: «A partir del siglo xvi, todo lo que se relacione con la predicación tiene que leerse a la luz de los conflictos y las opiniones enfrentadas del ambiente de la Reforma y la Contrarreforma, desde donde el propio humanismo ha de mirarse. De hecho, hacia la segunda mitad del xvi, el “humanismo” se iría convirtiendo prácticamente en sinónimo de “retórica”, y se puede afirmar que toda la preceptiva de la predicación giró alrededor de ésta, aunque muchos autores clásicos se negaran a reconocerlo. El habla, como don supremo del hombre y que lo manifiesta como tal, necesita ser cultivada y perfeccionada para que éste se distinga cada vez más de los brutos [...] Esta concepción permeó el humanismo desde el siglo xv y durante la primera mitad del xvi, y el renovado interés por la retórica, como el arte del bien decir, y por los autores clásicos, se relaciona evidentemente con ella. El humanismo ciceroniano y el consecuente cultivo de las lenguas clásicas llegaron a su esplendor, pero este humanismo presentó matices diferentes en cada espacio cultural [...] Sin embargo, no importaba qué tan brillante hubiera podido ser la defensa de este humanismo ciceroniano italiano. Ante las amenazas de la Contrarreforma, la Inquisición y la reacción teológica contra los *studia humanitatis* [...] sólo restaba aliarse con la primera, que a partir de Trento tuvo claro el camino a seguir. De ahí en adelante, la retórica quedaría asociada a la oratoria sagrada, y el orador de antaño sería el predicador del siglo xvii. La retórica, tal como la concebían los humanistas de la escuela ciceroniana, empezó a desaparecer. Vives, ya preocupado por la retórica en su relación con la predicación, señalaba que lo esencial era la persuasión, y si había que sacrificar algo de la pureza del lenguaje para conseguirla, no debía dudarse en hacerlo. Después de Trento ya prácticamente no se dieron tratados importantes de retórica al modo de los humanistas; ésta se tornó retórica sacra, de la cual sí hubo una eclosión de textos, además de un sinnúmero de manuales para su enseñanza», Chinchilla, 2004, pp. 97-99.

⁴⁷³ Chinchilla, 2004, p. 98.

⁴⁷⁴ En el «Prólogo a la edición española», escrito por Jesús González Bedoya, del libro *Tratado de la argumentación* de Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, se explica este rechazo: «La lógica de nuestro siglo se ha decantado en exclusiva hacia la lógica formal, demostrativa, arrojando así al terreno de lo ilógico, de lo irracional, todo el contenido de las ciencias humanas y sociales, que, como la ética, se resisten a una formalización sólo posible con verdades universalmente convincentes, demostrables con pruebas constrictivas», González, 1989, p. 9.

Ya desde el siglo xvii la enseñanza del proceso retórico sufrió una pérdida más que significativa: de las cinco etapas que lo componen — invención, disposición, elocución, pronunciación y memoria—, la instrucción de esta disciplina se concentró exclusivamente en la parte de la elocución que se refiere al uso de las figuras retóricas⁴⁷⁵. Tres siglos después, la suerte del arte retórico no había cambiado:

En la primera mitad de este siglo [xx], la retórica había degenerado en la enseñanza media europea: una asignatura llamada «Elementos de retórica», recuerda Perelman, venía a reducirse a un aprendizaje de memoria de una lista de figuras retóricas en consonancia con la noción vulgar que identifica retórica con estilo florido, elocuente, un arte del lenguaje. En esta noción se ha perdido ya casi por completo la definición aristotélica (arte de la persuasión), la de Cicerón (*docere, movere, placere*) e incluso la de Quintiliano: *ars bene dicendi*, donde el *bene* tiene una triple connotación de eficacia, moralidad y belleza⁴⁷⁶.

Con esta cita inicia Jesús González Bedoya el «Prólogo a la edición española» del libro *Tratado de la argumentación* de Perelman y Olbrechts-Tyteca. Páginas atrás, al hablar sobre su historia, se concibe a la retórica —sobre todo la sacra, que es la que interesa a este estudio— no sólo como el arte del bien decir, sino como una ética para la vida buena y virtuosa. El discurso, las palabras, deben honrar la dignidad de quien las enuncia. Si se toma como referencia la nobleza con la que la retórica llegó a ser apreciada y se compara con el panorama que se manifiesta en la cita anterior, se puede apreciar la grave disminución que sufrió esta disciplina con el correr de los siglos. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo xx⁴⁷⁷ que los académicos y filósofos volvieron a interesarse por la retórica como una disciplina digna de ser estudiada.

⁴⁷⁵ González Bedoya menciona a este respecto que «la retórica que perduró en los planes de estudio durante los siglos xvii, xviii y xix fue la equivalente al Libro III de la *Retórica* de Aristóteles, es decir, una retórica nada relacionada con la formación de la opinión, sino reducida a manual de estilo o técnica expositiva», González, 1989, p. 8.

⁴⁷⁶ González, 1989, p. 8.

⁴⁷⁷ González Bedoya menciona a este respecto que «no es nada extraño que hasta hace apenas unos decenios la opinión predominante sobre la retórica ha sido peyorativa: sinónimo de artificio, de insinceridad, de decadencia [...] el término retórica se asocia más o menos con la falsificación, lo insincero, la hinchazón verbal, la vaciedad conceptual», González, 1989, p. 9.

Este nuevo interés por los estudios retóricos se produce, no de manera casual, junto a la progresiva desconfianza hacia la lógica formal⁴⁷⁸. Se ha heredado de la tradición cartesiana la idea de que el único conocimiento posible es el que se adquiere a través de la evidencia de carácter apodíctico. Todo aquello que no pueda entenderse por medio de la lógica formal, caerá en el vacío de la sin razón, de lo irracional. González Bedoya lo explica con las siguientes palabras:

Pero este modelo racional único [el lógico-matemático], *more geometrico*, no es aplicable al campo de las opiniones plausibles, verosímiles, que resulta así un campo abandonado a lo irracional, a los instintos y a la violencia. Por otra parte, las verdades eternas, inamovibles, logradas por el razonamiento formal, resulta que también están histórica, psicológica y sociológicamente determinadas, con lo que el pensamiento apodíctico-demostrativo y el dialéctico-retórico están más interconectados de lo que una epistemología de corte platónico, cartesiano o positivista quisiera admitir⁴⁷⁹.

De esta idea parten Perelman y Olbrechts-Tyteca para demostrar que también es posible analizar el mundo de los valores, las normas o la acción desde la óptica de la razón⁴⁸⁰. Así, estos autores optan por una tercera vía entre el racionalismo y el irracionalismo, entre la metafísica ontológica y la racionalidad apodíctica, esto es: «la argumentación, que razona sin oprimir, pero que no obliga a renunciar a la Razón en beneficio de lo irracional o de lo indecible»⁴⁸¹. Esta teoría de la argumenta-

⁴⁷⁸ «La rehabilitación de la retórica corre hoy pareja con la desconfianza progresiva por la lógica formal, iniciada por Schopenhauer un siglo antes. Para éste las leyes o verdades demostradas son convenciones; teorías científicas (de Ptolomeo, Newton...) demostradas racionalmente han resultado errores crasos. Schopenhauer se adelantó también a Perelman en su aguda visión de la no separabilidad entre la retórica-argumentación y la retórica-ornamentación, pues, para él, escribir negligentemente significa no apreciar las propias ideas expresadas», González, 1989, p. 11.

⁴⁷⁹ González, 1989, pp. 16-17.

⁴⁸⁰ Ver González, 1989, pp. 17-18. Páginas adelante, González, al desarrollar esta idea, cita a Gonthier quien fue el líder del llamado Grupo de Zurich, dedicado al estudio de la tendencia filosófica denominada neodialéctica, y al que perteneció Perelman: «Para Gonthier, no sólo el mundo de los valores y de la filosofía en general, sino incluso el de la ciencia está sometido a las condiciones de probabilidad y provisionalidad propias del campo dialéctico delimitado por Aristóteles. “El progreso real de la ciencia no es un paso de certeza en certeza, de realidad en realidad, sino un paso de una evidencia provisional acumulativa a una ulterior evidencia provisional y acumulativa”» (p. 21).

⁴⁸¹ Meyer, 1989, p. 29.

ción al fundamentarse en la esencia persuasiva de la retórica, ha puesto las bases para el resurgimiento de una nueva retórica.

En el *Tratado de la argumentación*, los autores mencionan que existe un peligro al relacionar la razón exclusivamente con la lógica formal:

Por tanto, se deduce que los razonamientos ajenos al campo meramente formal escapan a la lógica y, por consiguiente, también a la razón [...] [La limitación impuesta a la idea de razón por la tradición cartesiana], nos parece que es una *limitación indebida y perfectamente injustificada del campo en el que interviene nuestra facultad de razonar y demostrar* [...] la concepción postcartesiana de la razón nos obliga a introducir elementos irracionales, siempre que el objeto del conocimiento no sea evidente⁴⁸².

El absolutismo de la lógica formal⁴⁸³ condena a la violencia del caos y de la sinrazón, y al silencio, a todo saber que no pueda sustentarse en evidencia apodíctica⁴⁸⁴. En este sistema de pensamiento sólo es válida la sumisión al dato concreto y necesario, mientras que la opinión posible no tiene cabida. En el *Tratado de la argumentación*, Perelman y Olbrechts-Tyteca estudian la estructura de la argumentación, el mecanismo del pensamiento persuasivo⁴⁸⁵, para analizar los medios que se utilizan para probar una tesis y, lo que es más importante, lograr la adhesión del auditorio. El campo de esta argumentación filosófica es «el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, en la medida en que este último escapa a la certeza del cálculo»⁴⁸⁶. De esta

⁴⁸² Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 32-33.

⁴⁸³ En el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora, en la entrada correspondiente a Chaïm Perelman, se menciona el rechazo de éste hacia los absolutismos de cualquier clase: «Los estudios de Perelman sobre la argumentación filosófica están fundados, por lo demás, en una idea “antiabsolutista” de la filosofía. Perelman ha manifestado que se opone a “los absolutismos de toda clase” y que no cree “en revelaciones definitivas e inmutables”. En otros términos, se trata aquí también de propugnar una “filosofía abierta” o una “filosofía regresiva” contra toda “filosofía primera” pretendidamente absoluta», Ferrater, 2009, vol. 3, p. 2749.

⁴⁸⁴ Perelman y Olbrechts-Tyteca mencionan que «Debemos abordar la *idea de evidencia*, como caracterizadora de la razón, si queremos dejarle un sitio a una teoría de la argumentación, que admita el uso de la razón para dirigir nuestra acción y para influir en la de los demás. La evidencia aparece, al mismo tiempo, como la fuerza ante la cual todo espíritu normal no puede menos que ceder y como signo de verdad de lo que se impone porque es obvio [...] Toda prueba sería una reducción a la evidencia y lo que es obvio no necesitaría de prueba alguna», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 34.

⁴⁸⁵ González, 1989, p. 26.

⁴⁸⁶ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 30.

manera se reintegra a la retórica su carácter filosófico⁴⁸⁷ y, por ende, la importancia de su estudio para el saber humano.

Uno de los elementos centrales que los autores rescatan de la retórica clásica es el de auditorio, ya que «el objeto de esta teoría es el estudio de las técnicas discursivas que permiten *provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento*»⁴⁸⁸. Esto significa que la naturaleza o el carácter de la argumentación dependerán del tipo de auditorio al que el orador se enfrente⁴⁸⁹. La idea de la adhesión del público es lo que diferencia, en última instancia, la retórica de la dialéctica, con la que comúnmente se compara⁴⁹⁰. Mientras que en la retórica «*toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio*»⁴⁹¹, en la dialéctica la lógica del argumento es independiente de las personas que lo aceptan o lo rechazan:

el razonamiento dialéctico es paralelo al razonamiento analítico, pero el primero trata de lo verosímil en lugar de versar sobre proposiciones necesarias. No se aprovecha la idea de que la dialéctica alude a las opiniones,

⁴⁸⁷ González Bedoya explica esta relación de similitud entre la retórica y la filosofía: «La retórica forma parte, por tanto, de la filosofía, ya que ésta no contiene demostraciones sino argumentaciones; la diferencia entre filosofía y retórica es sólo de grado: mientras que la argumentación retórica va siempre dirigida a un auditorio concreto y particular, al que pretende “persuadir”, la argumentación filosófica se dirige a un auditorio ideal y universal, al que intenta “convencer”. Persuadir y convencer son, pues, las dos finalidades de la argumentación en general que corresponden, respectivamente, a la retórica y a la filosofía. Mientras la persuasión connota la consecución de un resultado práctico, la adopción de una actitud determinada o su puesta en práctica en la acción, el convencimiento no trasciende la esfera mental», González, 1989, pp. 15-16.

⁴⁸⁸ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 34.

⁴⁸⁹ Perelman y Olbrechts-Tyteca destacan que «Para los antiguos, el objeto de la retórica era, ante todo, el arte de hablar en público de forma persuasiva; se refería, pues, al uso de la lengua hablada, del discurso, delante de una muchedumbre reunida en la plaza pública, con el fin de obtener su adhesión a la tesis que se le presentaba. Así, se advierte que el objetivo del arte oratorio, la adhesión de los oyentes, es el mismo que el de cualquier argumentación. Pero no tenemos motivos para limitar este estudio a la presentación oral de una argumentación ni para limitar a una muchedumbre congregada en una plaza el tipo de auditorio al que va dirigida la argumentación», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 37.

⁴⁹⁰ Los autores mencionan que Aristóteles concibe la dialéctica «como el arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 35-36.

⁴⁹¹ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 36.

es decir, a las tesis a las cuales cada persona se adhiere con una intensidad variable. Se diría que el estatuto de lo opinable es impersonal y que las opiniones no guardan relación con las personas que las aceptan⁴⁹².

En cambio, para la retórica es esencial tener en mente al auditorio al construir y presentar las argumentaciones⁴⁹³. De lo contrario el orador no podría cumplir con las tres finalidades de su oficio: enseñar, deleitar y conmover a quienes lo escuchan, o leen. El auditorio, considerado desde esta perspectiva retórica, se define como «*el conjunto de aquellos en quienes el orador quiere influir con su argumentación*»⁴⁹⁴. La idea que el orador se hace de su auditorio no es una constante, no debe serlo si quiere su adhesión a las ideas que presenta. Esta idea se debe cotejar constantemente con la información que la interacción con el público le proporciona, para, con estos nuevos datos, poder ajustar el discurso a sus necesidades particulares y a las reacciones inesperadas⁴⁹⁵. Desde esta perspectiva se puede observar cómo el discurso del orador no es un monólogo arbitrario, sino un complejo diálogo en el que la figura del auditorio siempre está presente, ya sea físicamente —cuando el discurso se produce en vivo frente a los oyentes— o a través de la distancia espacio-temporal de la lectura.

Los autores de esta nueva retórica van aún más allá en el concepto de *auditorio*, al determinar que éste es quien construye al orador. Se infiere que si, para persuadir a su público, el retórico debe adaptarse a él, entonces es la comunidad de oyentes la que lo configura según sus característi-

⁴⁹² Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 36.

⁴⁹³ Los autores hacen énfasis en el hecho de que el auditorio debe estar presente tanto al construir el discurso, como al presentarlo: «El contacto que se produce entre el orador y el auditorio no se refiere únicamente a las condiciones previas a la argumentación: también es esencial para todo su desarrollo. En efecto, como la argumentación pretende obtener la adhesión de aquellos a quienes se dirige, alude por completo al auditorio en el que trata de influir», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 54.

⁴⁹⁴ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 55.

⁴⁹⁵ «La argumentación efectiva emana del hecho de concebir al presunto auditorio lo más cerca posible de la realidad. Una imagen inadecuada del auditorio, ya la cause la ignorancia o el concurso imprevisto de diversas circunstancias, puede tener las más lamentables consecuencias. Una argumentación considerada persuasiva corre el riesgo de provocar un efecto revulsivo en un auditorio para el que las razones a favor son, de hecho, razones en contra [...] El conocimiento, por parte del orador, de aquellos cuya adhesión piensa obtener es, pues, una condición previa a toda argumentación eficaz», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 56.

cas y expectativas. A este respecto, Perelman y Olbrechts-Tyteca afirman que «al auditorio, en efecto, le corresponde el papel más importante para determinar la calidad de la argumentación y el comportamiento de los oradores»⁴⁹⁶. Esta construcción es mutua y dinámica, es decir, hay una influencia recíproca entre el auditorio y el orador que, al estar en constante diálogo, se espera cambie conforme a lo que pueda o no suceder⁴⁹⁷. De esta forma, lo que distingue a un buen orador de uno malo es la capacidad para adaptarse a diferentes públicos y a la heterogeneidad de cada uno de ellos⁴⁹⁸. Si al final con el discurso se alcanza el objetivo de la persuasión, el auditorio no debería ser exactamente el mismo que en un inicio. Esto, al ser verdad para el público, en cierta forma también lo es para el orador, ya que «sólo se puede realizar [la conversión de los oyentes] gracias a la continua adaptación del orador al auditorio»⁴⁹⁹. El orador desea ejercer una fuerza en sus oyentes que los conduzca a actuar de cierta forma, por lo que es fundamental que al concluir el discurso estén persuadidos; en cambio, el orador, aunque no está en la posición de ser persuadido, su percepción también cambia, pero la relativa a la que tiene del auditorio que quiere adherir a su causa. Sin este mutuo aprendizaje, el proceso retórico no concluiría eficazmente.

La teoría de la argumentación de Perelman y Olbrechts-Tyteca es un complemento esencial a la preceptiva de las retóricas clásica y eclesias-tica. Estas últimas desarrollan cada uno de los cinco estadios de la retó-

⁴⁹⁶ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 62.

⁴⁹⁷ «El orador no es el único que cambia así de rostro, sino que más bien es el auditorio al que se dirige [...] auditorio al que transforma al capricho de su fantasía para captar sus puntos más vulnerables», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 59.

⁴⁹⁸ Sobre la naturaleza del auditorio los autores mencionan lo siguiente: «En muchas ocasiones, sucede que el orador debe persuadir a un auditorio heterogéneo, el cual reúne a personas diferenciadas entre sí por su carácter, relaciones o funciones. El orador habrá de utilizar múltiples argumentos para conquistar a los diversos miembros del auditorio. Precisamente, el arte de tener en cuenta, en la argumentación, a este auditorio heterogéneo caracteriza al buen orador [...] No es necesario encontrarse ante varias facciones organizadas para pensar en el carácter heterogéneo del auditorio. En efecto, se puede considerar que cada uno de los oyentes es una parte integrante —desde diversos puntos de vista, pero simultáneamente— de múltiples grupos. Incluso cuando el orador se halla frente a un número ilimitado de oyentes, hasta con un único oyente, puede que no sepa reconocer cuáles son los argumentos más convincentes para este auditorio. En tal caso, el orador lo inserta, en cierto modo ficticiamente, en una serie de auditorios diferentes», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 58.

⁴⁹⁹ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 60.

rica —invención, disposición, elocución, pronunciación y memoria—, pero no profundizan en las estrategias argumentativas, las cuales forman parte de la elocución. La nueva retórica, o tratado de la argumentación, satisface esta insuficiencia, pero prácticamente no retoma ninguna de las otras cinco partes de la teoría clásica; no obstante, ambas, la nueva y la clásica, insisten en la importancia de tomar en consideración al auditorio al momento de elaborar y pronunciar un discurso. En el caso específico de los sermones se aplica el tratado de la argumentación para analizar la parte del cuerpo del discurso que corresponde a la confirmación y la confutación, es decir, a las estrategias puramente argumentativas. Las demás partes se estudian a través de la teoría de la retórica eclesiástica y la propuesta de Alfonso Mendiola sobre la construcción retórica de la realidad.

ALFONSO MENDIOLA: LA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE LA REALIDAD

A lo largo del libro *Retórica, comunicación y realidad*, Alfonso Mendiola aplica la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann a la lectura de dos textos españoles del siglo XVI. Mendiola desea demostrar que las crónicas de la conquista no son comunicaciones que surgen de la individualidad del observador, de su conciencia o percepción, sino que son producto de un sistema social. Los cronistas pertenecen a una sociedad estratificada de tradición retórica; es decir, su forma de construir la realidad no es científica sino retórica. En este tipo de sociedades, como lo es la española del XVI, las comunicaciones representan los valores de la élite, la cual es esencialmente católica. Es esta concepción de la retórica como una técnica del sistema comunicativo, la cual determina el tipo de realidad que la sociedad construye, la que se rescata para el estudio del discurso sacro novohispano.

La teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann sobrepasa las dimensiones teóricas de este estudio; sin embargo, parte de lo que recupera Mendiola y que se propone en esta investigación como una aplicación novedosa al análisis del sermón novohispano es el concepto de comunicación y la función que tiene la retórica para propiciar la aceptación del proceso comunicativo. A continuación se explica la relación que establece Luhmann entre los sistemas sociales y la comunicación.

En *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Niklas Luhmann parte del hecho de que existen sistemas, los cuales se definen

y alcanzan su unidad por medio de diferencias. La primera a considerar en la teoría de Luhmann es la que existe entre sistema y entorno:

Los sistemas están estructuralmente orientados al entorno, y sin él, no podrían existir [...] Los sistemas se constituyen y se mantienen mediante la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, y utilizan sus límites para regular dicha diferencia [...] El sistema gana en sistematicidad mediante la diferenciación; gana frente a su pura identidad (en la diferencia *con otros*) una segunda versión de unidad (la diferencia *consigo mismo*). El sistema puede lograr una determinada primacía en la forma de su unidad mediante algo como la igualdad de los sistemas parciales, como una simple serie, como un orden de rangos, como diferencia entre centro y periferia, como diferenciación de las funciones en los sistemas⁵⁰⁰.

El sistema gana unidad frente a la diferencia externa entre sistema/entorno⁵⁰¹. Aun así, el sistema se caracteriza también por su complejidad y pluralidad: el sistema contiene a otros sistemas. Dentro del sistema global se genera otra diferencia entre los sistemas parciales y el sistema global que funge como entorno interno de aquellos. A su vez, los sistemas parciales son sistemas globales de otros sistemas parciales y entorno de ellos⁵⁰². Dentro de la teoría general de sistemas, Luhmann se enfoca en los sistemas sociales autorreferenciales, los cuales se reproducen por medio de la operación de la comunicación⁵⁰³.

⁵⁰⁰ Luhmann, 1998, pp. 40 y 42.

⁵⁰¹ En la teoría de los sistemas sociales de Luhmann no existe un único sistema en relación a un solo entorno; sino que hay tanto sistemas en el entorno de dicho sistema, como sistemas parciales dentro del sistema global, los cuales también se diferencian de su propio entorno. Así, Luhmann menciona que es importante distinguir «entre el *entorno* de un sistema y los *sistemas en el entorno* de dicho sistema [...] Los sistemas en el entorno del sistema están a su vez orientados a sus propios entornos. Con todo, ningún sistema puede disponer sobre las relaciones sistema/entorno ajenas, a no ser mediante destrucción. De aquí que a cada sistema le es dado representarse el complejo de sus relaciones con el entorno como un entramado desconcertante, pero también como una unidad constituida por él mismo, con tal de exigirse una observación selectiva», Luhmann, 1998, p. 41.

⁵⁰² Luhmann, 1998, p. 42.

⁵⁰³ Los sistemas autorreferenciales son aquellos que se consideran a sí mismos como uno de sus objetos: «hay sistemas que tienen la capacidad de entablar relaciones consigo mismos y de diferenciar esas relaciones frente a las de su entorno», Luhmann, 1998, p. 38. Para que la autorreferencialidad sea posible, los sistemas necesitan de las operaciones de la autoobservación y de la autodescripción. Éstas, a su vez, se llevan a cabo mediante

En cuanto al proceso comunicacional, Luhmann propone una nueva aproximación. La teoría tradicional explica la comunicación a través de la metáfora de la transmisión y sustenta al emisor como el eje central; por el contrario, Luhmann habla de una multiplicación de la información:

El acto de comunicar debe duplicar la información, es decir, debe dejarla afuera, por un lado, y, por el otro, utilizarla para la participación comunicativa y darle para eso una forma secundaria, por ejemplo, una forma de lenguaje (quizás fonética, de escritura, etcétera)⁵⁰⁴.

Además, elimina la primacía del emisor —al que denomina alter— y centra su análisis en el receptor o ego. Este cambio de enfoque implica que la comunicación se realiza hasta que ego comprende la información emitida por alter y acepta esta acción precisamente como comunicación. Al igual que los sistemas, la comunicación también es producto de una diferencia; en este caso, es ego quien tiene que reconocer la diferencia entre información y acto de comunicar⁵⁰⁵.

la comunicación. En el *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, en la entrada al concepto «Operación/observación» se menciona la siguiente con respecto a las operaciones antes mencionadas: «La autoobservación le sirve a un sistema para informarse a sí mismo y para recabar nuevos conocimientos de sí. Las autoobservaciones, sin embargo, en cuanto operaciones, siempre son eventos y permanecen ligadas con la situación individual. Entonces es útil coordinar estas observaciones entre sí, y para esto se producen los textos, que permiten repetir las observaciones, comentarlas y articularlas: estos textos son la autodescripción del sistema. La forma de la autodescripción de la sociedad cambia con la evolución de la sociedad misma», Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, p. 121.

⁵⁰⁴ Luhmann, 1998, p. 144. Páginas más adelante menciona lo siguiente: «Cuando se mantiene la comunicación surge más bien un fenómeno doble de *redundancia* y *diferencia*; y ahí se encuentra el apoyo opuesto para el principio de inquietud de la comunicación. El concepto de redundancia señala posibilidades sobrantes que sin embargo cumplen una función. Si A informa a B acerca de algo por medio de la comunicación y se recibe la información, C y cualquiera otro pueden dirigirse tanto a A como a B si quieren informarse. Se produce un excedente de posibilidades informativas que sin embargo tiene sentido funcional porque hace más independiente al sistema de ciertas relaciones, asegurándolo contra el riesgo de pérdida. El mismo conocimiento, la misma posición existe ahora repetidas veces» (p. 169).

⁵⁰⁵ En el *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, los autores explican la diferencia entre información y acto de comunicar, o emisión, de la siguiente forma: «La comunicación es el último elemento o la operación específica de los sistemas sociales. Se presenta por la síntesis de tres selecciones: 1) emisión o acto de comunicar; 2) información; 3) acto de entender la diferencia entre emisión e información. Existe comuni-

La comunicación, menciona Luhmann, es un proceso o una unidad de tres cifras: alter debe elegir la información entre esto y no lo otro; éste lleva a cabo el acto de comunicar, lo que implica que debe hacerse responsable tanto de su conducta como de la motivación que lo impulsó a emitir la información; finalmente, ego debe observar la diferencia entre información y acto de comunicar, y, así, alcanzar la comprensión⁵⁰⁶. La comunicación se realiza no en la emisión, sino en la recepción; Luhmann menciona varios escenarios posibles:

cación si Ego comprende que Alter ha emitido (y por lo tanto es posible atribuir a su responsabilidad) una información. La emisión de información (Alter dice, por ejemplo, *hoy llueve*) no es en sí una comunicación. La comunicación se realiza únicamente si logra una comprensión: las informaciones se comprenden (*hoy llueve*) y la responsabilidad de la emisión de Alter (que lo dice, por ejemplo, para invitar a Ego a tomar un paraguas), como selecciones distintas. Si no existe esta comprensión, no puede darse una comunicación: Alter hace una señal con la mano y Ego indiferente continúa caminando porque no entendió que la señal era un saludo. La comprensión realiza la distinción que fundamenta la comunicación: entre emisión e información», Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, p. 46.

⁵⁰⁶ Al proceso comunicativo, Luhmann también lo define como una síntesis de tres selecciones: «El hecho de que Alter diga (emisión) algo (por ejemplo, *hoy llueve*) es una selección: Alter lleva la responsabilidad de haber hablado, y además habla por algún motivo que puede atribuírsele (por ejemplo, porque se le ha preguntado sobre el clima o porque quiere hacer entender que prefiere no salir). La información (por ejemplo, *hoy llueve*) es una selección en el sentido de que opera una distinción en el mundo entre lo que se dice y lo que se excluye (por ejemplo, excluye el que el sol esté brillando o que esté nevando). Se trata de una selección autónoma, distinta de aquella de la emisión de Alter [...] La información se construye como selección específica en la comunicación, y no se trasmite: no es que Alter pierda información y Ego la adquiera (la afirmación *hoy llueve* no la pierde Alter y la adquiere Ego), aunque efectivamente haya sido emitida por Alter y comprendida por Ego. En la comunicación, por lo tanto, no existe transmisión sino producción de información. En fin, la comprensión es una selección porque actualiza una diferencia particular entre acto de comunicar e información (Ego comprende que Alter lo saluda apresuradamente porque está enojado con él [...] y excluye otras posibilidades de actualización de esta diferencia ([...] y no porque tiene una cita urgente). En esta aceptación, la idea de acto de entender no indica que se capte la autenticidad de los motivos o los sentimientos de las personas o la realidad objetiva de la información: indica tan sólo que se atribuyen una emisión y una información como selecciones distintas. El acto de entender (y entonces la comunicación) se realiza también si existe un malentendido sobre los motivos (Alter intentaba sugerir tomar el paraguas y no remarcar su preferencia por no salir) o sobre la información (se entiende inmediatamente que Alter había dicho *hoy no llueve*), aunque si existe un engaño (no es verdad que llueve, aunque Alter lo diga por sus motivos). Lo único fundamental es

La comunicación [...] sólo se genera cuando *ego* fija su estado con base en una información que se ha comunicado. También hay comunicación cuando *ego* considera insuficiente la comunicación y no quiere cumplir el deseo acerca del que informa, no quiere seguir la norma a la cual remite el caso. El que *ego* tenga que distinguir entre la información y el acto de comunicar, lo capacita para la crítica y en todo caso para el rechazo. Esto no cambia en nada el que haya habido comunicación⁵⁰⁷.

Aunque la acción comunicativa, como unidad, concluye cuando *ego* comprende lo dicho por *alter* como comunicación, no quiere decir que no haya más interacción. Al contrario, esto es sólo el punto de partida para la aceptación o el rechazo de lo comunicado:

Si se entiende la comunicación como síntesis de tres selecciones, como unidad de información, acto de comunicar y acto de entender, entonces la comunicación se realiza cuando y hasta donde se genera la comprensión [...] Esto es válido, sobre todo, para el caso de un cuarto tipo de selección: la aceptación o el rechazo de la selección notificada de sentido. En el receptor de la comunicación hay que distinguir la comprensión de su sentido selectivo de la aceptación o el rechazo de la selección como premisa de su propia conducta [...] La aceptación y el rechazo de una selección exigida y comprendida, sin embargo, no forman parte de la acción comunicativa; son actos de enlace⁵⁰⁸.

La tercera selección, la de la comprensión por arte de *ego*, no sólo realiza la comunicación, sino que posibilita una nueva comunicación; de esta forma se generan los enlaces entre las comunicaciones⁵⁰⁹. Sin embargo, el que el receptor o *ego* haya comprendido la información y la emisión de *alter*, no implica necesariamente que la vaya a aceptar —que la comunicación sea exitosa— y, por lo tanto, que se produzca una sucesión de enlaces que configuren el proceso comunicativo⁵¹⁰. La posibilidad del rechazo

que se entienda la diferencia entre las dos selecciones: la emisión (*Alter* ha dicho) y la información (*hoy llueve*)», Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, pp. 46-47.

⁵⁰⁷ Luhmann, 1998, p. 153.

⁵⁰⁸ Luhmann, 1998, p. 148.

⁵⁰⁹ Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, p. 47.

⁵¹⁰ Es necesario distinguir entre una unidad comunicativa y un proceso de comunicación: «la comunicación pocas veces aparece como unidad individual (como grito de advertencia; como grito de socorro; como favor que puede ser concedido de inmediato; como saludo; como acuerdo ante la puerta acerca del problema de quién pasa primero; como compra de un boleto para el cine). Muchas veces, las comunicaciones de este

está siempre latente. Es el hecho de que la comunicación se presente más como un proceso que como una sola unidad lo que enfatiza la problemática de la selección entre la aceptación y el rechazo.

La diferencia entre la aceptación y el rechazo es lo que Luhmann llama la cuarta selección de la comunicación:

Es parte de la comunicación crear una situación social que permita esperar tales decisiones de enlace. Es un efecto intencionado crear una situación tan aguda aunque abierta, y la comunicación puede absorber elementos de presión que empujan al receptor en dirección más a la aceptación que al rechazo⁵¹¹.

La pregunta que plantea la teoría de Luhmann es ¿qué puede hacer alter para predisponer a ego hacia una actitud de mayor aceptación de la información emitida? Alfonso Mendiola, en su libro *Retórica, comunicación y realidad*, desarrolla el cuestionamiento planteado por Luhmann:

La comunicación oral [y también la escrita], al operar como la *forma del medio* lenguaje, siempre deja abierta una disyuntiva al receptor: aceptar o rechazar lo que se le dice. Esta posibilidad de aceptación o rechazo Luhmann la llama «código binario del lenguaje»: *sí/no*. Este código produce incertidumbre en la operación comunicativa, con respecto a las razones que pueden motivar o no al receptor para aceptar lo que se le dice. Fácilmente, este grado de incertidumbre haría que las personas decidieran no participar en procesos comunicativos, pues la probabilidad de rechazo es muy alta. Por esta disyunción (*sí/no*), en toda comunicación surge una pregunta: ¿qué mecanismos ha generado la sociedad para asegurar que haya un mayor número de «síes» que de «noes»?; es decir: ¿qué hace que la comunicación, a pesar de la incertidumbre, se lleve a cabo?⁵¹²

tipo son posibles sin lenguaje, o principalmente sin lenguaje, pero en cualquier caso dependen demasiado del contexto. Un proceso más intenso de la diferenciación de acontecimientos comunicacionales requiere de la unión de un mayor número de unidades de comunicación en un proceso —tomando proceso [...] como unión temporal de una mayoría de acontecimientos selectivos por medio del condicionamiento mutuo. El proceso de diferenciación requiere del procesamiento de la comunicación con acceso a autorreferencias novedosas. El proceso comunicacional puede reaccionar a sí mismo; puede repetir, si es necesario, lo dicho, lo puede complementar, revisar; permite el discurso y su contestación; puede hacerse reflectivo al tratarse a sí mismo como proceso comunicacional», Luhmann, 1998, pp. 153-154.

⁵¹¹ Luhmann, 1998, p. 148.

⁵¹² Mendiola, 2003, p. 84.

Debido a que sin comunicación no se pueden construir los sistemas sociales, la respuesta se encuentra en el propio progreso sociocultural con la aparición de la técnica persuasiva de la teoría retórica⁵¹³.

La teoría de los sistemas sociales explica que en los puntos donde la comunicación se rompe, surgieron, por una necesidad evolutiva, los llamados medios. Luhmann distingue tres diferentes clases de medios; el primero de ellos es el lenguaje, el cual utiliza, mediante la aplicación de un código, signos acústicos y ópticos⁵¹⁴. Del lenguaje surge la segunda clase de medios que son

⁵¹³ Aunque el estudio de Mendiola se centra en la sociedad española del siglo XVI, su teoría se puede aplicar a la sociedad novohispana hasta mediados del siglo XVIII, cuando comienzan a introducirse las ideas de la Ilustración a la Nueva España: «La retórica, en la sociedad estratificada del siglo XVI, es el medio que se utiliza para propiciar que se acepte la comunicación, esto es, la retórica propicia los enlaces de la comunicación con la comunicación. A pesar de que la retórica nació para la oralidad, se siguió usando en esta primera etapa de la imprenta. Por esto, la retórica debe ser vista como un sistema comunicativo de la civilización europea, casi inobjeto, hasta mediados del siglo XVIII. No desaparece en el siglo XVII, pero el metodologismo de la ciencia se convertirá en su rival. Para entender el papel de la retórica en la sociedad europea, es necesario comprender que no es un sistema funcional como los modernos (un ejemplo sería la ciencia), sino un sistema estratificado, lo que hace que no sea expresión de una división del trabajo especializada. La retórica sólo delimita la forma de comunicación de las elites urbanas [...] Este sistema comunicativo, como ya hemos dicho, se rige por el código de persuasión/no persuasión y por los programas de composición y escenificación del discurso, que se encuentran en los distintos manuales de retórica. De otra manera, la retórica es la forma como se educa el buen gusto de la aristocracia europea», Mendiola, 2003, p. 94.

⁵¹⁴ En *Retórica, comunicación y realidad* Mendiola explica la diferencia de concebir al lenguaje como medio y no como forma: «Para la teoría de los sistemas sociales el lenguaje no es una *forma*, como para la mayoría de las teorías actuales, sino un *medio*. Con esto se quiere decir que no es posible encontrar límites al lenguaje; es decir, no hay modo de separar el lenguaje de su entorno [...] El *medio* en el que opera la comunicación oral es el lenguaje. Por esto, las comunicaciones orales son formas del sustrato medial lenguaje. El lenguaje no es perceptible porque sólo es un *medio*, las perceptibles —gracias a él— son las conversaciones [...] El análisis inmanente del texto ha propiciado una concepción del lenguaje como forma y no como medio. La forma del lenguaje es para el estructuralismo un sistema. Este tipo de análisis acepta una existencia previa a la comunicación que es la del lenguaje. El análisis inmanente parte de la asimilación del lenguaje a la lengua; esto es, al código. Por ello, hace abstracción del lenguaje en acto; es decir, de la comunicación. En cambio, la teoría de los sistemas sociales estudia el lenguaje como un medio de comunicación, y no como una forma [...] La otra teoría del lenguaje que es próxima a la de Luhmann es la de los *actos de habla* de Austin y Searle, pues ellos también parten del estudio de la emisión contextualizada de los enunciados, y no del lenguaje como código; esto es, de la frase u oración [...] Michel Foucault, en polémica con Searle, lleva el análisis contextualista de los discursos a una de sus formas

los medios de comunicación como la escritura, la imprenta y las telecomunicaciones⁵¹⁵. Así, mientras el medio lenguaje codifica la información y le otorga un sentido, los medios de comunicación la difunden. En las sociedades predominantemente orales la posibilidad del rechazo era menor, ya que la interacción cara a cara no daba ni mucho tiempo ni espacio para la reflexión; en estas circunstancias, objetar la selección de alter pudiera interpretarse como una conducta violenta por parte de ego. Por el contrario, la comunicación escrita, al separar espacial y temporalmente el acto de comunicar del acto de entender, la hace más susceptible al rechazo⁵¹⁶. Luhmann explica que:

Después de estas evoluciones de la técnica de lenguaje y difusión, es más difícil que una información, de hecho, pueda tener éxito, es decir, pueda motivar para la aceptación. Hasta muy avanzada la Edad Moderna, se ha

más ricas [...] la lingüística estructural sostiene que de un número *finito* de reglas gramaticales se puede generar un número *infinito* de enunciados, tesis que favorece el estudio de las reglas sobre los enunciados realmente producidos; mientras que para Foucault, preocupado en este sentido por la contingencia o historicidad de los enunciados, defiende lo contrario: lo relevante no son las reglas formales, sino las comunicaciones que en realidad se produjeron en cada momento. Lo importante es explicar los procesos comunicativos que se dieron, y no las reglas como abstracciones de la comunicación que aconteció», Mendiola, 2003, pp. 7-83.

⁵¹⁵ Luhmann, 1998, p. 159.

⁵¹⁶ Mendiola explica los diferentes efectos generados tanto por la comunicación oral como por la escrita: «A lo largo de la historia se han dado distintos medios de comunicación: la oralidad, la escritura, la imprenta y, actualmente, los “medios de comunicación masiva” o medios electrónicos. Los cambios en los medios, según Luhmann, generan diversas relaciones entre las tres selecciones de la operación comunicativa: el acto de comunicar, la información y el acto de comprender [...] En el medio de comunicación oral se da una relación simultánea entre lo que se dice y lo que se comprende, por esto, el momento del enlace de comunicación con comunicación (que depende de la aceptación o el rechazo) tiene que darse de forma inmediata. La oralidad otorga muy poco tiempo al receptor para evaluar lo que se le dice. Por ello, la comunicación oral crea una gran dificultad al rechazo, es decir, la comunicación oral hace muy difícil que la persona que está presente en esa comunicación exprese su rechazo a lo que se dice, porque la relación cara a cara propicia el consenso y dificulta el disenso, ya que en una relación cara a cara el disenso implicaría un alto grado de violencia. Por un lado, el poco tiempo que hay para evaluar lo que se dice y, por el otro, la presencia de los interlocutores favorece la aceptación. Además, la oralidad sólo llega a los presentes. En cambio, con la escritura se acaba la simultaneidad entre acto de comunicar y acto de entender, porque la escritura aísla y separa la comunicación en escritor y lector. Esta separación permite que se use todo el tiempo necesario para evaluar la comunicación. Por lo tanto, favorece el desacuerdo», Mendiola, 2003, pp. 92-93.

reaccionado a la improbabilidad extrema con esfuerzos creados por una especie técnica persuasiva, así por la elocuencia como meta educativa, como por la retórica como teoría especial, o por la disputa como arte del conflicto y de la imposición. Ni siquiera la invención de la imprenta logró que estos esfuerzos se volvieran obsoletos, más bien los reforzó⁵¹⁷.

La transición de la oralidad a la escritura y el uso de la retórica como un mecanismo para motivar la aceptación de lo que se comunica se ilustra claramente en el caso de los sermones novohispanos⁵¹⁸. La predicación es esencialmente oral; las artes retóricas consagraron muchas de sus páginas a normar el comportamiento del predicador en el púlpito. El sermón es un discurso sacro que se vive como parte de la liturgia católica; es una puesta en escena frente a una congregación de fieles. Con la aparición de la imprenta fue posible inmortalizar aquellos sermones predicados para las ocasiones más importantes del calendario católico. El texto impreso no sustituyó a la prédica oral, sino que se convirtió en una fuente de consulta para otros predicadores y también ocupó un espacio en las bibliotecas de las casas particulares como lectura devocional. Tampoco la retórica dejó de tener relevancia y los sermones (impresos) se convirtieron con frecuencia en modelos de lo que cada época consideraba como el buen uso de los preceptos retóricos.

La retórica se relaciona con la tercera y última clase de medios que propone Luhmann, los medios de comunicación simbólicamente generalizados, porque la primera y los segundos son estrategias para motivar la aceptación de la selección comunicada. Algunos ejemplos que se mencionan de estos mecanismos son los siguientes: verdad, amor, propiedad/dinero, poder/derecho, fe religiosa, arte y los valores⁵¹⁹. Mendiola puntualiza sobre uno que es esencial para este trabajo: la moral, específicamente la de la religión católica⁵²⁰. Sin estos medios sería improbable que la comunicación tuviera éxito ya que ésta

⁵¹⁷ Luhmann, 1998, p. 159.

⁵¹⁸ Mendiola, 2003, p. 74.

⁵¹⁹ Para Luhmann, los medios de comunicación simbólicamente generalizados tienen como función «condicionar la selección de la comunicación de tal manera que actúen al mismo tiempo como medios motivadores, es decir, que puedan asegurar de manera suficiente el cumplimiento de la propuesta de selección», Luhmann, 1998, p. 159.

⁵²⁰ Mendiola, 2003, pp. 74 y 88. Luhmann explica, en cuanto a la diferencia inclusión/exclusión, el predominio del poder de la Iglesia católica: «desde la cristianización del Imperio romano existe —además de las regulaciones de inclusión/exclusión an-

invita a la protesta. En cuanto se ofrece algo para su aceptación, también se puede negar. El sistema no está estructuralmente establecido para la aceptación, ni siquiera para una preferencia por la aceptación; la negación de cualquier comunicación es posible y comprensible en el nivel del lenguaje⁵²¹.

La conjunción de la retórica con el medio de comunicación simbólicamente generalizado de los valores católicos permitió el dominio del discurso religioso sobre la sociedad española y sus colonias de ultramar. Un elemento más es necesario considerar para poder entender la importancia de los sermones: la estructura de la sociedad.

Luhmann distingue cuatro diferentes estructuras o formas de la diferenciación, que se han generado a lo largo de la evolución de la sociedad: segmentación; diferenciación centro/periferia; diferenciación jerárquica de estratos; y diferenciación funcional⁵²². Mientras esta última

cladas en el sistema estratificado de casas familiares— un mecanismo legal de exclusión por causas religiosas. En los primeros párrafos del código Justiniano [...] se define exactamente quién está autorizado para llevar el nombre de cristiano católico. Todos los herejes se toman por dementes o por insensatos y se les declara la ignominia (infamia). Si bien la ley concede a Dios la preferencia en su trato (*divina primum indicta*), pero dado que esto aparentemente no funciona de manera suficientemente fidedigna, se interponen reglamentos secundarios apoyados en los medios de la ley imperial [...] Luego del desplome del poder imperial, la Iglesia misma —jurídicamente bien organizada— se encarga de las decisiones sobre la “excomuniación” con graves consecuencias mundanas. La exclusión religiosa —fácil de evitar en la conducción normal de la vida— pone entonces la condición-marco con la cual se puede manejar “cristianamente” la inclusión/exclusión interna a la sociedad que tiene efectos prácticos», Luhmann, 2007, p. 495.

⁵²¹ Luhmann, 1998, p. 169.

⁵²² Luhmann explica qué son y cómo funcionan las formas de diferenciación de los sistemas: «Una forma es una distinción sistema/entorno. Hablamos de forma-de-diferenciación, cuando se trata de cómo se coordina —en un sistema-total— la relación de los sistemas-parciales entre sí [...] Hablamos, pues, de *forma de diferenciación de los sistemas* cuando desde un sistema-parcial se puede reconocer lo que es otro sistema-parcial y cuando el sistema-parcial se determina por esta distinción. La forma de la diferenciación, entonces, no significa tan sólo dividir al sistema total, sino más bien se trata de la forma mediante la cual los sistemas-parciales se observan a sí mismos como sistemas-parciales —como este o aquel clan, como nobleza, como sistema económico de la sociedad. La diferencia así formada (distinguida de esta manera) representa a la vez la unidad del sistema omniabarcador de la sociedad, el cual no requiere observarse de forma separada [...] ¿Cómo se llega a la posibilidad de determinar a otros sistemas-parciales mediante una distinción que a su vez se amolda a todo lo demás que existe en el mundo? [...] Las relaciones entre los sistemas-parciales adquieren forma cuando el sistema-total determina cómo se ordenan [...] Sin poder afirmar y comprobar que en todo sis-

caracteriza a las sociedades modernas y la primera a las primitivas, en la Nueva España, al igual que en la metrópoli europea, la sociedad estaba organizada según el principio de jerarquía y estratificación⁵²³. En *La sociedad de la sociedad*, Luhmann dedica un apartado a las sociedades estratificadas y las describe de la siguiente forma:

Por lo general, el concepto [de estratificación] indica jerarquía de posiciones de todo tipo, la cual se sostiene sobre una repartición desigual de ventajas materiales o inmateriales. En contraste, nosotros referimos el concepto a la *diferenciación sistémica interna* de la sociedad y hablamos de estratificación cuando (y en la medida que) sistemas parciales de la socie-

tema societal deba existir una forma de diferenciación dominante, vemos en ello de cualquier modo la estructura de la sociedad más decisiva que, al imponerse, determina las posibilidades de evolución del sistema e influye en la formación de las normas, de las diferenciaciones adicionales, de las autodescripciones del sistema, etc. [...] Se hablará de primado de una forma de diferenciación (y ni siquiera eso constituye una necesidad sistémica) cuando pueda constatarse que una forma regula las posibilidades de realización de otras formas. En este sentido, las sociedades nobiliarias se diferencian principalmente de manera estratificada, pero mantienen una diferenciación segmentaria en Casas o familias para facilitar a la nobleza la endogamia y para distinguir a las familias nobles de otras familias», Luhmann, 2007, pp. 482-485.

⁵²³ Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, p. 59. En el *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, se explica la diferenciación de la sociedad estratificada: «Se realiza de esta manera una diferenciación de las formas de diferenciación: al centro nace la estratificación mientras que en la periferia se reproduce la segmentación. La estratificación constituye el ejemplo más claro de principio jerárquico, con base en el cual los sistemas parciales de la sociedad son desiguales por rango. La desigualdad nace mediante la clausura del estrato superior (la nobleza), determinada por la endogamia (prohibición de matrimonios fuera del estrato). Estratificación significa distribución desigual de recursos y oportunidades de comunicación. Como base de la estratificación está la diferencia de rango entre nobleza y pueblo común: al interior de estos dos estratos se desarrollan entonces diferenciaciones ulteriores. El principio de jerarquía implica que en las relaciones entre sistemas parciales el criterio de referencia sea siempre el rango: todo comportamiento debe orientarse a partir de la desigualdad o de la igualdad de rango. El estrato superior establece el orden interno a la sociedad por medio de la desigualdad. Por el contrario, la igualdad regula la comunicación interna del estrato superior (igualdad entre familias de nobles): estratificación, entonces, significa igualdad incrustada en la desigualdad. La igualdad interna del estrato superior (que no significa necesariamente cooperación) garantiza un acceso restringido a los recursos disponibles: la igualdad está limitada para pocos, ya que sólo pocas familias pueden sacar ventaja de los recursos disponibles. La estratificación admite un nivel de complejidad más elevado en la sociedad con respecto a las estructuras anteriores, en virtud de la acumulación de capacidad selectiva en el estrato superior. El patrimonio conceptual importante se produce en el estrato superior (en el cual sólo, entre otros, está disponible el uso de la escritura), mientras que el estrato inferior está comprometido con los problemas cotidianos de subsistencia. De tal modo, el estrato superior es el que produce la autodescripción de la sociedad» (p. 60).

dad se diferencian de otros sistemas de su entorno societal interno bajo el punto de vista de una diferencia de rango. Primado de la diferenciación estratificada se da únicamente cuando otros modos de diferenciación (sobre todo, la diferenciación segmentaria de las casas familiares) se orientan hacia la estratificación.

La estratificación tampoco surge de la descomposición de un todo en partes [...] sino de la diferenciación y clausura del estrato superior. La cerradura se lleva a efecto principalmente a través de la endogamia —por lo demás frecuentemente violada. Pero también en el plano de la semántica el estrato superior debe «destacarse» del estrato inferior —de un estrato inferior que en un primer momento, naturalmente, no sabe que lo es o que lo será. Por eso, únicamente el estrato superior tiene necesidad de una semántica particular elaborada, una autodescripción especial, genealogías y conciencia característica⁵²⁴.

Al simplificar la teoría de Luhmann se cuenta con un sistema social global conformado por sistemas-parciales y el entorno de estos sistemas-parciales. Los sistemas-parciales se organizan, en las sociedades estratificadas, jerárquicamente. Sin embargo, al interior de cada sistema-parcial puede existir una organización horizontal por segmentos. Luhmann menciona que es el estrato superior de la sociedad el que necesita de un discurso para definirse, y el que tiene las herramientas para producirlo. En el caso de la sociedad novohispana, el sermón es uno de estos textos que reflejan las ideas y valores de la élite; la finalidad no es sólo el autoconocimiento, la introspección, sino la conservación en la memoria colectiva para su perpetuación.

La sociedad estratificada, como la novohispana, centra el poder en el vértice: la élite se conformaba por la Iglesia y la aristocracia⁵²⁵. Eran

⁵²⁴ Luhmann, 2007, p. 543.

⁵²⁵ En cuanto al régimen de poder en las sociedades estratificadas, Luhmann menciona que «el estrato superior tiene claramente un acceso privilegiado y una influencia señaladamente más fuerte [...] La estratificación se basa en diferencias de riqueza aceptadas. Para la estratificación es necesario además —y esto también manifiesta rango— que el estrato superior sea relativamente pequeño y que a pesar de ello sepa imponerse [...] La estratificación se reproduce, entonces, porque llama constantemente la atención sobre sí misma cada vez que se reúnen personas de distinto rango [...] La estratificación requiere por lo pronto de una diferencia sencilla: aquella de nobleza/gente común. Hay seres humanos con *dignitas* y seres humanos sin *dignitas*. La asimetría se refuerza porque arriba se mantiene pequeño el número y aumenta la disposición de los recursos. En este marco se desarrollan diferenciaciones dentro de las diferenciaciones, sobre todo:

sus valores los que se imponían al resto de las clases sociales: «La sociedad del siglo XVI motivaba la aceptación de la comunicación a partir de consideraciones morales, o mejor dicho, religiosas»⁵²⁶. Uno de los medios de comunicación con los que contaba el poder eclesiástico para transmitir su discurso era la prédica oral, principalmente, pero también los sermones impresos. La función de la retórica y de los medios de comunicación simbólicamente generalizados era la aceptación de las ideas y valores de la Iglesia por el resto de los individuos⁵²⁷. Mendiola explica esta relación:

Para motivar la aceptación de la selección comunicativa en el receptor, las sociedades jerárquicas se basan en expectativas normativas: la moral y la religión y, refiriéndose a la sociedad española del siglo XVI se puede decir, la moral de la religión cristiana. Estas normas o reglas de civilidad no son parte del lenguaje, sino que la sociedad las genera como estructuras de expectativa para facilitar la comunicación. En la medida en que el hablante las interioriza anticipa la respuesta de su interlocutor. La sociedad diferenciada jerárquicamente genera normas institucionales que favorecen los procesos de comunicación [...] Estas normas representan al vértice de la sociedad: la aristocracia⁵²⁸.

distinciones más refinadas dentro de la nobleza que tienen importancia para fines de matrimonio o cuestiones ceremoniales, aunque difícilmente pueden tomarse como sistemas parciales dentro de sistemas parciales», Luhmann, 2007, pp. 538-540 y 555-556.

⁵²⁶ Mendiola, 2003, p. 89.

⁵²⁷ Mendiola explica la necesidad de la retórica para la sociedad europea del siglo XVI, lo cual también se aplica para la novohispana: «Si, como hemos explicado, el problema de la comunicación consiste en cómo generar motivación para aceptarla y no rechazarla, podemos afirmar que la sociedad europea del siglo XVI lo resuelve por medio del uso de la retórica. Las sociedades premodernas utilizan la retórica; mientras que las modernas, los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Por ellos, la retórica es un equivalente funcional de éstos. Los medios que favorecen la aceptación, en las comunicaciones escritas del siglo XVI, se encontrarán, de manera privilegiada, en la elocuencia. El grado de aceptación dependerá del uso de la codificación retórica. Esta codificación binaria se da entre persuasión/no persuasión. La codificación retórica funciona por medio de programas de composición del discurso y de su escenificación pública [...] Un aspecto sobresaliente de esos análisis es la importancia que tienen, en los procesos comunicativos de esa época, tanto el estilo y la composición del discurso, como el refinamiento de los modales y la interpretación adecuada de las situaciones de habla (la prudencia). En los manuales de retórica se exponen detalladamente los programas que determinan la comunicación, no sólo la oral sino también la escrita», Mendiola, 2003, pp. 90-91.

⁵²⁸ Mendiola, 2003, p. 88.

Sólo mediante el entendimiento y la aceptación del discurso de la élite, y de la comprensión del lugar de cada uno en esta cosmovisión, es que los individuos podían formar parte de la sociedad, de lo contrario eran considerados bárbaros, enemigos, herejes o salvajes. Así, entender y aceptar todo lo anterior era la única forma de ser considerado un ser humano dentro del sistema social. La definición de retórica que se propuso en el primer capítulo de este trabajo, una «forma de ser» buena y virtuosa, se retoma en este punto y adquiere una nueva dimensión: la vida buena y virtuosa que propone la retórica sacra es la única forma posible de ser dentro del sistema social. Sin embargo, y como lo menciona Luhmann, toda afirmación trae consigo su propia negación; es por ello que el trabajo del predicador es recordarle a los fieles cómo deben conducirse en la tierra para evitar el castigo eterno.

La nueva retórica es una herramienta útil para comprender mejor la estructura argumentativa del discurso retórico. A pesar de eso, en ella se pierde aquella esencia que hace de la retórica una ética para la vida buena y virtuosa. Un discurso no sólo necesita de la lógica de la argumentación para ser persuasivo, sino, sobre todo, apelar a las emociones. Y para esto, el orador necesita tener algo de poeta o de divino. Además, la palabra se refuerza con las obras y la vida; por lo que para que un discurso tenga peso y trascendencia, para que sea validado y aceptado como verdadero y legítimo, es necesario que quien lo predica lleve una vida que sea coherente con su palabra. Por este motivo se insiste a lo largo de esta investigación que la retórica es una ética y no sólo una forma correcta y elegante del discurso.

LIBRO SEGUNDO.
PROPUESTA METODOLÓGICA

CAPÍTULO IV. TRES SERMONES NOVOHISPANOS

Como parte de la propuesta metodológica de este cuarto capítulo se ofrece una introducción a cada uno de los tres sermones en la que se destacan las circunstancias de su predicación e impresión y se analiza uno de los aspectos más relevantes del texto. Después de este breve prefacio y estudio se presenta la edición anotada del sermón correspondiente. Esta es la distribución para los tres sermones novohispanos. Previamente se proponen los criterios de la edición anotada, y algunos rasgos del contexto histórico para enmarcar la producción del sermón y lograr una mayor comprensión.

CRITERIOS DE EDICIÓN

Antes de la presentación de la edición anotada de los tres textos que conforman el corpus de esta investigación es necesario exponer los criterios que se aplicaron. Ignacio Arellano define la edición crítica como «aquella que refleja de la manera más fiel las intenciones del escritor»⁵²⁹. Cuando se trabaja con varios testimonios, la edición crítica tiene como objetivo analizar «de manera científica todas las relaciones textuales que existan entre los testimonios sobrevivientes con el objeto de producir un texto ecléctico que refleje en la medida de lo posible las *intenciones finales* del autor»⁵³⁰. Hasta este momento de la investigación sólo se cuenta con un único testimonio de cada sermón del corpus, por lo que no se abordará el problema de las versiones múltiples ni el de las variantes. Sin embargo, es esencial no olvidar que aunque se tengan los

⁵²⁹ Arellano, 2007, p. 13.

⁵³⁰ Arellano, 2007, p. 14.

textos impresos de los sermones, éstos originalmente estaban destinados para ser pronunciados ante un público.

Los criterios de edición que se siguen son los correspondientes a la propuesta del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO)⁵³¹, y para algunas consideraciones sobre la puntuación y el uso de mayúsculas se recurre a los lineamientos de la Real Academia Española. La edición crítica se divide en dos partes: el tratamiento del texto y el aparato crítico. La primera se refiere a cómo se va a transcribir el texto: modernización de las grafías, la conservación de la puntuación original, la acentuación y la división de palabras. Las notas filológicas del aparato crítico aparecen a pie de página y son de carácter léxico-semántico, históricas, geográficas, de personajes, entre otras.

Tratamiento del texto

1. 1. Modernización

Entre la modernización y la conservación de las grafías, Arellano se decanta por la primera: «Nos proponemos, por tanto, la modernización, entendiendo por tal la actualización de toda grafía que no tenga trascendencia fonética. La fonética es el límite: nos estamos, pues, refiriendo a la modernización estrictamente gráfica»⁵³². Esto implica que los grupos cultos se mantienen: pt, ct, /cs/, x, cc, gn, gd, gm, sc, ns, nt, nd.

Por ejemplo, el título del sermón de fray Andrés de San Miguel aparece en el impreso transcrito de la siguiente forma: «*LA QUINTA ESSENCIA DE LA VIRTUD: SANTA TERESA DE JESUS, SERMON PANEGYRICO DE SUS GLORIAS*». Al modernizar el texto se eliminan las mayúsculas innecesarias, se acentúa según la norma moderna y se modifican todas aquellas grafías que carezcan de trascendencia fonética. El título, entonces, queda de la siguiente forma: «*La quinta esencia de la virtud: Santa Teresa de Jesús, sermón panegírico de sus glorias*».

⁵³¹ EL GRISO es un grupo de investigación fundado en 1990 por Ignacio Arellano y que reúne investigadores de la Universidad de Navarra y otros asociados de distintas Universidades. Desde su nacimiento ha organizado diversos congresos y actividades, e impulsado la publicación de estudios y ediciones críticas. Ver <http://www.unav.edu/centro/griso/>.

⁵³² Arellano, 2007, p. 37.

A continuación se transcriben algunas palabras como aparecen en el texto original y se contraponen con su versión ya modernizada.

Original → *Modernizado*
 de[calço → descalzo
 Joseph → Josef
 asumpto → asumpto
 vírgines → vírgines
 campiones → campiones
 escriptos → escriptos
 fee → fe
 patriarcha → patriarca
 theologia → teología

Cuando en el texto aparece «de el» y «a el» no se realizarán las contracciones «del» y «al» para respetar la pronunciación original. De la misma forma se mantienen «della», «dellos», «deste» y «desta», etcétera.

1.1.1. Mayúsculas

Las mayúsculas se transcribirán conforme a las normas de la Real Academia Española. Sin embargo se respetará el lineamiento del GRISO: sólo se usarán las mayúsculas imprescindibles.

Ejemplos:

A lo largo de los textos originales aparece «Santa Teresa» y «Santa Teresa de Jesús». En este caso, para resolver el uso de la mayúscula se recurre a las normas de la Real Academia Española, la cual menciona que no debe usarse la mayúscula en

los tratamientos [...] salvo que se escriban en abreviatura, caso en que se escriben con mayúscula [...] Solo cuando, por tradición, se han formado acuñaciones que funcionan como nombres propios, se escribirán estos tratamientos en mayúscula⁵³³.

Siguiendo estos lineamientos el nombre de la santa y escritora se moderniza de la siguiente manera: «Santa Teresa» y «santa Teresa de Jesús».

⁵³³ *Diccionario panhispánico de dudas*, primera edición (octubre 2005) [23/08/2013].

En el caso de algunas palabras no es tan sencillo resolver el problema de la mayúscula inicial. Para casi la totalidad del resto de los nombres se recurre a la siguiente regla de la RAE:

Los títulos, cargos y nombres de dignidad [...] se escriben con minúscula cuando aparecen acompañados del nombre propio de la persona que los posee, o del lugar o ámbito al que corresponden [...] o cuando están usados en sentido genérico⁵³⁴.

Sin embargo, los nombres de dignidad se pueden escribir con mayúscula cuando se emplean referidos a una persona concreta, sin mención expresa de su nombre propio. Algunos ejemplos:

Original → *Modernizado*

Convento de Ávila → convento de Ávila

Señor Don Balthazar de Zuñiga, Guzman, Soto-Mayor, y Mendoza Marqués de Valero → señor don Baltazar de Zúñiga Guzmán Sotomayor y Mendoza, marqués de Valero

Monte Carmelo → Monte Carmelo

Summo Sacerdote Eleazaro → sumo sacerdote Eleazaro

San Franci[sc]o → San Francisco

Es común encontrar los nombres propios escritos con mayúsculas: JESUS, CHRISTO, SANSONA, HEGLA, CARMEN, etc. En estos casos, sólo se deja la mayúscula inicial. Cuando nombres propios o sustantivos aparecen en mayúsculas en las citas dentro del texto, sufrirán la misma modificación.

En ocasiones aparecen palabras como «Doctrina», «Verdad», «Fe», «Voto», «Corazón» con mayúscula inicial, sin estar después de un signo de puntuación que lo amerite; en ese caso la mayúscula es eliminada.

1.1.2. Abreviaturas

Las normas del GRISO determinan que todas las abreviaturas se resuelven. En los sermones aparecen dos clases de abreviaturas: de una sola voz, y de cortesía y tratamiento. Aquellas se presentan, sobre todo, en el cuerpo del sermón, mientras que las segundas son principalmente usadas en el título, la dedicatoria, el parecer y en las licencias. A conti-

⁵³⁴ *Diccionario panhispánico de dudas*, primera edición (octubre 2005) [consultado el 23 de agosto de 2013].

nuación se presentan algunas de las abreviaturas más usadas en los impresos. Ejemplos:

Original → *Modernizado*

Convēto → convento

sāto → santo

B. L. M. de V. Exc. su menor Capellán → Besa la mano de vuestra excelencia, su menor capellán

M. R. P. Fr. Manuel de Argüello → Muy reverendo padre fray Manuel de Argüello

Excmo. Señor → Excelentísimo señor

Rmo. P. Nro. → Reverendísimo padre nuestro

1.1.3. Puntuación

Con la finalidad de hacer más legible el texto se modernizará la puntuación original. Sin embargo, y como lo refiere Arellano, «en la tarea de editar un texto una de las mayores dificultades es la puntuación [...] no tenemos un sistema seguro de puntuación, y la subjetividad de cada editor desempeña un papel importante»⁵³⁵. Modernizar la puntuación de los impresos ha sido uno de los trabajos más difíciles que se han afrontado en esta edición crítica, porque descifrar el sentido de lo que el autor quiere expresar con frecuencia no es una tarea sencilla cuando se trata de textos novohispanos. Además, no existe un sistema bien definido en el cual se base la puntuación moderna. Arellano hace hincapié en esta problemática:

La puntuación moderna tiene mucho de subjetivo, y de elecciones personales, a menudo de poca trascendencia significativa, es decir, equipolentes [...] no podemos puntuar correctamente sin haber comprendido bien el texto, y viceversa, una puntuación errónea hace ininteligible un texto⁵³⁶.

Esto hace que el trabajo de puntuar un texto sea una tarea sumamente delicada.

Los signos de puntuación que aparecen con mayor frecuencia en los textos del corpus son el punto, la coma, los dos puntos y el punto y coma. Sin embargo, su uso, para un lector del siglo XXI, parece desordenado y arbitrario, lo que hace más difícil la comprensión de los ser-

⁵³⁵ Arellano, 2007, p. 48.

⁵³⁶ Arellano, 2007, p. 63.

mones. Al modernizar la puntuación se ha cuidado, sobre todo, el ritmo de la lectura y las estructuras gramaticales y semánticas. En el proceso de puntuar los textos del corpus, el reto se presenta también porque, aunque se trabaje con impresos, los sermones originalmente estaban destinados a ser escuchados y no leídos.

Como ejemplo del proceso de puntuación se transcribe a continuación la dedicatoria del sermón titulado *La quinta esencia de la virtud*. En primer lugar aparece la dedicatoria como originalmente se encuentra en el impreso y le sigue el texto modificado. Para efectos prácticos del ejemplo, las grafías, la ortografía y el uso de mayúsculas en ambos textos se presentan modernizados. Sólo se deja en el primero, la puntuación original.

1.

Dedicatoria.

Gloriosísimo patriarca señor San Josef.

Siendo este sermón, de la gran madre Santa Teresa de Jesús, se debe tan de justicia a vuestras aras, que fuera faltar a la rectitud, de dar a cada uno, lo que es suyo, si yo le buscara a este sermón otro patrocinio: porque sólo en el vuestro, especialísimo, y generalísimo, halló santa Teresa de Jesús, la más segura tutela, para todas sus cosas, para todas sus casas, para todas sus necesidades corporales, y espirituales, como que fuisteis el patrón especial, que le señaló Dios, no sólo para su persona; sino para toda su religión. Y el mismo favor le hizo vuestra esposa María Santísima, ofreciéndole seguro vuestro patrocinio, no sólo para sí; sino para todos sus conventos: dándole las gracias, por lo que os servía. Y lo que es más, vos mismo os ofrecisteis para portero, y aun sobrestante, de su primer convento de Ávila; y por eso la santa os dedicaba todos sus conventos. Y experimentada de vuestro universal patrocinio, procuró extender tanto vuestra devoción, por el mundo. Luego siendo este sermón: la quinta esencia de Santa Teresa, de justicia se debe a vuestro patrocinio. Así os lo ofrece rendido mi afecto; y aunque el obsequio es pequeño, juzgo ha de ser muy de vuestro gusto: suplicándoos sólo mi tibia devoción, que por la intercesión de vuestra esposa María Santísima, nuestra gran reina, y señora, y donde vuestra amartelada cliéntula Santa Teresa de Jesús, se extienda a todos vuestro patrocinio, para que con él evitemos, la más leve ofensa de Dios.

El marqués de Santa Fe.

2.

Dedicatoria.

Gloriosísimo patriarca señor San Josef.

Siendo este sermón de la gran madre Santa Teresa de Jesús, se debe tan de justicia a vuestras aras, que fuera faltar a la rectitud de dar a cada uno lo que es suyo si yo le buscara a este sermón otro patrocinio; porque sólo en el vuestro, especialísimo y generalísimo, halló Santa Teresa de Jesús la más segura tutela para todas sus cosas, para todas sus casas, para todas sus necesidades corporales y espirituales, como que fuisteis el patrón especial que le señaló Dios, no sólo para su persona sino para toda su religión. Y el mismo favor le hizo vuestra esposa María Santísima, ofreciéndole seguro vuestro patrocinio, no sólo para sí, sino para todos sus conventos, dándole las gracias por lo que os servía. Y lo que es más, vos mismo os ofrecisteis para portero y aun sobrestante de su primer convento de Ávila, y por eso la santa os dedicaba todos sus conventos, y experimentada de vuestro universal patrocinio, procuró extender tanto vuestra devoción por el mundo.

Luego, siendo este sermón la quinta esencia de Santa Teresa, de justicia se debe a vuestro patrocinio. Así os lo ofrece rendido mi afecto y, aunque el obsequio es pequeño, juzgo ha de ser muy de vuestro gusto, suplicándoos sólo mi tibia devoción que por la intercesión de vuestra esposa María Santísima, nuestra gran reina y señora, y donde vuestra amartelada clíentula Santa Teresa de Jesús, se extienda a todos vuestro patrocinio para que con él evitemos la más leve ofensa de Dios.

El marqués de Santa Fe.

1.1.4. Acentuación y división de palabras

Tanto la acentuación como la división de palabras se modernizarán. Al igual que la puntuación «no se trata de tarea rutinaria, sino que requiere una reflexión meditada, ya que implica trascendencia interpretativa»⁵³⁷. Estos lineamientos para tratar el texto original permiten corregir las erratas y las incoherencias en la puntuación que desorientan al lector y producen malentendidos del texto. Son ejemplos los siguientes:

⁵³⁷ Arellano, 2007, p. 64.

Original → *Modernizado*
 coraçon → corazón
 de [pues → después
 fé → fe
 die [/] e → die/se
 der/rama → de/rrama

1.2. Aparato crítico

El aparato de notas filológicas se coloca a pie de página y está conformado por toda clase de comentarios que se consideren pertinentes para la comprensión del texto. Arellano menciona que

la anotación es muy necesaria, tanto más cuanto mayor sea la lejanía entre los ámbitos históricos y culturales del lector y la obra: hay que reconstruir, en palabras de Eugenio Asensio, «todo el contexto lingüístico, social y sentimental, que únicamente a través de una niebla de erudición logramos a veces percibir»⁵³⁸.

El objetivo del aparato crítico para los sermones de este corpus es reconstruir el horizonte de recepción de un lector ideal del siglo XVIII. La presente edición crítica contiene notas filológicas de carácter léxico-semántico, histórico, geográfico, de personajes y de fuentes literarias. Se toma en consideración la propuesta de campos anotables que hace Francis Cerdan para la edición de la oratoria sagrada de Paravicino:

Las precisiones sobre las circunstancias que presidieron a la composición; Las identificaciones de personas; Las identificaciones de lugares aludidos o citados; Las fechas y alusiones a acontecimientos históricos; Las alusiones mitológicas; Las alusiones bíblicas y las demás alusiones literarias o artísticas⁵³⁹.

No existe una norma sobre la extensión que debe tener el aparato crítico. Arellano sólo advierte que se debe evitar la anotación excesiva. Es decisión propia del editor la extensión y el contenido estricto del aparato crítico, aunque debe adaptarse a las necesidades del texto y del destinatario de la edición crítica. Se recomienda que las notas filológicas sean gramatical, semántica y poéticamente coherentes: «Debe explicar, si es preciso, el aspecto lingüístico de la fonética, morfología y sintaxis,

⁵³⁸ Arellano, 2007, p. 73.

⁵³⁹ Cerdan, cit. en Arellano, 2007, p. 74.

la semántica, y la coherencia global, propiamente poética»⁵⁴⁰. Se darán a continuación algunos ejemplos

1.2.1. Acotaciones al margen en el texto original

En el aparato crítico de cada uno de los sermones, las notas filológicas se mezclan con las notas marginales que aparecen en los impresos originales. Los autores de los textos anotaban las fuentes bibliográficas citadas en los márgenes de la hoja. Para distinguir estas notas originales de las de la edición crítica se coloca al inicio la siguiente leyenda: «Acotación al margen en el texto original».

1.2.2. Ejemplos de notas filológicas

Notas léxico-semánticas

Hermatena

«A la que empuñando el bastón y levantando bandera como sagrada heroína, que en las hermatenas¹ antiguas pudiera componerse su simulacro»

1. *Hermatenas*: Aquella persona que se identifica con Hermes, Mercurio y Atenea, y Minerva en cuanto a su ciencia o sabiduría. Ver Asenjo, 2002.

Sagrada Rota

«y por eso en rigor fundadora, como la llama repetidas veces la Sagrada Rota¹, de su penitente descalcez reformada».

1. *Sagrada Rota*: Tribunal de la Sede Apostólica romana constituido por un número indeterminado de jueces o auditores que se turnan en su función, y principalmente, juzga como tribunal de apelación las causas eclesíásticas de todo el orbe católico. *DRAE* [consultado el 2 de septiembre de 2013].

Sobrestante

«Y lo que es más, vos mismo os ofrecisteis para portero y aun sobrestante¹ de su primer convento de Ávila»

1. *Sobrestante*: La persona para el cuidado y vigilancia de algunos artífices y operarios, a fin de que no se estén ociosos y procuren adelantar la obra en

⁵⁴⁰ Arellano, 2007, p. 79.

cuanto esté de su parte las personas que trabajan en ella. *Aut*, 1739, pp. 131 y 132.

Amartelada y cliéntula

«y donde vuestra amartelada¹ cliéntula² Santa Teresa de Jesús».

1. *Amartelada*: El que quiere y ama mucho a otro. *Aut*, 1726, p. 263.

2. *Cliéntula*: Lo mismo que cliente, con terminación diminutiva. *DRAE* [consultado el 23 de agosto de 2013].

Notas histórico-geográficas

Santa Provincia del Santo Evangelio

«y padre de la Santa Provincia del Santo Evangelio¹»

1. *Santa Provincia del Santo Evangelio*: En 1523 llegaron los primeros franciscanos a la Nueva España, sin embargo la provincia fue formalmente fundada hasta 1535. Los franciscanos establecieron sus primeros conventos en la zona central del actual territorio mexicano. Ver *Provincia franciscana del Santo Evangelio de México*.

Notas de personajes

Baltazar de Zúñiga y Guzmán

«El excelentísimo señor don Baltazar de Zúñiga Guzmán Sotomayor y Mendoza¹, marqués de Valero, Ayamonte y Alenquer, virrey, gobernador y capitán general de esta Nueva España».

1. *Baltazar de Zúñiga y Guzmán*: Marqués de Valero, nació y murió en España (1658-1727). Fue virrey de Nueva España de 1716 a 1722. Durante su gobierno, se expulsaron de Texas a los franceses y de Tris a los ingleses, se pudo conquistar Nayarit, se reconstruyeron las fortificaciones de la Florida, se celebró la primera feria en Jalapa, se publicó el primer periódico en la capital del virreinato y se fundó el convento de Corpus Christi para indias nobles. A su regreso a la metrópoli, fue presidente del Consejo de Indias. Ver *Enciclopedia de México*, v. 14, p. 8308.

Salphaad

«*las cinco hijas de Salphaad*¹»

1. *Salphaad*: Personaje bíblico. Hijo de Jéfer, no tuvo hijos varones, sino solamente hijas, que se llamaban Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá. Ver *Números*, 26.33.

Notas sobre fuentes literarias

Valerio Máximo

«*Uno y otro, dijo en breves palabras Valerio Máximo*¹ hablando de el autor»

1. *Valerio Máximo*: Escritor latino del siglo I de nuestra era. Autor de *Factorum et dictorum memorabilium* (*Hechos y dichos memorables*). Ver *The Latin Library*.

San Jerónimo

«*me parece que oigo a San Jerónimo*¹»

1. *San Jerónimo*: Considerado el más sabio e ilustrado de los padres latinos de la iglesia. Nació en Estridón, Dalmacia (parte de la posterior Yugoslavia) hacia el año 347. En el año 385 se marchó a Belén, en Palestina, e inició una etapa de incesante actividad, consagrada tanto al perfeccionamiento de la vida monástica como a la redacción de tratados religiosos. La versión de la *Biblia* de San Jerónimo, conocida como la *Vulgata*, se convirtió en la oficial de la Iglesia Católica desde el concilio de Trento. Fue declarado Doctor de la Iglesia por Bonifacio VIII el año 1295. Ver *Enciclopedia Hispánica*, vol. 8, p. 337.

Sulmonense

«*Y con mayor propiedad lo que el Sulmonense*¹, hablando en persona de Alcaeo Míteleno, en su *Elegía ad Saphum Phaonem*»

1. *El Sulmonense*: Así es conocido el poeta romano Ovidio. Publio Ovidio Nasón nació el 20 de marzo del 43 a. C. en Sulmo (posterior Sulmona, Abruzos, Italia). Las obras más reconocidas de Ovidio son *Fastos* y las *Metamorfosis*, las cuales fueron escritas entre el 2 y el 8 de la era cristiana. Ovidio murió desterrado en Tomis (posterior Constanza, Rumania) en el año 17 d. C. Ver *Enciclopedia Hispánica*, vol. 11, p. 148.

Notas sobre la mitología grecolatina

Palas y Minerva

«*su simulacro de una Palas¹ armígera y guerrera, y de una Minerva sabia*»

1. *Palas*: Diosa de la mitología griega. Palas es un epíteto de Atenea. Sin embargo, una tradición recogida por Apolodoro cuenta que Tritón tenía una hija que llevaba este nombre y que era amiga de Atenea. Ambas se ejercitaban en el arte de la guerra, pero un día discutieron y estando Palas a punto de golpear a Atenea, Zeus le mostró la égida, y mientras la joven la miraba aterrada, la diosa la mató accidentalmente. Atenea, entristecida, fabricó una estatua semejante a Palas, el Paladio. Ver Alvar, p. 702.

2. *Minerva*: Diosa de la mitología latina. Diosa itálica de la actividad artesanal e intelectual, así como de la guerra, aspectos estos que se potenciaron con su total asimilación a la diosa griega Atenea. Considerada patrona de los artesanos, y con frecuencia diosa tutelar de las ciudades, también llegó a ser vista casi como una personificación de la sabiduría. Asimismo, Minerva, junto a Júpiter y Juno, formaban parte de la denominada Triada capitolina, máxima expresión de la religión estatal, por lo que ocupaba un lugar privilegiado en el panteón oficial romano. Ver Alvar, p. 609.

Los lineamientos aquí planteados para la edición anotada, tendrán la flexibilidad que cada sermón demande. La finalidad es ofrecer textos legibles al lector contemporáneo. El aparato de notas para cada sermón es extenso porque así lo demanda la cantidad de citas, nombres y referencias; la objeción de algunos lectores pudiera ser que la lectura se entorpece. Sin embargo, el sermón como obra literaria requiere de una lectura profunda y pausada para comprender y disfrutar el vasto mundo que se encierra en cada texto. Cada discurso sacro no es sólo la expresión de la religiosidad católica, sino también una ventana al mundo de los libros, de las ideas, de la cultura y del arte, así como de una época y de una sociedad determinadas. Comprender un sermón es entender la mentalidad que lo produjo⁵⁴¹.

⁵⁴¹ Las traducciones del latín al español fueron realizadas por el especialista Carlos Cuauhtémoc Ramírez López.

LA VIDA EN LA NUEVA ESPAÑA

Los tres sermones novohispanos que se estudian en este capítulo, fueron predicados y enviados a la imprenta en la primera mitad del siglo XVIII. A diferencia de Europa, en la Nueva España las ideas ilustradas no llegan sino hasta mediados de la centuria; por lo que el periodo en el que los sermones vieron la luz seguía perteneciendo a la era del barroco. Antonio Rubial, en su libro *El paraíso de los elegidos*, propone una periodización de la vida de la Nueva España en cuatro etapas: de 1521 a 1565, la era medieval renacentista; de 1565 a 1640, la era manierista; de 1640 a 1750, la era barroca y, finalmente, de 1750 a 1821, la era ilustrada⁵⁴². Según este estudioso, el barroco

se caracterizó en Europa por el declive del dominio español y por el ascenso de Francia, cuya casa reinante terminó por imponerse en la misma España. La ruptura protestante del siglo anterior había generado no sólo dos grupos políticos y religiosos sino dos concepciones distintas de la cultura occidental: aquella racionalista e individualista que ponía como base del conocimiento la búsqueda de verdades demostrables por la experimentación, con lo que nacería la ciencia moderna, y otra emocionalista y populista, que centraba en la metafísica y en la retórica sus parámetros de realidad, que adornaba con un vistoso ropaje metafórico y emblemático su sentido trágico de la vida y que desplegaba un impresionante aparato visual y textual, en rituales, fiestas y espectáculos. En esta cultura católica el espíritu se manifestaba en una corporeidad y un sensualismo exacerbados y ese aparato formal comenzó a crear el otro ámbito de la modernidad, el arte⁵⁴³.

Los sermones pertenecen a esta concepción del mundo emocionalista y populista: las imágenes que los pueblan deben tener la fuerza para conmover las pasiones del público. Además, son producto de una sociedad cuya comunicación es eminentemente retórica. Esto signifi-

⁵⁴² Aquí la cita completa: «La conciencia de pertenencia, que se encuentra en la base de la búsqueda de una identidad propia, fue producto de una evolución; detrás de sus símbolos se encuentran una serie de inquietudes y necesidades inmersas en un proceso de cambios sociales y culturales tanto al interior de Nueva España como dentro del ámbito imperial del que ésta formaba parte. A partir de algunos hechos que pueden ser considerados ejes para entender esos procesos he dividido los tres siglos virreinales en cuatro etapas a las que he denominado con términos tomados de la historia cultural occidental: la era medieval renacentista (1521-1565); la era manierista (1565-1640); la era barroca (1640-1750), y la era ilustrada (1750-1821)», Rubial, 2010, p. 54.

⁵⁴³ Rubial, 2010, p. 56.

ca que no sólo los sermones se construyen siguiendo los preceptos de los manuales de retórica, sino que la visión del mundo que transmiten es de naturaleza retórica —esto sucede, como se ve más adelante, en sociedades estratificadas con un incipiente desarrollo de la imprenta y una tradición oral que todavía regula la comunicación—⁵⁴⁴. Así como condiciona la estructura de un discurso, su contenido y la manera de expresarlo, la retórica hace lo mismo con todo proceso comunicativo: regula tanto la palabra como el cuerpo de los individuos. La retórica no es sólo una serie de normas para componer discursos, sino también una guía para percibir el mundo⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ Antonio Rubial menciona algunas de las características que poseen las sociedades de tradición oral: «Las sociedades de oralidad (esto es todas las anteriores al impacto de la imprenta en las cuales la mayor parte de la población es analfabeta) se basaban en la credibilidad, por lo que no existía diferenciación entre los objetos del mundo real y los términos usados para enunciarlos (dragones, unicornios y sirenas eran seres posibles pues había palabras para denominarlos). El saber y el hacer eran indisociables porque las prácticas actualizaban el conocimiento y el ritual cotidiano y repetitivo era un acto ordenador de la convivencia humana. En la oralidad, el cuestionamiento era muy difícil pues la relación cara a cara propiciaba el consenso y era emotiva, algo distinto a lo que sucedía con la escritura, que disociaba al emisor del receptor, lo que permitía a éste evaluar la comunicación y estar en desacuerdo. El acto oral dependía del carisma de un emisor, de los gestos y tonos que utilizaba y de una comunidad receptora que participaba de sus mismos códigos. La oralidad por tanto funcionaba con lugares comunes (proverbios, dichos, etcétera) que sólo servían como recordatorios de lo que todos sabían. Este acto único e irrepetible que es la comunicación oral sólo se puede dar entre presentes (a diferencia de la escritura que no requiere de espacios ni tiempos simultáneos para llevarse a cabo). Mientras que la posibilidad de plasmar ideas por medio de grafías permite la reflexión y las abstracciones, la cultura oral sólo puede expresar acciones y utilizar imágenes concretas. La oralidad se mueve en un perpetuo presente, el pasado y el futuro son sólo posibles como actos de reflexión propios de la escritura. El mundo oral funciona en términos binarios (bien-mal) y simplistas, y su argumentación se da de manera analógica y metafórica, no lógica», Rubial, 2010, p. 26.

⁵⁴⁵ Esta concepción de la retórica se desarrolla posteriormente con mayor profundidad. Por lo pronto, se puede explicar mejor con la siguiente cita: «La retórica se convirtió desde entonces en una manera totalizadora de percibir la realidad; no sólo modeló la forma del discurso, también condicionó sus contenidos pues todo lo conocido, la naturaleza y la historia, lo material y lo espiritual, fueron susceptibles de ser utilizados como instrumentos para dar una enseñanza moral. En el conocimiento retórico estamos ante una lógica figurativa basada en imágenes, en la que no existían conocimientos novedosos, por lo cual los ya existentes debían ser mantenidos gracias a la memoria. La retórica construía redes de semejanza como el único recurso con que contaba una sociedad básicamente oral para no olvidar el conocimiento almacenado. El pensamiento

Con la finalidad de demostrar la relevancia que tuvieron los sermones para la vida novohispana, es necesario contextualizar social y culturalmente su producción. Jorge Alberto Manrique, en un texto titulado «Del Barroco a la Ilustración», describe a la Nueva España en su transición del barroco novohispano al mundo ilustrado. A lo largo del texto, Manrique detalla la cultura criolla, las manifestaciones religiosas, la moral y las costumbres, la vida urbana, las instituciones educativas, las artes y la filosofía desde el siglo xvii hasta la primera mitad del siglo xviii. Además, y lo que es de gran relevancia para el estudio de los sermones, destaca el nexo entre el orden religioso y la vida de los fieles, la presencia constante de la religión en la vida de la Nueva España:

la religión formaba el marco teórico fundamental que justificaba desde la moral hasta la política y que aglutinaba y daba sentido a todo el discurrir de la vida, ya individual, ya colectiva [...] un mundo, el novohispano, contaba en la medida en que sus virtudes tuvieran una justificación religiosa⁵⁴⁶.

La religión católica fungía como la columna vertebral de la sociedad, y la prédica del sermón era una de las herramientas necesarias para mantener la cohesión social. Manrique resume la importancia de los textos sacros con las siguientes palabras:

Los sermones eran la forma pública más socorrida para reafirmar las virtudes religiosas [...] el sermón era lazo de unión de la comunidad, reafirmación de las virtudes morales y fustigamiento de las desviaciones. La importancia de la predicación tenía una larga y prestigiosa historia en el mundo cristiano, y en la formación de un sacerdote ocupaba lugar preeminente el adiestramiento para hablar en público [...] La función primera del sermón, en su forma cotidiana, era la didáctica, pero para las ocasiones señaladas se convertía en pieza literaria de gran importancia, profundamente teológica, que echaba mano de los textos sagrados y de los célebres autores cristianos, que establecía paralelismos, oposiciones, similitudes simbólicas, alegorías, referencias a la virtud de los personajes exaltados, y demás [...] El

análogo partía también de las imágenes colocadas en lugares elaborados mentalmente para ordenar el conocimiento. Los manuales de retórica servían para componer discursos y para ordenarlos, pero también para interpretarlos. La retórica además se utilizó tanto para componer textos como para realizar imágenes pintadas o esculpidas, para las fiestas y, en fin, para toda representación discursiva. Toda la vida cotidiana estaba inmersa en el sistema retórico», Rubial, 2010, p. 30.

⁵⁴⁶ Manrique, 2008, p. 440.

público asistía a oírlos con verdadera fruición. Algunos, los doctos, entendían las sutilezas y las finezas del sermón; otros, los más, iban como quien va a un espectáculo, como quien va a la ópera, de que disfruta sin necesidad de entender del todo lo que se dice. Los sermones importantes fatigaban pronto las imprentas y salían a la luz pública, para beneficio de quienes no los habían escuchado, y perpetuidad del autor⁵⁴⁷.

La prédica del sermón era un acontecimiento social y religioso de enorme importancia para la vida novohispana. Además, y como lo menciona Manrique, el sermón impreso también ocupó un lugar importante en las bibliotecas no sólo del clero y de la Universidad, sino de las casas particulares. La pervivencia de estos textos hasta la actualidad se debe en gran medida a la labor de bibliófilos como Salvador Ugarte. Estos hombres eruditos se hacían de colecciones de libros que ellos mismos clasificaban; por esto, muchos sermones se encuentran agrupados, al parecer aleatoriamente, en sermonarios que los mismos coleccionistas mandaban encuadernar. Esta organización hace que hoy en día sea una ardua tarea simplemente conocer el número y títulos de los sermones que albergan las bibliotecas⁵⁴⁸.

Como se ha mencionado, la institución de la Iglesia católica en la Nueva España, así como en todo el mundo occidental, ejercía gran influencia en todos los sectores de la sociedad novohispana. Su autoridad no estaba restringida al ámbito de lo espiritual, sino que «su control sobre la doctrina, la liturgia y la moral, y a través de ellas sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia le daban a la Iglesia una ex-

⁵⁴⁷ Manrique, 2008, p. 446.

⁵⁴⁸ Al comienzo de un proyecto de investigación para la elaboración de un catálogo de sermones entre la Universidad de Texas A&M, CONACYT y la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey, bajo la dirección de la Blanca López de Mariscal y Nancy Joe Dyer, no nos imaginamos la ingente tarea que estaba frente a nosotros. De considerar que había algunas decenas de fichas sobre sermones en el catálogo de la Biblioteca Cervantina, descubrimos que, en la mayoría de los casos, cada volumen contenía varios sermones. De estos, los menos, eran impresos como sermonarios desde su origen, sin embargo una gran cantidad de ellos eran compilaciones hechas por los propios coleccionistas. Una de las características de esta especie de antologías era su diversidad: parecían colecciones de sermones sin coherencia temática ni organizados por autor. Al final del proyecto, debido a la gran cantidad de sermones, no se pudieron catalogar todas las colecciones de la Biblioteca Cervantina; pero sí se reunió la información de alrededor de trescientos veinte sermones.

cepcional influencia social y cultural»⁵⁴⁹. De esta estrecha relación entre la Iglesia católica y la vida cotidiana se infiere que la importancia de los sermones no termina en la enseñanza de los conocimientos religiosos ni en la persuasión hacia las virtudes y el aborrecimiento de los vicios, sino que buscan comunicar el discurso ideológico de la institución religiosa e influir en las acciones, pensamientos y creencias del ser novohispano. Lo relevante de estos textos no sólo es lo que dicen y cómo lo dicen, sino que tienen como objetivo la realización en la vida cotidiana de las virtudes morales: «prudencia, justicia, fortaleza y templanza, a fin de hacer ver que en la religión el hombre alcanza su pleno cumplimiento»⁵⁵⁰. De este modo se reafirma la influencia que la religión busca tener en la vida privada de los fieles al predicar sobre una forma determinada de ser y de pensar.

La sociedad de la Nueva España estaba organizada jerárquicamente. El estamento clerical era el de mayor importancia debido a que se consideraba que el orden social era de carácter divino, y que los miembros del clero, en oposición a los laicos, eran superiores por ser castos y representantes de Dios⁵⁵¹. Esta manera de concebir la naturaleza del orden

⁵⁴⁹ Rubial, 2001, p. 54. La cita prosigue: «Esta Iglesia, formada casi exclusivamente por blancos y mayoritariamente criollos, era propietaria territorial y gran consumidora de bienes y servicios, y estaba integrada con fuertes vínculos a la vida social urbana de la Nueva España. Sus miembros, instruidos en la teología y en la literatura, fueron los forjadores de la piedad y de la religiosidad populares a través de escritos, cofradías, fiestas, sermones, confesiones y dirección espiritual. Los eclesiásticos eran, por tanto, entre todos los grupos novohispanos, los únicos que podían construir un discurso coherente y efectivo, un discurso que penetrara en las prácticas cotidianas. Sólo ellos poseían, gracias a su condición estamental, las herramientas para crear una cultura que cohesionara una conciencia colectiva; sólo ellos, por medio de su instrucción y del monopolio que ejercían sobre las instancias culturales, podían ser los artífices y los difusores de los nuevos códigos de socialización, códigos que, sin embargo, no eran originales ni autónomos, pues estaban inscritos en la cultura occidental, de la que Nueva España formaba parte desde el siglo XVI. Desde entonces, el prodigio y el milagro serían elementos centrales en la configuración de esos códigos. La concepción barroca criolla partió de esa base y a partir de ella fue construyendo sus propias estructuras» (p. 54).

⁵⁵⁰ Herrejón, 1994, p. 73.

⁵⁵¹ «El orden social, considerado como divino, separaba a los habitantes en clérigos y laicos, y en éste los primeros eran superiores por ser castos y representar a Dios. No obstante, la Iglesia no era una unidad que actuaba de manera uniforme y en total acuerdo; por principio, existían dentro de ella dos grandes sectores: el clero secular y el clero regular. El primero, que vivía en el siglo o *saeculum* y no en comunidades, dependía directamente de los obispos y estaba formado por los miembros de los cabildos de

estamental le otorgaba a la Iglesia la ventaja de imponerse al resto de la sociedad. Su influencia no sólo era religiosa, sino que se extendía a todos los ámbitos de la vida:

La base de su poder social y económico partía sin duda del control absoluto que los eclesiásticos tenían, no solamente sobre la religión, presente en todos los momentos de la vida, sino también sobre la educación, sobre las obras de beneficencia (hospitales, asilos, orfanatos) y sobre casi todos los medios masivos de difusión: sermones, obras de arte, teatro, festejos, liturgia, imprentas. A través de la dirección espiritual, de la organización de cofradías y hermandades, de la confesión y de la administración y registro de bautizos, matrimonios y defunciones, los clérigos tuvieron una incidencia social excepcional. En este sentido la Iglesia cumplía muchas funciones que están en la actualidad en manos del Estado [...]

A ese poder ideológico con el que contaban, debemos añadir el poder político y económico. La Corona española, para controlar a sus autoridades civiles en las colonias, dio a los arzobispos y obispos poderes extraordinarios. Así, a menudo cumplieron cargos de visitadores e incluso de virreyes interinos y en todo momento fiscalizaron la actuación de las autoridades laicas. Los reyes tenían además, gracias al Regio Patronato, la preeminencia de nombrar obispos que fueran afines a la monarquía hispánica, la capacidad de autorizar la edificación de nuevas iglesias, parroquias y conventos y la posibilidad de detener bulas o breves papales que atentaran contra sus intereses [...]

[La fuerte presencia del estamento eclesiástico en la sociedad] se dio en las mismas autoridades episcopales que tenían ingerencia [*sic*] en un gran número de espacios sociales: la universidad, el seminario conciliar, algunos santuarios de peregrinación, la mayoría de los monasterios de religiosas y de los recogimientos de mujeres y algunos hospitales, orfanatos y residencias estudiantiles. En su carácter de «pastor», el obispo tenía bajo su cuidado tanto el bienestar material de sus «ovejas» como el espiritual, por lo que a menudo también se hizo cargo de obras públicas y de beneficencia y se vinculó a los intereses políticos de los criollos, al igual que a sus inquietudes identitarias, como la promoción de santos locales o de imágenes milagrosas⁵⁵².

las catedrales y por los sacerdotes que tenían a su cargo la administración religiosa en algunos santuarios, parroquias y capillas. El regular, por su parte, habitaba en conventos, colegios u hospitales bajo una regla y estaba formado por diversas órdenes religiosas cuyas provincias estaban distribuidas en un territorio donde estaban sus diversas fundaciones», Rubial, 2010, pp. 47-48.

⁵⁵² Rubial, 2010, pp. 49-50.

El poder de la Iglesia católica llegaba a todos los rincones de la cotidianidad novohispana, no había acción alguna que no estuviera motivada por un fin religioso. La vida del individuo se veía como una constante lucha entre las fuerzas del bien y del mal, y cada paso lo podía alejar o acercar al sufrimiento eterno o a la gloria de Dios. Los sermones son una de las herramientas con las que cuenta la Iglesia para influir en este actuar, ya que no sólo tienen como finalidad el adoctrinamiento religioso de los fieles, sino que forjan las prácticas culturales y funcionan como indicadores de la conducta cuyo alcance va más allá del ámbito religioso. La función del sermón es apelar a la conciencia para modificar la conducta de los individuos, para moldear una forma de ser y de hacer que sea conforme a los valores que enarbola la Iglesia.

LA QUINTA ESENCIA DE LA VIRTUD:
SANTA TERESA DE JESÚS
FRAY ANDRÉS DE SAN MIGUEL. MÉXICO, 1720.

INTRODUCCIÓN

El 15 de octubre de 1719, el carmelita descalzo fray Andrés de San Miguel⁵⁵³ predicó en el Convento de San Sebastián⁵⁵⁴ de México el

⁵⁵³ *Fray Andrés de San Miguel*: «de la Puebla de los Ángeles, hijo de don Diego Mora, y de doña María de Cuellar, consortes felices, pues a más de éste tuvieron por hijos cuatro jesuitas, un canónigo doctoral, cuatro casados y una hija religiosa del monasterio de San Lorenzo de México, de virtud insigne, y cuya vida mereció darse a la estampa. Nuestro Andrés tomó el hábito de Nuestra Señora del Carmen en la provincia de descalzos de San Alberto en la Nueva España, después de haber recibido en la Universidad de México los grados de bachiller en teología y cánones. Enseñó en los conventos y colegios de su orden la teología y obtuvo varias prelacías. Fue poeta y orador muy aplaudido, y religioso singularmente estimado de los sabios, particularmente querido del virrey duque de Linares. Murió en la Puebla de los Ángeles de 77 años, en febrero de 1742», Beristáin, 1947, vol. 3, pp. 248-249. Entre sus impresos se pueden citar los siguientes: *El abismo de la gracia San Francisco de Asís*; *El sol en su ocaso, o funerales del señor Carlos II, rey de España en la catedral de México*; *Fatigas y descanso de Jesucristo en la conversión de la samaritana, para ejemplo de príncipes cristianos y políticos*; *Manos desatadas del mejor Abner: elogio fúnebre del excelentísimo señor duque de Linares, virrey de la Nueva España, con la descripción del túmulo que como a su bienhechor le erigió el convento de San Sebastián de Carmelitas Descalzos de México*; *La quinta esencia de la virtud: elogio de Santa Teresa de Jesús*; *El pensador de almas San Miguel arcángel*; *Sermones de San Elías, San José, San Miguel y otros*, etc.

⁵⁵⁴ Convento de San Sebastián de los carmelitas descalzos en México: fue el primer convento del Carmelo reformado en la Nueva España. Dionisio Victoria Moreno en su libro sobre *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México (1585-1612)*, narra los comienzos de la orden en tierras americanas: «Habían llegado pues, nuestros misioneros a esta tan alabada ciudad de México donde debían fundar un convento que, según sus

sermón titulado *La quinta esencia de la virtud: Santa Teresa de Jesús*. Al siguiente año, Lucas de Careaga, marqués de Santa Fe, lo mandó imprimir

intentos, les sirviera de punto de partida para sus andanzas misioneras en el Nuevo México u otras partes. La dificultad de semejante fundación en un México del último tercio del xvi no era leve. Hemos visto cómo las órdenes religiosas antiguas y la compañía [de Jesús] ocupaban la ciudad con sus monasterios; el clero secular, por otra parte, comenzaba a abundar de tal manera que ya se pensaba seriamente en dejar las parroquias que estaban en manos de frailes en las suyas [...] para acomodar a nuestros misioneros se pensó en la ermita de San Sebastián, situada en el barrio de indios del mismo nombre [...] La ermita de San Sebastián era a la sazón motivo de dificultades entre los franciscanos y los clérigos que se disputaban el derecho de administrar en ella. La presencia de los carmelitas en la ciudad que buscaban sitio para fundar, vino a ser la clave de un entendimiento entre las partes litigantes que, a propuesta del virrey, cedieron la ermita y su doctrina a los hijos de Santa Teresa [...] La posesión del sitio se tomó con las solemnidades jurídicas el 18 de enero [de 1586]», Victoria, 1983, pp. 69-73. Con respecto a esta ermita, fray Agustín de la Madre de Dios, cuyo Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano es una obra de gran importancia para la historia de esta orden, menciona el siguiente dato curioso: «y por ser el lugar célebre en ella, diré de él dos palabras: Tiene su asiento junto a la hermosa laguna que dijimos ser muralla de cristal a la ciudad de México, puesto a la legua del agua y cerca de una cerca albarrada, que enfrena aquel ancho golfo, para que con las crecientes no se meta por las casas. Extiende sus vistas con apacible distancia por aquel mar pequeño y hace la variedad de pueblecillos, a trechos por la laguna, un apacible país. Estaba en este sitio antiguamente las casas de placer del gran emperador de occidente, Moctezuma, y se presume que arrimados a ellas unos adoratorios de los ídolos, lugar el más profano y execrable que había en todo el reino. En estos adoratorios, a quien llamaban cúes, sacrificaban infinitos indios abriéndolos por los pechos, y de su muchedumbre dan y han dado testimonio las calaveras y huesos que se sacan de la huerta del convento, donde era su sepulcro; porque cavando la tierra se han descubierto tantos que causan admiración. Fabricaron en estos cúes los conquistadores la ermita que queda dicha para borrar la memoria de tanta superstición y en las casas de placer de Moctezuma está agora el convento. Tenía en estos palacios aquel bárbaro abreviado todo el orbe, pues lo mejor de todos sus imperios se lo guardaban allí. Bernal Díaz del Castillo (testigo tan abonado que no sólo lo vio sino que en ciento y diez y nueve batallas en que se halló peleando cuando fue conquistada aquesta tierra llegó a experimentar sus duros filos) dice que había en estas casas muchas salas de armería, con grandes e ingeniosos instrumentos para pelear los indios y que eran tantos que admiraba verlos por la abundancia y por la variedad. Había aquí mil jardines vestidos de hermosas flores y con el tiempo de una primavera en que la curiosidad y la amenidad andaban en competencia, porque la grandeza del señor desvelaba a los vasallos para tenerlo curioso y la naturaleza se desentrañaba por tributar al rey. Pero entre las demás cosas que allí guardaban al indio era gran cantidad de bestias, fieras, tigres, onzas y leones, víboras, basiliscos y serpientes, con otras innumerables a las cuales llamaban dioses bravos por su braveza horrible [...] En este sitio y en esta iglesia se determinó fundasen los padres carmelitas, para que en un lugar tan consagrado al demonio antiguamente resplandeciese el culto del verdadero Dios, se procurase su honra» (pp. 38 y 39).

como muestra de su devoción y ofrenda por la intercesión de la Virgen y de la santa española. Uno de los rasgos predominantes en este sermón es el uso de estrategias argumentativas para demostrar la superioridad de Santa Teresa y, mediante ellas, validar lo que la Iglesia y la tradición afirman de la reformadora del Carmelo. Además, se demuestra que la historia de la religión católica se crea y se ratifica a través de ella misma.

La interpretación que, sobre todo desde el siglo XIX, se le ha dado al discurso sacro, suele ser de carácter peyorativo: conjunto de palabrería sin sentido, manipulador y supersticioso. La Ilustración no se interesó en interpretar el valor de estos textos ni estudiarlos más allá del prejuicio antirreligioso. El presente trabajo tiene como objetivo ofrecer una lectura desde la retórica clásica y la teoría de la argumentación de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, con la pretensión de demostrar que los sermones novohispanos son mucho más que triviales juegos de palabras. Estos discursos sacros transmiten más que sólo doctrina religiosa: son el receptáculo de la memoria de una sociedad retórica y uno de los medios con los que ésta cuenta para forjar formas determinadas de ser y de pensar.

El título del sermón, *La quinta esencia de la virtud: Santa Teresa de Jesús*, muestra cómo debe leerse el discurso: la argumentación se realiza mediante el uso de definiciones. La suma virtud no es parte de la santa de Ávila ni existe como cualidad fuera de ella, sino que la expresión más perfecta de la virtud es la propia Teresa de Jesús. A lo largo de los seis discursos que conforman el cuerpo del sermón, el predicador compara el significado del nombre de la reformadora del Carmelo, que demuestra tener cinco interpretaciones, con cada una de las hijas de Selofjad del Antiguo Testamento⁵⁵⁵, para argumentar la virtuosidad única de la santa sobre la de las cinco vírgenes. Así lo demuestra la proposición:

Fácil, sólida, breve y aún literal pienso que es la razón: porque teniendo cada una de esas cinco vírgenes [hijas de Selofjad] su propio nombre, con su propia interpretación o etimología, que es un tanto monta de su definición «saltim» descriptiva; sólo Tersa tiene cinco interpretaciones o etimologías, pues quiere decir: *suavis, amans, currens, grata, doctrina veritatis*. Luego si Teresa vale por cinco vírgenes prudentes, que es el número que pone el Evangelio: *Quinque prudentes*, en que están significados todos los buenos, todos los

⁵⁵⁵ Jos., 17, 3. Todas las referencias bíblicas se toman de la edición de Marciano Villanueva, 2003.

justos, y aún todos los santos: *Omnes bonos*. Con razón digo yo, que es mi señora Santa Teresa de Jesús *la quinta esencia de la virtud*. Juzgo se verá con más claridad cotejando a Teresa con cada una de las vírgenes en especial⁵⁵⁶.

Son tres los recursos argumentativos que se presentan de manera intrincada en el discurso: el uso de definiciones, el razonamiento por analogía y la comparación. Antes de analizar la comparación entre las definiciones de los nombres de Teresa y los de las vírgenes, hijas de Selofjad, que constituye la esencia de la disquisición, se examina la relación que el predicador establece entre la santa, las cinco vírgenes prudentes del Evangelio⁵⁵⁷ y las cinco vírgenes del Antiguo Testamento. Esta analogía justifica la subsecuente comparación entre los nombres y sus definiciones.

El elemento que posibilita la relación entre Santa Teresa, las hijas de Selofjad y las cinco vírgenes prudentes es el concepto de virtud como sinónimo del Bien que tiende a la divinidad y que regula el comportamiento humano. Cada una de ellas, salvo la santa de Ávila, representa la expresión más perfecta de la virtud humana, estado al que todo fiel debe aspirar para salvar su alma. En el Antiguo Testamento, la virtud se concibe como la constancia de los mártires, o de los justos, en la vida y en la muerte, la fama, la gloria o la piedad; en el libro de la «Sabiduría» se enumeran como virtudes la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza⁵⁵⁸. En la *Carta a los Gálatas*, San Pablo ofrece un catálogo de virtudes como frutos del espíritu: amor o caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad o fe, modestia y castidad⁵⁵⁹. Las hijas de Selofjad fundan una ciudad por precepto de Dios, mientras que las cinco vírgenes prudentes fueron sensatas y se prepararon con suficiente aceite para mantener sus lámparas encendidas mientras esperaban la llegada del novio y entrar con él al banquete de bodas⁵⁶⁰. El predicador justifica esta relación con el siguiente argumento:

⁵⁵⁶ Andrés de San Miguel, fols. 5r -5v.

⁵⁵⁷ *Mat.*, 25, 1-13.

⁵⁵⁸ Haag, Van den Born y Ausejo, 2000, p. 2044.

⁵⁵⁹ Haag, Van den Born y Ausejo, 2000, p. 2045. En el *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 1, p. 327, la entrada de «Catálogo de virtudes» reza: «En los escritos hebreos del Antiguo Testamento las virtudes se adscriben en primer lugar a Dios: misericordia, gracia, indulgencia, clemencia, fidelidad [...] Las virtudes divinas, que se orientan a la relación con los hombres, asumen en la tradición profética la función de ejemplo para el comportamiento interhumano».

⁵⁶⁰ *Mat.*, 25, 1-13.

Si en las cinco vírgenes prudentes del Evangelio se significan todos los buenos, como dice el eminentísimo Hugo: *Ommes bonos*. Y sola la virtud es la que hace buenos [...] y aún es su definición: valiendo Santa Teresa de Jesús, mi señora, por esas cinco vírgenes, con razón se deduce, que será Santa Teresa la quinta esencia de la virtud: pues solo por la virtud fue Teresa más que todas esas cinco vírgenes que fueron prudentes y discretas; a las cinco del Evangelio les da ese renombre el Evangelista: *Quínque prudentes*. A las cinco hijas de Selofjad se lo da la solidez del abulense: *Honorabíles y prudentes*⁵⁶¹.

Tanto las vírgenes hijas como las prudentes pensaron en Dios como motor de sus acciones; al darle sus vidas y sus voluntades actuaron en virtud de Él o, mejor aún, se volvieron virtud en Él. Este argumento es lo que Perelman y Olbrechts-Tyteca identifican como razonamiento por analogía, el cual implica «una similitud de estructuras, cuya fórmula más general sería: A es a B lo que C es a D», donde los términos A y B conforman el *tema*, y C y D el *foro*, «cuya estructura debe esclarecer o cuyo valor debe establecer, bien el valor global, bien el valor de cada término»⁵⁶². Según la tradición, la parábola de las cinco vírgenes prudentes y las cinco vírgenes necias

se refiere a la segunda venida de Jesús. Describe la situación de los que viven en la esperanza del tiempo intermedio entre la resurrección y la parusía. El reino de los cielos es comparado, no con diez jóvenes, sino con la celebración solemne de una boda. El centro del mensaje es la necesidad de la preparación⁵⁶³.

⁵⁶¹ Andrés de San Miguel, fol. 4v.

⁵⁶² Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 570-571.

⁵⁶³ Lovera, 2009, p. 1815. Este tipo de imágenes, metáforas, sirven para transmitir el conocimiento y son parte de la argumentación retórica: «La lógica retórica está basada en estructuras analógicas; es una forma de conocimiento que se construye a partir de semejanzas, a diferencia del razonamiento de la ciencia moderna, que en lugar de ser analógico (metafórico) pretende ser unívoco (literal) [...] La retórica construye redes de semejanzas como el único recurso con que cuenta una sociedad básicamente oral, para no olvidar el conocimiento almacenado. El pensamiento analógico funciona a partir de imágenes, y no como el científico a partir de conceptos. No sólo se piensa en imágenes, sino que además se tiene acceso al conocimiento acumulado gracias a que éste se organiza en el “alma” en lugares arquitectónicos que guardan imágenes, pues éstas a diferencia de los conceptos, ocupan espacio, es decir, no se puede recuperar una imagen sin ligar junto con ella el lugar donde se encuentra. El arte de la memoria, tan importante para los manuales de retórica, propone que antes de elaborar las imágenes,

La parábola es el foro, es decir, la relación que explica la correspondencia entre las vírgenes del Evangelio y las del Antiguo Testamento. El elemento C es la «virtud» y el D es la «vida eterna». De esta forma, la estructura de la analogía es: Las hijas de Selojad (A) son a la Ciudad que fundan (B), lo que la Virtud (C) a la Vida eterna (D). Esta correlación significa que mientras el fiel obedezca la ley divina y se prepare en las virtudes de Dios, alcanzará el Cielo. Y esto es precisamente lo que la vida de Teresa encarna, pero con una diferencia: si las vírgenes del Viejo y del Nuevo Testamento procedieron conforme a la más perfecta virtud, y si Teresa las supera, entonces la santa no es uno de los grados de la virtud sino la virtud misma.

Una vez resuelto el razonamiento que justifica la analogía entre las vírgenes del Viejo y del Nuevo Testamento, se analiza el nivel más profundo de la argumentación en el sermón: el uso de definiciones y la comparación entre elementos. Perelman y Olbrechts-Tyteca, en el capítulo del *Tratado de la argumentación* dedicado a la «Identidad y definición en la argumentación», mencionan que entre los procedimientos de identificación completa, el más característico es el uso de definiciones que se considera un caso de argumentación cuasi lógica cuando existe una identificación del *definiendum* con el *definiens*; es decir, entre «lo que es definido con lo que lo define»⁵⁶⁴. Entre los cuatro tipos de definiciones que se presentan, el que mejor explica la argumentación del sermón es el normativo:

Las definiciones normativas, que indican la forma en que se quiere que se utilice una palabra. Esta norma puede resultar de un compromiso individual, de una orden destinada a los demás, de una regla de la que se cree que todo el mundo debería seguirla [...] Entre las definiciones normativas, sólo las que se presentan como una regla obligatoria son susceptibles de apoyarlas o combatirlas gracias a la argumentación⁵⁶⁵.

El predicador parte de la certeza etimológica, e incuestionable, de que el nombre de la santa posee cinco definiciones: Teresa es suave,

que ayudarán a recordar la información, es necesario construir el lugar o los lugares en donde se van a colocar. En la argumentación retórica, la imagen es fundamental, tanto para ordenar el conocimiento como para crearlo. Las sociedades premodernas piensan con imágenes y transmiten el conocimiento en imágenes, por ello utilizan lógicas figurativas y no conceptuales», Mendiola, 2003, pp. 179-181.

⁵⁶⁴ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 328.

⁵⁶⁵ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 329.

amante, la que corre, grata y verdadera. Cada una de estas acepciones se compara con el significado de cada uno de los nombres de las hijas de Selofjad, para concluir que la santa las supera a cada una de ellas y a todas juntas. En el libro de Josué se mencionan los nombres de estas vírgenes: Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá. El predicador, de una autoridad no citada, toma que el significado del primero es cítara, del segundo que se mueve, el tercero es carro, el cuarto es reina y el quinto es doctrina de la verdad. Etimológicamente es complejo afirmar o negar estas definiciones, ya que existen varias versiones de la ortografía de los nombres. Sólo se encontraron los siguientes: Majlá —Maala, Mahlá, Mahalat o Majalá— viene del hebreo y significa enfermedad o instrumento de música; Noá, también del hebreo, es movimiento; Joglá u Hogla representa a la perdiz, y también se dice que es fiesta o danza; Milcá significa reina; finalmente, Tirsá es un nombre hebreo que denota placer, gracia, encanto y deleite. Como se puede observar no hay una congruencia entre todos los significados que presenta el predicador y los que se encuentran en fuentes actuales. Desde una perspectiva lógica u objetiva se tendría que rechazar desde un inicio la proposición del sermón; no obstante, el mundo al que pertenece este discurso sacro, la sociedad novohispana regida por una cosmovisión religiosa, lo aceptan mientras no contradiga a la doctrina católica.

Este razonamiento es propio de aquellas sociedades que regulan su producción cognitiva por medio de la retórica. Alfonso Mendiola explica que en el conocimiento de carácter retórico

hay un principio de autoridad que fundamenta y legitima el saber de la sociedad, por eso nunca puede ser puesto en duda. Y, el contenido central de ese principio es la dogmática cristiana [...] La sociedad [...] mantiene en resguardo el conocimiento cosmológico religioso porque éste regula la conducta moral de las personas⁵⁶⁶.

Este límite es el principio de autoridad, el cual se convierte en su ley, su verdad, su lógica. El conocimiento, la percepción del mundo, la conducta, en pocas palabras, cada aspecto de la vida humana, pasa por el tamiz de la doctrina católica. Sin embargo, no por ello se deja de buscar la rigurosidad argumentativa. De esta forma, la propuesta de las definiciones no es sólo una justificación para recordar las virtudes de una

⁵⁶⁶ Mendiola, 2003, pp. 243-244.

vida santa o una excusa para ofrecerle a Teresa de Jesús un panegírico e implorar por su intercesión y patrocinio. El pensamiento mágico de la sociedad novohispana permite suponer que la cosa encarna su significado, es decir, que la persona que porta el nombre está destinada, por la Providencia, a ser y definirse por éste. En las sociedades estratificadas, como la novohispana,

el conocimiento [...] se limita a lo que las epistemologías modernas han llamado juicios analíticos; es decir, por conocer se entiende explicitar el significado de las palabras, y esta explicitación refleja la realidad de la cosa nombrada. Esta forma de conocimiento se desarrolló en la Edad Media con el nombre de etimología y, en el Renacimiento, con el de filología [...] Para la cultura retórica no existe la distinción entre cosa y palabra, pues sigue inmersa en la comunicación oral [...] pues si se acepta que la palabra es semejante a la cosa, entonces cuando se dice la palabra, se trae a la cosa y, con ella, a los efectos que ella produce⁵⁶⁷.

La sociedad con primacía retórica se rige por este saber mágico. Por lo tanto, cuando el predicador identifica el nombre, o palabra, con la cosa, o persona, que representa, pone en juego las fuerzas misteriosas que rigen la sociedad y le es posible generar el conocimiento⁵⁶⁸. Si las palabras son las cosas, el *definiendum* es el *definiens*, entonces no es un error afirmar que la persona es lo que su nombre significa. Siguiendo esta lógica es legítimo que el predicador demuestre que Santa Teresa de Jesús es la quinta esencia de la virtud tras compararla con un instrumento musical, con el movimiento, con un objeto, con una reina y con la misma verdad. Teresa de Jesús, sólo por su nombre, traspasa la frontera de lo divino.

⁵⁶⁷ Mendiola, 2003, pp. 155-156.

⁵⁶⁸ La sociedad con primacía retórica construye su mundo a partir de fuerzas misteriosas: «En cambio, la sociedad española del siglo XVI carece de una noción mecánica de la causalidad; para ella la causalidad es “misteriosa”, esto es, teleológica. Una sociedad que moraliza sus expectativas normativamente construye su mundo a partir de “fuerzas misteriosas”, es decir, como si el cosmos tuviera un alma que lo orienta. Para el cristianismo es claro que esa alma es la *Providencia* divina. La sociedad que limite el enlace de sus operaciones dando primacía al modo normativo construye una realidad *emotivizada*. En sentido amplio entendemos por esto una realidad que construye a partir de los afectos un mundo mágico [...] Este mundo construido afectivamente depende en gran medida del dominio de la comunicación oral; por ello, sostenemos que la retórica es un mecanismo tomado de la oralidad para controlar la comunicación escrita», Mendiola, 2003, pp. 153-154.

Luego de explicar cómo ve el mundo una sociedad estratificada, de cultura retórica y cuya identidad, orden y cohesión están determinados por la moral teológica del cristianismo, se entiende que el fundamento de la correlación entre los nombres no puede ser otro que el de la doctrina católica. Así, el predicador Andrés de San Miguel establece cinco pares de comparaciones: la cítara (Majlá) y lo suave; lo que se mueve (Noá) y lo que ama; el carro (Joglá) y el que corre; la reina (Milcá) y la gracia; la doctrina de la verdad (Tirsá) y la doctrina celestial. El segundo término del binomio, el que corresponde a las interpretaciones del nombre de Teresa, siempre supera en virtud al significado de los nombres de las hijas de Selofjad. Para los fines del sermón, esta comparación sólo es posible si previamente se ha establecido la analogía que posibilita la relación entre las vírgenes y Santa Teresa de Jesús; de lo contrario, esta evaluación no podría comprobar —como sí lo hace— que Santa Teresa de Jesús es la quinta esencia de la virtud o, por mejor decir, la virtud misma.

En cuanto a las comparaciones, Perelman y Olbrechts-Tyteca establecen que

en [ellas] se confrontan varios objetos para evaluarlos uno con relación a otro [...] la idea de medida está subyacente en estos enunciados, incluso si falta el criterio para realizar efectivamente la medida; por eso, los argumentos de comparación son cuasi lógicos⁵⁶⁹.

La medida o eje de la evaluación, como se señaló, es la virtud: los nombres de cada una de las hijas de Selofjad reflejan, en orden ascendente, diferentes grados de virtud. En el segundo discurso —el primero corresponde al exordio—, el predicador identifica a Majlá con la cítara, y a Teresa con lo suave. Lo vivo excede a lo muerto; así, Teresa es superior a Majlá en cuanto el instrumento no está vivo, y la suavidad de la voz sí está animada. Un segundo argumento es que, según las autoridades, lo suave es una cualidad del sacramento de la eucaristía. Del Antiguo Testamento, el predicador retoma las palabras del profeta David: «Pues con todo, el profeta David convida los sentidos, para que vengan a verle y a gustarle: [Gustad y ved cuán suave es el Señor]. Si llegáis a comer el cuerpo de Cristo, gustad y ved, porque es suave el Señor»⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 375.

⁵⁷⁰ Andrés de San Miguel, fol. 6r.

También cita a uno de los teólogos del cristianismo: «La suavidad de este augustísimo sacramento, dice el Angélico Doctor, mi señor Santo Tomás, que no hay quien pueda explicarla: [Finalmente, la suavidad de este sacramento no se puede expresar]»⁵⁷¹.

En una cultura de fuerte tradición oral, el conocimiento no se construye sino que se rememora lo ya dicho, lo ya conocido; y, por lo general, la transmisión de este saber se da por medio de los dichos, relatos, frases y lugares comunes que conforman la *inventio* de esta cultura. Mendiola explica que en culturas como la novohispana

se califica una afirmación como verdadera, no porque se haya comprobado empíricamente, sino porque otros ya la habían dicho. Ésta es la estructura de la verdad en las sociedades estratificadas: lo enunciado es verdadero porque se puede demostrar que ya otro lo dijo antes y, por supuesto, mientras más respetado sea el texto en el que se dijo, mejor aún⁵⁷².

Para la doctrina cristiana, la fuente del saber es el Sagrada Escritura y la tradición resguardada por la Iglesia, por lo que la expectativa de los oyentes es que el predicador cite a autoridades como el salmo en el que se escucha la voz del profeta David y la obra de Santo Tomás; de esta forma, el público sabrá que lo que se le predica, al fundamentarse en dos de los máximos pilares de la erudición religiosa, es verdadero⁵⁷³.

Una vez que acude a las autoridades para demostrar la superioridad de la cualidad de suave sobre un objeto, fray Andrés de San Miguel

⁵⁷¹ Andrés de San Miguel, fol. 6r.

⁵⁷² Mendiola, 2003, p. 246.

⁵⁷³ En las sociedades estratificadas con primacía retórica, como la novohispana, hay una fuerte limitación en cuanto a lo que se puede conocer y quién debe transmitir este saber: «Una sociedad que constituye la validez de su conocimiento en autoridades, limita los momentos de aprendizaje. El conocimiento en una cultura con primacía retórica es de esa clase. Crea límites en los temas y las aportaciones comunicativas a partir del principio de autoridad, ya que la autoridad no se discute [...] Si el principio de autoridad produce límites temáticos, hay que explicar qué forma de conocimiento produce una sociedad estratificada [...] La comunicación está basada en la diferenciación jerárquica de los roles [...] Los manuales de conversación señalan este principio de verticalidad: quién habla y quién escucha; quién sólo debe preguntar, quién debe contestar, etcétera. Son sistemas de interacción en los que el estatus de los participantes define y distribuye el tiempo y el uso de las palabras, no hay igualdad entre los participantes. Estamos ante una jerarquización rígida de las interacciones, que coercionan la aceptación de lo que dice el miembro con más jerarquía», Mendiola, 2003, pp. 244-245.

describe a la hija espiritual de Elías como la personificación misma de la suavidad:

La suavidad de su estilo, de su trato, se hizo plausible y agradable aún entre las damas y señoras más palaciegas, que se admiraban y aún confundían de ver una santa que hablaba y conversaba como ellas: Luego bien se puede decir del espíritu de Santa Teresa que tiene mil hechizos: [tiene fuerza⁵⁷⁴ para atraer]. Y que es suave como el espíritu del santísimo sacramento⁵⁷⁵.

La reformadora del Carmelo posee la suavidad exacta, no sólo para compararse con el santísimo sacramento, sino para hacerse entender por la sociedad del siglo. Esto, en una cultura retórica, es vital para pertenecer a ella y, desde su centro, garantizar su identidad, orden y conservación. Uno de los medios con los que cuenta la Iglesia católica para perpetuar su dominación es el sermón, cuya finalidad es enseñar y persuadir de la conveniencia de seguir una serie de valores y reglas de conducta. Mendiola explica que

la retórica no consiste únicamente en el aprendizaje de ciertas fórmulas y esquemas eficaces para hablar elocuentemente, que si se dejan de practicar se olvidan, sino esencialmente es un saber que se inscribe en el cuerpo del que la aprende [...] Educarse es cultivarse a uno mismo para adquirir la forma «humana». La retórica forma parte de esta concepción veteroeuropea del aprendizaje. Ella conforma la civilidad o educación moral del individuo socializado⁵⁷⁶.

La retórica también tiene la finalidad de socializar al cuerpo. Así, la conducta suave de Teresa la coloca dentro del estrato social que regula el conocimiento: la élite. Es mediante la gestualidad normativizada moralmente que el ser humano podía convertirse en persona en una sociedad estratificada. Teresa cumple la expectativa de normar y controlar su cuerpo, por lo que habla el mismo lenguaje que el público que escucha

⁵⁷⁴ Juego de palabras imposible de traducir. Este fragmento forma parte de una expresión previamente citada por el predicador; el original está en latín: «*Dicitur res suavis: quia sua-vis allícito: sic ista esca suam vim habet ad alliciendum*», Andrés de San Miguel, fol. 6v. Cuya traducción es: «Se llama cosa suave, porque “atrae por su fuerza”; de este modo, ese alimento tiene fuerza para atraer». En un folio anterior el propio fray Andrés lo explica: «esta palabra *suavis*, se compone de dos: *Sua* y *Vis*, que significa la fuerza» (fol. 6r).

⁵⁷⁵ Andrés de San Miguel, fol. 6v.

⁵⁷⁶ Mendiola, 2003, p. 218.

el sermón⁵⁷⁷. La manera en que el predicador la describe, la humaniza y hace de la santa un modelo de conducta posible de perpetuar los valores de la sociedad.

En el tercer discurso, fray Andrés de San Miguel compara a Noá, la que se mueve, con Teresa en su acepción de la que ama. El argumento que justifica la superioridad de la santa es que, según el juicio del predicador,

no hay cosa más inquieta, ni que más mueva, que el amor: [El amor es una cosa inquieta], decía Menandro. Y el gran Padre de la Iglesia, San Agustín, dijo como tan gran teólogo: [Señor, nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que volvamos a ti]⁵⁷⁸.

Al relacionar el amor con el corazón, le permite traer a la memoria de los oyentes uno de los milagros de la santa: ya muerta, su corazón siguió buscando con ansias el martirio que siempre deseó padecer. La historia relata que doña Teresa de Sanhulf, emperatriz de Persia, convertida al cristianismo, heredó un relicario «en que estaba una pequeña porción de la carne del corazón de la misma santa»⁵⁷⁹. Tras la muerte de su esposo, Teresa regresa a su tierra natal. La corte de Haspán quiso obligarla a dejar la ley de Cristo, pero ella se negó. Fue citada para «público teatro»⁵⁸⁰ para que discutiera de teología con los sabios «musulmanes»; sin embargo, el objetivo final era sentenciarla a la hoguera, «para quemarla, después de exquisitos tormentos»⁵⁸¹. Teresa se presentó ataviada de sus mejores ropas y joyas, una de las cuales era el relicario con el corazón de Santa Teresa de Jesús. Tras disputar elocuentemente en materia de religión, el rey no se atrevió a quitarle la vida. Al regresar a su palacio, Teresa se percató de que del relicario emanaban siete caños de sangre. Mandó llamar a los carmelitas descalzos; uno de ellos, fray Dimas de Jesús, limpió el corazón de la santa y descubrió las siete heridas. El predicador concluye:

¡Hase oído mayor prodigio! ¿Que después de muerta Santa Teresa de Jesús, y pasados muchos años de sepultada, derrame tanta sangre su corazón?

⁵⁷⁷ Por la información de la portada del sermón se sabe que a la predicación asistió el Marqués de Valero, el entonces virrey de la Nueva España.

⁵⁷⁸ Andrés de San Miguel, fol. 7v.

⁵⁷⁹ Andrés de San Miguel, fol. 9r.

⁵⁸⁰ Andrés de San Miguel, fol. 9v.

⁵⁸¹ Andrés de San Miguel, fol. 9v.

¿Qué es esto? Qué ha de ser, que aquella ansia que tuvo en vida de padecer martirio, la conserva su corazón aún después de muerta, y viéndose aquella pequeña porción de su corazón en la estacada, él mismo recibió las heridas que había de recibir el cuerpo de la condesa, para crisolar la fineza de sus ansias, y si corrió la sangre, hasta derramarse por las heridas, esa fue la mejor prueba de lo excesivo de su amor⁵⁸².

Aunque el martirio es uno de los elementos para demostrar la santidad de una persona, lo importante de esta cita es la inclusión, con la misma validez de un argumento, de la narración de este hecho maravilloso de la vida *post mortem* del cuerpo de la santa. El sermón no sólo se configura a partir de argumentos, sino que se construye alrededor de historias del dominio público. La transmisión del conocimiento es predominantemente oral, por lo que el acceso a la *inventio* tiende a ser a través de imágenes que se guardan en la memoria:

la transmisión del conocimiento por medio de la oralidad se hace a través de dichos, de relatos reiterados al infinito, de frases sacadas de los textos de las autoridades, etcétera [...] Este tipo de conversación [...] gira en torno de lo ya sabido y nunca acerca de elementos nuevos y desconocidos por los interlocutores. Estamos ante una sociedad (por ser básicamente oral) que genera una comunicación fundamentada en la reiteración constante de lo que ya se conoce⁵⁸³.

Al no tener la posibilidad de acceder al saber escrito o impreso, las imágenes ayudan a conservar la memoria de una sociedad predominantemente oral. La historia del relicario con el corazón de Santa Teresa permite recordar las virtudes de la santa y, por ende, los valores más estimados por la sociedad. El sermón puede entenderse como uno de los receptáculos del saber de una cultura: almacena, transmite y perpetúa las narraciones más importantes de la vida de una comunidad. Desde esta perspectiva, se puede apreciar la solidez y trascendencia del sentido del discurso sacro: las historias entrelazadas a lo largo de los discursos, reflejan un mundo en sí coherente y perfectamente lógico. Se explica y se reproduce a sí mismo. Ante este sistema cuidadosamente engranado, al oyente o lector se le revela una realidad donde la magnificencia de la gracia divina se despliega en cada uno de sus aspectos. Para esta cultura

⁵⁸² Andrés de San Miguel, fols. 10r-10v.

⁵⁸³ Mendiola, 2003, p. 232.

nada escapa a la omnipotencia de Dios, ni siquiera hacer que un muerto dé vida.

En el siguiente discurso se confronta a Joglá, el carro, con Teresa, la que corre. Una vez más, la superioridad de la santa se reconoce porque el agente de la acción tiene mayores capacidades que el objeto inerte. Sante Teresa de Jesús, expone el predicador, es la que más ha corrido en el camino de la perfección espiritual. Nadie como ella, ni el propio Elías, fundador de la orden del Carmelo, a pesar de que «corrió como el mayor gigante de la perfección monástica y religiosa; y así se puede decir de Elías a la letra, lo que del sol [...] Que corrió de lo sumo a lo sumo»⁵⁸⁴. Teresa corrió más que Elías, porque se trabaja más en la reforma que en la fundación. El predicador toma como autoridad en esta materia al Antiguo Testamento:

Formó Dios al hombre: [Dios hizo al hombre del barro de la tierra]. Pero con tanta facilidad, que sólo le costó un soplo: [sopló en su rostro y fue formado el hombre]. Mas para reformarle, le costó gotas de sudor, y de sudor de sangre que corría hasta la tierra: [Sudó gotas de sangre que cayeron a tierra]⁵⁸⁵.

Teresa supera a Elías porque fue más allá con la reforma del Carmelo, pero sobresale de cualquier otro por su extraordinario voto de perfección. Fray Andrés explica que este voto lo hizo Teresa para pagarle a Dios su mayor fineza, el sacrificio de su Hijo, con la mayor fineza:

Hizo Santa Teresa aquel voto tan singular y raro, hasta su tiempo no oído en la Iglesia, de hacer siempre lo que entendiese que era mayor perfección; cosa que puso espanto a los mayores teólogos, místicos y escolásticos de aquel tiempo. [Sumamente difícil], le llama la Iglesia. El padre doctor Francisco de Rivera, de la Compañía de Jesús, confesor de la santa y varón de singulares noticias en la historia eclesiástica, dijo hablando de este voto: «Voto es este que yo de ningún santo he leído ni oído de otro; sólo el hacerle es clarísima señal de una muy alta y extraordinaria perfección». Y el ilustrísimo señor don fray Diego de Yepes, obispo de Tarazona, también confesor de la santa, y que escribió su vida, dice así acerca de este voto: «El mayor testimonio que yo hallo de la admirable perfección de esta gloriosa santa es haber hecho y cumplido un voto tan excelente y dificultoso, para cuyo

⁵⁸⁴ Andrés de San Miguel, fol. 12v.

⁵⁸⁵ Andrés de San Miguel, fol. 13r.

cumplimiento es menester la perfección de los serafines». Pues ahora, si en sentir del padre Rivera no hubo, hasta Santa Teresa, otro santo que hiciese este voto; y en sentir del señor obispo de Tarazona, lo cumplió, síguese que Teresa corrió en el estadio de la perfección evangélica, por donde ningún otro; y que por su singular carrera, ella es la única que merece el premio⁵⁸⁶.

En este ejemplo se presenta un caso especial de la argumentación por comparación: el uso del superlativo. Perelman y Olbrechts-Tyteca explican que esta herramienta argumentativa «se expresa considerando algún objeto, bien superior a todos los seres de una serie, bien incomparable y, por consiguiente, único en su género [...] El efecto del superlativo está reforzado a veces con una restricción particular»⁵⁸⁷. Teresa es única entre los santos, afirma más adelante el predicador⁵⁸⁸, casi como los ángeles. He aquí la restricción. Teresa alcanza la más alta cima de la perfección a la que un ser humano puede aspirar, pero no más: su límite es la divinidad. El que el predicador no la iguale a los serafines o a los ángeles hace que sea creíble y verdadera su aseveración para los oyentes, y de esta forma no traspasa lo permitido por la doctrina católica.

En el siguiente discurso, Milcá, reina, se contrapone a la cuarta acepción de Teresa: la gracia. En esta relación, el punto de comparación es la Virgen María: «la reina de reinas, María señora, no fue escogida para madre de Dios por ser reina, sino por ser llena de gracia»⁵⁸⁹. El predicador así demuestra cuánto más se estima la gracia que el ser reina. Además, dice fray Andrés, el rey del cielo escogió a Teresa por esposa porque «halló gracia ante Él»⁵⁹⁰. Esto remite a uno de los pasajes más conocidos de la vida de Santa Teresa: los desposorios místicos. Al convertirse en esposa de Cristo, con la bendición de la Virgen María y de San José, Teresa se convierte en reina tres veces coronada:

la coronó no sólo el Padre como a su hija, no sólo el Hijo como a su esposa, sino también el Espíritu Santo como a madre fecunda de tantos espíritus [...] De suerte que Teresa es reina por hija, por esposa y por madre fecunda de tantos hijos [...] fue [Teresa] no sólo grata a los ojos de Dios, sino también graciosa, agradable y agradecida con las criaturas, con un áni-

⁵⁸⁶ Andrés de San Miguel, fol. 14r.

⁵⁸⁷ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 380-381.

⁵⁸⁸ Andrés de San Miguel, fol. 17r.

⁵⁸⁹ Andrés de San Miguel, fol. 17v.

⁵⁹⁰ Andrés de San Miguel, fol. 17v.

mo tan real, con un corazón tan magnánimo que estaba denotado era Teresa una reina⁵⁹¹.

La tradición, una vez más, funge como fuente incuestionable de la verdad. Si está escrito, y es avalado por la Iglesia, es parte de la Historia. En el último discurso se contrasta a la quinta hija de Selojad, Tirsá con Teresa. La primera enarbola la definición de doctrina de la verdad, según San Gregorio, y la santa encarna a la doctrina celestial. Si en el discurso anterior, fray Andrés menciona que Teresa de Jesús es coronada por el Padre como hija, y por el Hijo como esposa, entonces no resulta un argumento arbitrario el decir que la doctrina teresiana es celestial; además, así mismo lo reconoce la Iglesia:

Y más cuando la doctrina de Teresa es de las cosas celestiales: porque es doctrina espiritual en que parece quiso la Iglesia que todos los doctores le cediesen la primacía, como se infiere de estas palabras de los señores cardenales de la Sagrada Rota: [Teresa es admirada por la sabiduría que se le dio como a los más ilustres teólogos de todas las órdenes [...]. predicán su doctrina como maestra de la Iglesia, merecidamente]. Luego, aunque Tirsá sea lo mismo que doctrina de la verdad, es más Teresa porque su doctrina es celestial⁵⁹².

Hasta este punto, el predicador ha logrado demostrar la superioridad de Teresa sobre cada una de las hijas de Selojad. Sin embargo, le falta comprobar que la santa es más perfecta que las cinco vírgenes juntas, las cuales representan también a las cinco vírgenes prudentes del Evangelio que significan a todos los buenos⁵⁹³. Es común en este tipo de discurso sacro presentar, al final, un argumento no contemplado previamente pero que concluirá la argumentación sin posibilidad alguna de réplica. En este caso, fray Andrés, al no tener más datos con los cuales consumir el asunto del sermón y refutar cualquier objeción, recuerda al público que el nombre de la santa es Teresa de Jesús. Apelativo que no comparte con ninguna de las otras vírgenes, lo cual le otorga el privilegio de ser la más admirable de todas. Y, como lo menciona fray Andrés, «síguese, pues,

⁵⁹¹ Andrés de San Miguel, fol. 18v.

⁵⁹² Andrés de San Miguel, fol. 19v.

⁵⁹³ Andrés de San Miguel, fol. 20r.

de aquí, que Santa Teresa de Jesús es la quinta esencia de la virtud»⁵⁹⁴. Es decir, es la virtud misma.

El renacimiento de los estudios de retórica ha permitido en la actualidad una aproximación académica al discurso sacro, lejos tanto de los prejuicios que en el diecinueve se tenían al abordarlo, como del fanatismo religioso. Gracias a ello, al sermón, tan denostado en siglos pasados, se le puede rescatar ahora con toda su belleza argumentativa que difícilmente se le había reconocido. Es verdad que estos textos buscan perpetuar la visión de un mundo teocéntrico, de sus valores y de su orden, mas no por esto deben ser arrojados al olvido sin un análisis previo de aquellos elementos que hicieron de ellos verdaderas armas de persuasión católica. Los sermones poseen la capacidad de encerrar en un texto la estructura y visión de un mundo complejo, cuyas argumentaciones se rigen por una lógica implacable e irreductible. Si se leen e interpretan desde los preceptos que dicta la retórica clásica, es incuestionable que son hijos dignos de este arte.

⁵⁹⁴ Andrés de San Miguel, fol. 20r.

EDICIÓN ANOTADA

LA QUINTA ESENCIA DE LA VIRTUD: SANTA TERESA DE JESÚS,
SERMÓN PANEGÍRICO DE SUS GLORIAS. PREDICADO EN SU
DÍA 15 DE OCTUBRE DE 1719.

PATENTE EL SANTÍSIMO SACRAMENTO, EN EL CONVENTO DE
SAN SEBASTIÁN DE LOS CARMELITAS DESCALZOS DE MÉXICO.
CON ASISTENCIA DEL EXCELENTÍSIMO SEÑOR MARQUÉS DE
VALERO, VIRREY, GOBERNADOR Y CAPITÁN GENERAL DE ESTA
NUEVA ESPAÑA.

POR EL PADRE FRAY ANDRÉS DE SAN MIGUEL. RELIGIOSO
CARMELITA DESCALZO, LECTOR QUE FUE DE SAGRADA
ESCRITURA Y TEOLOGÍA MÍSTICA, Y DE VÍSPERAS DE
TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA.

SÁCALO A LUZ: EL MARQUÉS DE SANTA FE DON LUCAS DE
CAREAGA, CABALLERO DEL ORDEN DE SANTIAGO.
Y LO DEDICA AL GLORIOSO PATRIARCA Y SEÑOR SAN JOSEF.
(CON LICENCIA DE LOS SUPERIORES, EN MÉXICO:)
POR LOS HEREDEROS DE JUAN JOSEF GUILLENA
CARRASCOSO, EN LA ALCAICERÍA. AÑO DE 1720.

Dedicatoria.

1. Gloriosísimo patriarca señor San Josef.

Siendo este sermón de la gran madre Santa Teresa de Jesús, se debe tan de justicia a vuestras aras, que fuera faltar a la rectitud de dar a cada uno lo que es suyo si yo le buscara a este sermón otro patrocinio; porque sólo en el vuestro, especialísimo y generalísimo, halló Santa Teresa de Jesús la más segura tutela para todas sus cosas, para todas sus casas, para todas sus necesidades corporales y espirituales, como que fuisteis el patrón especial que le señaló Dios, no sólo para su persona sino para toda su religión⁵⁹⁵. Y el mismo favor le hizo vuestra esposa María Santísima, ofreciéndole seguro vuestro patrocinio, no sólo para sí, sino para todos sus conventos; dándole las gracias por lo que os servía. Y lo que es más, vos mismo os ofrecisteis para portero y aun sobrestante⁵⁹⁶ de su primer convento de Ávila, y por eso la santa os dedicaba todos sus conventos. Y experimentada de vuestro universal patrocinio, procuró extender tanto vuestra devoción por el mundo. Luego, siendo este sermón *La quinta esencia de Santa Teresa*, de justicia, se debe a vuestro patrocinio. Así os lo ofrece rendido mi afecto y, aunque el obsequio es pequeño, juzgo ha de ser muy de vuestro gusto. Suplicándoos sólo mi tibia devoción que por la intercesión de vuestra esposa María Santísima, nuestra gran reina y señora, y de vuestra amartelada⁵⁹⁷ cliéntula⁵⁹⁸ Santa Teresa de Jesús, se

⁵⁹⁵ Al margen: «La misma santa, en su *Vida*. Cap. 6, 30, 32 y 33». A la edad de 25-27 años, la salud de Santa Teresa se encontraba muy deteriorada. En el capítulo sexto de su *Vida*, la santa recurre a «los del cielo» para que la sanen: «Comencé a hacer devociones de misas y cosas muy apropiadas de oraciones [...] y tomé por abogado y señor al glorioso San Josef, y encomendéme mucho a él. Vi claro que así de esta necesidad, como de otras mayores de honra y pérdida de alma, este padre y señor mío me sacó con más bien que yo le sabía pedir», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, p. 136. Debido a esta merced que le hizo San José, Santa Teresa lo acoge como patrono de los monasterios que funda. (Las grafías del *Libro de la vida* se modernizan en la transcripción).

⁵⁹⁶ *sobrestante*: «La persona puesta para el cuidado y vigilancia de algunos artífices y operarios, a fin de que se estén ociosos y procuren adelantar la obra en cuanto esté de su parte las personas que trabajan en ella. Viene de la voz Sobre y el verbo Estar», *Aut*, 1739, p. 131.

⁵⁹⁷ *amartelada*: «El que quiere y ama mucho a otro», *DRAE*.

⁵⁹⁸ *cliéntula*: «Lo mismo que cliente, con terminación diminutiva», *DRAE*.

extienda a todos vuestro patrocinio para que con él evitemos la más leve ofensa de Dios.

El marqués de Santa Fe⁵⁹⁹.

Parecer del muy reverendo padre fray Manuel de Argüello⁶⁰⁰, lector jubilado, cualificador de el Santo Oficio, cronista general, teólogo

⁵⁹⁹ *Don Lucas de Careaga, marqués de Santa Fe*: hombre de negocios vasco que vivió la transición del siglo xvii al xviii en la Nueva España. Nació el 5 de octubre de 1671, en Bilbao, España; murió el 28 de agosto de 1729 en el pueblo de San Ángel, cerca de la ciudad de México. A los 16 años Lucas de Careaga pasó a la Nueva España a hacerse cargo de la fortuna que le había dejado en herencia su tío materno Juan de Urrutia. También de origen vasco, don Juan de Urrutia forjó su capital principalmente del comercio del tabaco. A tan corta edad, don Lucas consiguió el cargo de capitán de milicias del reino; posteriormente se asoció a la Archicofradía de la Santa Veracruz de la ciudad de México y a la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, ésta de carácter vasco. «La Cofradía de Aránzazu le permite seguir manteniendo contacto con la comunidad de origen y hacer causa común con otros vascos. El círculo vasco se caracterizaba en toda América por hacer gala de arraigadísimas convicciones de una gran solidez. Tal parece que en México actúan con una consigna: todo por Aránzazu, y protegiendo a los vinculados con ella [...] Pero pertenecer a la Cofradía de Aránzazu, o a la de la Santa Veracruz, tenía además otras implicaciones que no debemos dejar de lado: el profundo espíritu religioso que impera en la época y en sus habitantes, y que llega a inundar gran parte de la vida cotidiana, independientemente de tratarse de relaciones del clero regular o secular, o de resortes políticos que la relación con la Iglesia pudiera deparar», Sanchiz, 1997, pp. 208-209. Don Lucas de Careaga pertenecía al grupo de comerciantes almaceneros de la ciudad de México, el cual era uno de los grupos económicos preponderantes del siglo xviii. Como se indicó previamente, Careaga falleció el 28 de agosto de 1729; «su cadáver fue trasladado a su domicilio de la calle de la Encarnación, en la ciudad de México; de ahí salió el entierro el día 30, rumbo a la iglesia de San Francisco donde recibió sepultura» (p. 214).

⁶⁰⁰ *Fray Manuel de Argüello*: «Natural de la antigua ciudad de Tezcucó en la Nueva España, religioso del orden de San Francisco, cuya provincia del Santo Evangelio gobernó como provincial [...] Había enseñado la teología en el convento grande de México y en el colegio de San Buenaventura Tlaltelulco hasta recibir el grado de jubilado. Pasó de procurador a España y allí mereció los honores y títulos de teólogo consultor de la nunciatura y calificador de la suprema y general Inquisición. Y vuelto a su patria falleció con sentimiento universal por sus prendas oratorias y por su carácter franco, dulce y benéfico», Beristáin, 1947, vol. 1, p. 166. Dejó impresos varios sermones, entre los que se encuentran: *Sermón panegírico en la dedicación del templo de San Bernardo de México* (1691); *Sermón moral de la dominica septuagésima, predicado en la metropolitana de México* (1691); *Sermón moral predicado al virrey y audiencia de México* (1697); *Elogio de San Pedro apóstol, pronunciado en la metropolitana de México* (1702); *Sermón en la dedicación del nuevo claustro del convento de San Francisco de México* (1702); *Elogio de la concepción inmaculada de la santísima virgen María, predicado en la catedral de la Puebla* (1703); *Oración eucarística por la victoria del señor Felipe V en Brihuega* (1711).

de la nunciatura de España, ex ministro provincial, y padre de la santa Provincia del Santo Evangelio⁶⁰¹.

2. Excelentísimo señor.

Me manda vuestra excelencia vea este sermón de la sabia Santa Teresa de Jesús, que predicó su digno hijo (digan lo que quisieren su modestia y su humildad, que más fe merecen su sabiduría y su virtud), el reverendo padre fray Andrés de San Miguel. Y aunque no sé si es la razón, o mi genio, no mezclar los oficios y confundir los empleos de juez y panegirista, no hay ley sin excepción. Y si yo defraudase por este respecto todas las alabanzas que se ofrecen en el acierto de esta obra, lo tuviera por hurto, y no de cosa profana ni común, obligándome a la restitución de otro tanto, y a él cinco más, con que se castigan los hurtos si se hacen de divinas oblaciones.

Doy, pues, una censura rigurosísima a este sermón; ésta se reduce a que es en grande parte perfecto y en grande parte defectuoso. Perfecto así en la estructura de sus partes, invención y disposición de su asunto, firmeza de lugares, copia de locuciones, perfección de figuras y propiedad de tropos; como porque no tiene que añadir ni que quitar de cosa que pertenezca a la fe y buenas costumbres. Como es perfecto el paso de cinco pies, el hombre de cinco sentidos, la mano de cinco dedos, el cielo de cinco zonas, así el asunto con cinco palabras, con cinco vírgines, con cinco hermanas, con cinco etimologías y con cinco discursos. Y si

⁶⁰¹ *Provincia del Santo Evangelio de México*: fray Agustín de Vetancurt relata que su comienzo: «[Tuvo principio en] el año de 1524 con la venida de los doce primeros fundadores religiosos de la regular observancia de los frailes menores de nuestro padre San Francisco [...] Luego que el año de 1535 en el capítulo de Niza se erigió en provincia tuvo por custodias a Michoacán, Yucatán, Guatemala, Perú, Jalisco, Zacatecas, Florida y Nicaragua [...] De todas estas once provincias fue madre la provincia del Santo Evangelio [de México] que ha dado a Dios infinitas almas, y a la religión seráfica innumerables conventos [...] El reverendísimo padre fray Francisco de Sosa, general de toda la orden, orando delante de la santidad de Clemente VIII, le dijo: “Cuando no tuviera la religión seráfica más que la provincia del Santo Evangelio, donde hubo fraile que bautizó más fieles que los sagrados apóstoles San Pedro y San Pablo, bastaba por servicio grande en que mereciese los favores de la santa sede apostólica”, tanto puede la virtud que se mira, y las alabanzas que se oyen, constábele al sumo pontífice y al reverendísimo general la santidad de tantos religiosos, las conversiones de tantas almas que tenían extendida la fe, dilatada la Iglesia, causa de haber sido por bulas de los sumos pontífices favorecida con reliquias», Vetancurt, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, pp. 1, 24 y 25.

las cinco prudentes, que son como cinco basas de donde nace y erige la máquina de este asunto, son significación de los buenos, según Hugo: «*Significant bonos*»⁶⁰². ¿Por qué no significarán, y yo con ellas, de este sermón los discursos? Esta es su perfección.

¿Y su defecto? Uno y otro, dijo en breves palabras Valerio Máximo⁶⁰³ hablando de el autor, porque las dijo de Demóstenes⁶⁰⁴ teniendo un

⁶⁰² «Significan a los buenos». El predicador se refiere a Hugo de San Víctor (1096-1141), quien fue un filósofo, teólogo y escritor místico del Medievo. En 1115 llegó al monasterio de San Víctor, en París; previamente, en el monasterio de San Pancras, en la actual Alemania, había ingresado a la orden de los agustinos. Sus escritos contribuyeron al desarrollo de la teología natural. Hugo promovió el conocimiento como un medio para introducirse a la vida contemplativa: «*Aprendan todo, que nada es inútil*», dijo. Una de sus obras lleva por título el *Didascalicon*. En esta obra, San Víctor integra la filosofía al plan de estudios, le asigna su lugar por encima de las artes liberales, pero por debajo de la teología. Abogó por el estudio de una ciencia puramente racional, apartada de la teología. Sus escritos influyeron en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, *Encyclopædia Britannica* y *New Advent*. Las palabras que cita aquí fray Andrés de San Miguel posiblemente son las que se encuentran en el tomo 175 de los cursos completos de la *Patrologiae* dedicado a la primera parte de la obra de Hugo de San Víctor. En sus comentarios al Antiguo Testamento, al interpretar el episodio del diluvio y el arca de Noé, escribe lo siguiente: «*Hoc, quod ex omnibus animantibus inducta sunt in arcam, significat quod ex omnibus gentibus homines ducuntur in sanctam Ecclesiam. Munda animalia, quae septena sunt introducta, significant bonos, qui per septiformem gratiam sunt justificati. Immunda vero, quae bina intromittuntur, significant reprobos, qui per culpam a Deo et a semetipsis sunt divisi*», San Víctor, *Patrologiae*, pp. 641-642. [Esto, todos los animales siendo llevados al arca, significa que todos los hombres son llevados ante la santa Iglesia. Los animales limpios, 7 son llevados, significa el bien, son éstos justificados por los siete dones (gracias). Sin embargo, la verdad falsa, según la cual, fueron llevados en pares, significa el mal, que por culpa de sí mismos y de Dios fueron divididos].

⁶⁰³ Valerio Máximo: nació alrededor del año 30 a. C. Fue un historiador y moralista romano que escribió un importante libro de anécdotas para el uso de los retóricos. El libro, cuyo título es *Nueve libros de hechos y dichos memorables*, fue escrito para ejemplificar las virtudes y vicios humanos. Las anécdotas presentadas en el libro fueron tomadas de la historia romana. La obra está dedicada al emperador Tiberio, *Encyclopædia Britannica*.

⁶⁰⁴ Demóstenes: nació en el año 384 a. C. en Atenas, y murió el 12 de octubre del año 322 en Calauria, en la actual isla de Poros. Se le reconoce como uno de los más grandes oradores de la antigua Grecia, *Encyclopædia Britannica*. En *Vidas paralelas*, Plutarco hace un recuento de la vida de Demóstenes como orador: «Dando por tanto de mano a todas las demás enseñanzas y ocupaciones juveniles, él mismo se ejercitaba por sí y trabajaba con empeño a fin de ser él también uno de los oradores [...] Para remediar los defectos corporales, empleó estos medios, según refiere Demetrio de Falereo, que dice haber alcanzado a oír a Demóstenes, cuando ya era anciano, que la torpeza y balbucencia de la lengua la venció y corrigió llevando guijas en la boca y pronunciando períodos al

libro suyo en la mano, como yo este otro: «*Ergo si operi illius adijci nihil potest tamen in Demosthene, magna pars Demosthenis abest, quod legitur potius, quam auditur*»⁶⁰⁵. Es la mayor parte de la oración y de la elocuencia, lo que no alcanza la pluma ni el molde. Es todo aquello que pertenece al gesto, mano y voz. Y esto es lo que falta y puede decir de ella vuestra excelencia, pues lo oyó, que yo asombrado de lo que he leído y se lee, y sentido de lo que no puede verse porque se oye, me parece que oigo a San Jerónimo de éste lo que de el otro Demóstenes: «*Quid si ipsam Bestiam clamantem audissetis sua verba resonantem*»⁶⁰⁶. Para decir dignamente su elocuencia le llama monstruo, y por tal tengo yo a este predi-

mismo tiempo; que en el campo ejercitaba la voz corriendo y subiendo a sitios elevados, hablando y pronunciando al mismo tiempo algún trozo de prosa o algunos versos con aliento cansado y, finalmente, que tenía en casa un grande espejo y que, puesto enfrente, recitaba, viéndose en él, sus discursos [...] Su acción era muy agradable a la muchedumbre; pero los inteligentes, y entre ellos Demetrio de Falereo, la tenían por afeminada y poco decorosa; y Hermipo dice que, preguntado Aision por los oradores antiguos y los de su tiempo, respondió que oyéndolos cualquiera admiraría en aquellos la decencia y entereza con que hablaban al pueblo, pero que las oraciones de Demóstenes leídas se aventajaban mucho en primor y en energía. Ciertamente que de las oraciones suyas que nos han quedado escritas no habrá quien niegue que tienen mucho de amargo y de picante; y en las ocurrencias repentinas solía también emplear el chiste», Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. 4, pp. 387, 388, 393 y 394. Esta cita ofrece una idea de cómo se preparaban los oradores de la antigüedad y de la relevancia que tenía este oficio para su sociedad. Además, es común en los discursos sacros encontrar citas sobre y de oradores de la antigüedad grecorromana. Éstos siguieron siendo los modelos a seguir para los predicadores debido a la fuerza persuasiva de sus palabras, ya que en cuanto al contenido volteaban hacia las autoridades de la Iglesia católica. Sin embargo, la presencia de estos oradores en los sermones manifiesta la gran influencia que la retórica clásica tuvo sobre la predicación. Este reconocimiento siempre estuvo presente tanto en las preceptivas como en los propios discursos.

⁶⁰⁵ «Por tanto, si nada puede añadir a la obra de aquel, en Demóstenes, gran parte de Demóstenes falta, que se lee mejor que cuando se oye». Al margen: «Valerio Máximo Libro 8. Folio 334».

⁶⁰⁶ «Como si a la misma bestia clamante se oyese resonante con sus palabras». Al margen: «San Jerónimo, epístolas a San Paulino». San Jerónimo le escribió tres cartas al obispo de Nola, quien, en el año 381 de nuestra era, lo ordenó sacerdote. La frase citada por fray Manuel de Arguello proviene de la primera carta de Jerónimo a Paulino: «Las palabras pronunciadas poseen un poder oculto indefinible; la enseñanza que pasa directamente de la boca del orador a los oídos de los discípulos, es más impresionante que cualquier otra. Cuando el discurso de Demóstenes contra Esquines fue recitado ante este último durante su exilio en Rodas, entre toda la admiración y aplausos, éste dijo: "si tan sólo hubiéramos podido escuchar al bruto decir sus propias palabras!"», *New Advent*.

gador en el púlpito. Este es mi parecer, salvo, etcétera. De este convento de Santa Cruz Acatlán⁶⁰⁷, y febrero 29 de 1720 años.

Excelentísimo señor.

Besa la mano de vuestra excelencia, su menor capellán,

Fray Manuel de Arguello.

Parecer del muy reverendo padre Juan de Urtasum⁶⁰⁸, profeso de la Compañía de Jesús, cualificador del santo Tribunal de la Inquisición de esta Nueva España.

Señor provisor.

Por mandato de vuestra señoría he visto este panegírico que el muy reverendo padre fray Andrés de San Miguel, descalzo de la esclarecida religión de nuestra señora del Carmen, predicó el día 15 de octubre del año de 1719 en glorias de su santa madre y fundadora, Santa Teresa de Jesús, y no he hallado en él cosa digna de censura, antes sí todo plausible. Así por la excelencia del artefacto retórico con que está fabricado, como por lo sublime de la doctrina que con tanta claridad y magisterio propone, y manifiesta a los ojos del entendimiento más flaco, imitando en esto al magisterio con que el Rey de los Astros difunde sus luces por todo hemisferio. A quien la suma elevación del trono donde reside, no le es de emba-

⁶⁰⁷ *Convento de Santa Cruz Acatlán*: los inicios de este convento se remontan a los años de 1533 y 1534, al edificarse una pequeña ermita franciscana en el antiguo barrio de Xochi-atatlán que significa lugar de la flor. La ermita estaba bajo la jurisdicción territorial de San Juan Tenochtitlán, en el actual centro histórico de la ciudad de México, pero como los indígenas no podían entrar allí, por estar reservado exclusivamente a los españoles, los frailes franciscanos levantaron ermitas en alrededor de veinte barrios de extramuros para su adoctrinamiento y protección. Santa Cruz Acatlán fue la primera misión permanente y de «segunda importancia» en contar con una iglesia. En 1593 se derribó la antigua ermita y los vecinos cooperaron para construir una de mayor tamaño, de mejor calidad y que contara con una sacristía, varias oficinas y un cementerio más grande. En 1694 se concluyó la ampliación de la casa que albergaba a los religiosos y se fundó un pequeño convento, al que le dieron el nombre de «convento de Nuestro Padre San Francisco de Santa Cruz Acatlán», Hernández, 2010, s. p.

⁶⁰⁸ *Juan de Urtasum, o Juan de Hurtasum*: «Nació en el lugar de Zabaldica del reino de Navarra a 25 de diciembre de 1666, y habiendo pasado de tierna edad a México, ya estudiante teólogo vistió la ropa de la compañía de Jesús en el noviciado de Tepotzotlán, y profesó en 23 de abril de 1690. Falleció en México, en 1732 habiendo escrito: *La gracia triunfante de la vida de Catarina Tegacovita, india iroquesa, y en las de otras de su nación*. Impreso en México por Hogal, 1724; *Intereses de la Inglaterra mal entendidos en la presente guerra con España*. Impreso en México, 1728», Beristáin, 1947, vol. 3, p. 50.

razo para que igualmente ilumine lo más retirado de los valles, que lo más sublime de los montes. Concluyente ejemplar de los que suelen pretestar no concebirse del vulgo sus conceptos, por la elevación de sus trabajosos partos. Verase también como, por propias plumas, evitando el frangente⁶⁰⁹ de la pobre corneja⁶¹⁰, vuela y bate las alas de su noble espíritu por las más altas cimas del mundo literario. Verase la destreza, fidelidad, veneración y solidez con que trae y aplica a su argumento las autoridades de los Santos Padres y textos de las divinas Escrituras, sin apropiarse más de lo que es propio suyo; aunque sí, todo con tanta propiedad aplicado. Elogio que el doctor máximo, en las expresiones de su mayor humildad, se apropió a sí mismo cuando escribiendo a Paulino le dijo de esta manera: «*Malo alieni operis interpres existere, quam (ut quidam faciunt informes corniculæ) alienis me coloribus adornare*»⁶¹¹.

⁶⁰⁹ *frangente*: «Acontecimiento fortuito y desgraciado que coge sin prevención», *Aut*, 1732, p. 790.

⁶¹⁰ *La pobre corneja*: lo más probable es que se refiera a la fábula de Esopo titulada «De la graja y de los pavones». La graja es la hembra del grajo, y tanto éste como la corneja pertenecen a la misma familia de aves llamada *corvidae*. La fábula de Esopo va así: «La graja llena de soberbia, tomando una vana osadía, presumió de se componer y vestir de las plumas de los pavones que halló; y así mucho guarnecida, menospreciando a sus iguales, ella se entró en la compañía de los pavones. Los cuales, conociendo que no era de su generación y naturalza, por fuerza le quitaron las plumas, y le dieron de picadas y la acocieron. Y así escapando medio muerta y gravemente llagada, había vergüenza como estaba así destrozada o despedazada de su propia generación, donde en el tiempo de su pompa a muchos de los amigos injurió y menospreció. A la cual se dice que dijo una de su linaje: Si tu hubieses amado y estimado estas vestiduras que tu naturaleza te dio [...] así no padecieras injuria, ni de nosotros fueras alanzada y echada; y te fuera bueno si vivieras contenta con lo que la naturaleza te daba», *La vida y fábulas del Esopo*, p. 132. La moraleja es que: «ninguno debe hacer grandes muestras de cosas ajenas; mas que es mejor que, de eso poco que tiene, se comporte y componga, porque cuando lo que no es suyo le fuere quitado, no se vea en vergüenza» (p. 133). Esta fábula es propicia para aleccionar a los predicadores, ya que es mal visto que éstos copien el estilo de predicadores consolidados cuando no es parte de su naturaleza. Uno de los rasgos que más se procura evitar es la afectación, el que el predicador se vea y escuche artificial. Es por esto que «las propias plumas» que se mencionan en este parecer se consideran mejores a las que son ajenas, aunque éstas sean más alabadas en otros, o retóricamente superiores.

⁶¹¹ «Interpreta lo que existe en el mal ajeno de las obras, que (como alguien hace a los informes de Cornícula) se adorna con los colores ajenos». Al margen: «Segunda epístola a Paulino». Esta frase es de San Jerónimo, pero no se encuentra en ninguna de sus epístolas como lo sugiere fray Andrés de San Miguel. Es parte del «Prefacio a Paulino» («Praefatio ad Paulinianum», *Oeuvres complètes, s.p.*), escrito por el doctor máximo para la obra *De spiritu sancto*, libro tres, de Didymi Alexandrini, Helmaestadii, Jacobi Lucii, 1614.

Verase concordado con excelente novedad lo figurativo de la ley escrita con lo figurado de la ley evangélica. Los ápices de la sagrada teología en su más sólida y verdadera inteligencia. Verase como sin faltar a las leyes de la más propia elocuencia, como cuanto propone prueba, con tal fuerza de razones y eficacia de argumentos, que vence y convence el entendimiento, dispuesto todo con orden tan admirable que hace sobresalgan en amigable unión la fuerza de su erudición, lo sublime de su ingenio y la afluencia de su doctrina, pudiendo por eso decirle lo que Ausonio⁶¹² a su Graciano⁶¹³: «*Quis aut dicenda prudentius cogitavit, aut consultius cogitata disposuit, aut disposita maturius expedit?*»⁶¹⁴. Y con mayor propiedad lo que el Sulmonense⁶¹⁵, hablando en persona

⁶¹² *Ausonio*: Décimo Magno Ausonio (310 d. C.-395 d. C.) fue un poeta y profesor de retórica y gramática. Su discípulo fue Graciano, hijo de Valentiniano I, emperador del Imperio Romano de Occidente. En el año de 379 fue hecho cónsul; se quedó en el cargo hasta 383, cuando Graciano fue asesinado. Posteriormente regresó a su ciudad natal, la actual Burdeos, *Encyclopædia Britannica*.

⁶¹³ *Graciano*: también conocido como Flavio Graciano el Joven. Nació en el año 359, en la actual Serbia; y murió en 383, en Francia. Fue discípulo de Ausonio, y emperador del Imperio Romano de Occidente desde que cumplió ocho años hasta su muerte. A la muerte de su padre, Valentiniano I, nombró a su medio hermano de cuatro años como colaborador, el cual había sido nombrado emperador Valentiniano II por las tropas. En el año 383, al enterarse de que Magno Clemente Máximo había sido proclamado emperador de Britania, Graciano se apresuró junto con su ejército hasta Galia para interceptar al usurpador. Sin embargo, al verse traicionado por sus tropas, trató de escapar a través de los Alpes, pero fue asesinado por Andragatio, uno de los generales de Máximo, en Lyon. Al final de su gobierno, Graciano estuvo influenciado por San Ambrosio. Como muestra de respeto hacia la Iglesia católica decidió omitir las palabras «*pontifex maximus*» de su título, y mandó remover la estatua pagana de la Victoria del Senado de Roma, *Encyclopædia Britannica*.

⁶¹⁴ «¿Quién pensó lo más prudente que se debía decir o dispuso las cosas consideradas, o dispuso más maduramente las cosas dispuestas?».

⁶¹⁵ *Sulmonense*: nombre con el que se le conoce a Publio Ovidio Nasón (43 a. C.-17 d. C.) por su lugar de nacimiento en Sulmona, en la actual región de los Abruzos, Italia. Ovidio estudió poética y retórica en Roma. Por insistencia de su padre, desempeñó algunos cargos políticos; estuvo a punto de ingresar al Senado pero se decantó por la poesía debido al éxito de sus primeros trabajos. La mayor parte de su obra la dedicó a la poesía amorosa; entre el año 23 y el 8 a. C. escribió cinco libros de *Amores*. Además se le considera el creador del género de las *Heroidas*, cartas poéticas de heroínas dirigidas a sus amantes (como la citada en el parecer de Urtasum). En los últimos años de su juventud decidió escribir un poema didáctico, el *Ars amatoria*. Un manual para ayudara a los hombres a conquistar a las cortesanas. En el año 2 d. C. comienza a escribir sus *Fastos*: doce libros, uno para cada mes del año, en los que recoge las ceremonias y festividades

de Alceo Miteleneo⁶¹⁶, en su elegía *ad Saphum Phaonem*⁶¹⁷, que en breve urna depositaba tan inmenso tesoro de luces que bastaban a ilustrar la dilatada esfera del mundo:

*Si mihi difficilis formam natura negavit Ingenio formae damna rependo meae. Sum brevis; at nomen quod terras impleat omnes Est mihi: mensuram nominis ipsa fero*⁶¹⁸.

Y, en fin, para convencerme que este panegírico nada tiene que no sea docto, nada contrario a la piedad, nada dísono a los principios de

más importantes. Con esta obra comienza su etapa de erudición, que alcanza su culminación con las *Metamorfosis*. Seis años después de la publicación de su *Ars*, el emperador Augusto mandó desterrar a Ovidio por el contenido de esta obra y, al parecer, por una actuación del poeta de la cual poco se sabe. Se le confinó en la isla de Tomi; en su viaje de ida comenzó a componer el primer libro de sus *Tristes*. Como parte de su castigo, todos sus libros, y no sólo el *Ars*, fueron excluidos de las bibliotecas públicas. Tras haber perdido la esperanza de regresar a Roma, Ovidio muere en el exilio en el año 17 d. C. Álvarez e Iglesias, 2009, pp. 9-21.

⁶¹⁶ *Alceo de Mitilene*: nació en el año 620 a. C. en Mitilene, en la isla de Lesbos, Grecia. Fue un poeta griego de alta estima en el mundo antiguo; su obra ejerció gran influencia en Horacio. Casi la totalidad de sus escritos se habían perdido para la Edad Media, sólo se conservaban fragmentos y citas. En el siglo xx se descubrieron algunos papiros de su obra, por lo que se amplió en gran medida el conocimiento de su poesía. La obra de Horacio se puede dividir en cuatro grupos: himnos en honor de los dioses y héroes, poesía amorosa, canciones en honor a Dionisio y poemas políticos. Su muerte está envuelta en misterio, algunos creen que murió en una batalla pero ciertos poemas indican que llegó a la vejez, *Encyclopædia Britannica*.

⁶¹⁷ Juan de Urtasum se refiere a la «Epístola XV: Sappho Phaoni», de Safo a Faón. Sin embargo, contrario a lo que de Urtasum escribe, la voz que se escucha no es la de Alceo de Mitilene, sino la de la propia Safo; la confusión pudo haber surgido por el hecho de que sí menciona su nombre en cierto momento del poema. La historia cuenta que la poetisa se enamora de un joven hermoso de Lesbos, Faón, el cual, tras despreciarla, se marcha a Sicilia. Safo, embargada de pena, se suicida. En la narrativa de la epístola, Safo, tras enterarse del abandono de Faón, defiende su valía: «Si a mí la esquiva naturaleza me ha negado belleza física, / compenso con el talento los defectos de mi físico. / Soy pequeña, pero tengo un renombre que llena toda / la tierra: mi persona lleva la altura de mi nombre. / Si no tengo la piel blanca, agradó a Perseo la Cefeia / Andrómeda, del color oscuro de su propia patria; / y con las moteadas se aparean a menudo las blancas palomas / y de la negra tórtola se enamora el pájaro verde. / Si ninguna habrá de ser tuya, excepto la que por su hermosura pueda / ser digna de ti, ninguna habrá de ser tuya», Ovidio, *Heroides*, pp. 246-247.

⁶¹⁸ «Si la naturaleza me negó la forma de lo difícil / Los daños de mi forma arrastrando con el ingenio / soy breve: entonces el nombre que llena todas las / tierras es mío: yo mismo llevo el nombre de la medida».

nuestra santa fe católica, nada que no sea *omnibus numeris absoluto*⁶¹⁹, vasta lleve por delante la aprobación del sutil y delicadísimo ingenio y profunda erudición del reverendísimo padre maestro fray Manuel de Argüello. Y este es, señor, mi parecer: dado en la Casa Profesa de México⁶²⁰ en 6 de marzo de 1720 años.

Señor provisor.

Besa la mano de vuestra señoría su mas afecto servidor y capellán,
Juan de Urtasum.

Licencias del superior gobierno

El excelentísimo señor don Baltazar de Zúñiga Guzmán Sotomayor y Mendoza, marqués de Valero, Ayamonte y Alenquer, virrey, gobernador y capitán general de esta Nueva España⁶²¹, etcétera. Concedió su

⁶¹⁹ «Perfecto y absolutamente completo».

⁶²⁰ *Casa profesa de México*: en 1585 el padre Antonio de Mendoza obtuvo la licencia, de parte del arzobispo y virrey Pedro Moya de Contreras, para la fundación de la casa profesa de la Compañía de Jesús en el centro de la ciudad de México. Sin embargo, no fue sino hasta el 5 de febrero de 1592 que se aprobó la posesión jurídica de la casa y la iglesia. Esto ocasionó inconformidad por parte de las órdenes que ya se encontraban establecidas en el centro de la ciudad: los religiosos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y las monjas de Santa Clara. El pleito se resolvió tres años después en España a favor de los jesuitas, Alegre, *Historia de la compañía de Jesús en Nueva España*, vol. 1, pp. 296-297.

⁶²¹ *Marqués de Valero*: Baltasar de Zúñiga y Guzmán, marqués de Valero, sucedió al duque de Linares como Virrey de la Nueva España. Su nombramiento fue expedido el 22 de noviembre de 1715. Llega a San Juan de Ulúa el 5 de junio de 1716, y «el domingo 28 de junio hizo su entrada en el pueblo de Guadalupe, donde fue agasajado con banquete y fiestas. En la tarde se trasladó a Chapultepec y allí permaneció más de quince días, hasta el jueves 16 de julio, día que pasó a México y tomó posesión en el Palacio de los Virreyes. Antes presenció en Chapultepec tres días consecutivos de toros y otros espectáculos», Rubio, 2005, p. 165. Cinco años después, el 9 de noviembre de 1721, el marqués de Valero envió una carta a la Corona en donde pedía le enviaran un sucesor, ya que debido a sus males físicos no podía seguir sirviendo al rey. El 22 de abril de 1722 se nombró al marqués de Casafuerte, don Juan de Acuña y Bejarano como sucesor. El marqués de Valero regresa a España y muere el 26 de diciembre de 1727. En la edición del periódico *Reforma* del 24 de mayo de 2004, aparece una historia curiosa con respecto al marqués de Valero. La nota menciona que al morir el virrey, su corazón fue embalsamado y tuvo como reposo final los muros del convento de Corpus Christi en la Ciudad de México. Más de dos siglos después, los arqueólogos que hoy en día trabajan en la restauración del edificio han encontrado lo que posiblemente sea el corazón del virrey. Antonio Bertrán, escritor de la nota del periódico, menciona que: «El estrecho vínculo del marqués de Valero con el convento de Corpus Christi, el primero

licencia para la impresión de este sermón, visto el «Parecer» del muy reverendo padre fray Manuel de Arguello, de la Regular Observancia y ex ministro provincial del Santo Evangelio, como consta de su decreto de 2 de marzo 1720.

Licencia del ordinario

El señor doctor don Carlos Bermudes de Castro⁶²², canónigo doctoral de esta santa Iglesia Metropolitana de México, juez provisor y

de la Nueva España que acogió a indias nobles para que profesaran como religiosas, tuvo su origen en un atentado del que salió ileso. Un proceso criminal que se conserva en el Archivo General de la Nación refiere que el jueves de Corpus de 1718 regresaba el gobernante a su palacio, después de participar en la fiesta religiosa, cuando fue atacado por Nicolás José Camacho, un español de 28 años que había estado recluido en el hospital de San Hipólito para enfermos mentales, logrando sus guardias detenerlo al instante. Cuenta la leyenda que, en agradecimiento por haber salvado la vida el día en que la Iglesia celebra el cuerpo de Cristo, el trigésimo sexto virrey de la Nueva España decidió fundar un convento con el nombre de Corpus Christi. Soltero y sin descendencia, días antes de morir a los 68 años, el 26 de diciembre de 1727, tuvo un gesto más de generosidad hacia sus protegidas: determinó que su corazón descansara en lo que debía considerar su mayor legado, ya que en su epitafio pidió escribir: “Donde esté su corazón, estará su tesoro”, Bertrán, 24 de mayo de 2004, *s. p.* En 1728 el corazón viajó en una urna de plata a la Nueva España, pero no fue sino hasta 1747 cuando las Clarisas lo sepultaron en la iglesia del convento de Corpus Christi y colocaron una lápida con la inscripción «Año de 1728». Los arqueólogos dieron con la lápida pero no encontraron una urna de plata sino una de plomo, la cual sí contenía materia orgánica. Se cree que la urna de plata pudo haber sido robada en el siglo XIX durante la exlaustración religiosa. Las especialistas de la Coordinación Nacional de Conservación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Luisa Mainou y Ximena Rojas, junto con la Facultad de Medicina de la UNAM, no habían logrado confirmar ni refutar si la materia orgánica pudiera haber sido o no el corazón del virrey. No se han encontrado referencias posteriores.

⁶²² *Carlos Bermudes de Castro*: nació en la ciudad de Puebla de los Ángeles, se formó en el seminario palafoxiano y fue uno de los fundadores del colegio de teólogos de San Pablo. «Recibió en México el grado de doctor, y fue catedrático jubilado de cánones. Obtuvo por oposición la canonjía doctoral de la metropolitana, y sirvió muchos años el vicariato general del arzobispado. El virrey duque de Alburquerque lo nombró su asesor ordinario, y lo fue también del consulado de México. Por acuerdo de la Real Audiencia pasó de visitador a la provincia de Yucatán [...] Fue también abad de la venerable congregación eclesiástica de San Pedro, abogado de los presos del Santo Oficio, consultor de este tribunal e inquisidor ordinario por varios obispos de la Nueva España. En 1725 fue presentado para el arzobispado de Manila, y habiendo sido consagrado en México el 17 de junio de dicho año, se embarcó para las Islas Filipinas en 1728. En su viaje arribó por caso raro, a una isla todavía bárbara, y, allí, bautizó más de mil almas.

vicario general de este arzobispado, etcétera; concedió licencia para la impresión de este sermón visto el «Parecer» de el muy reverendo padre Juan de Urtasum, profeso de la sagrada Compañía de Jesús. Por auto de 8 de marzo de 1720 años.

Salutacion

*Quinque prudentes*⁶²³

Mateo, capítulo 25

Al asombro milagroso de las mujeres, a la confusión de los hombres, a la admiración de los ángeles; a la que supo hacer lugar entre los mayores príncipes, monarcas y reyes, a la que tomó asiento entre los patriarcas más ilustres. A la que si toma la pluma reduce a claro y fácil estilo todo lo que de la más recóndita y dificultosa teología dejaron sin

Visitó la diócesis de Manila, mantuvo en ella la paz, predicó con frecuencia, y derramó entre los pobres sus cortas rentas; y en 13 de noviembre de 1729 murió de 62 años. Se le hicieron allí solemnes funerales, y su corazón fue enviado, según su última voluntad, a las religiosas del monasterio de San Lorenzo de México, donde se le hicieron sufragios públicos y magníficas honras, como en la Real Universidad y en la ciudad de la Puebla. Fue el señor Bermúdez uno de los más doctos letrados de esta América, y en la erudición de poetas, oradores e historiadores latinos no tuvo semejante en su tiempo, según el testimonio del sabio jesuita de esta provincia, el padre Lucas Rincón», Beristáin, 1947, vol. 1, pp. 225 y 256.

⁶²³ «Las cinco prudentes». Esta cita hace referencia a una de las parábolas del evangelio según San Mateo. *Mt.*, 25, 1-13: «El reino de los cielos será entonces semejante a diez vírgenes, que tomaron sus lámparas y salieron al encuentro del novio. Cinco de ellas eran necias y cinco sensatas. Porque las necias, al tomar sus lámparas, no hicieron provisión de aceite; en cambio, las sensatas, junto con sus lámparas, llevaron aceite en las vasijas. Como el novio tardaba, les entró sueño a todas y se durmieron. A media noche se levantó un rumor: “Ya llega el novio”. ¡Salid a su encuentro! Entonces, todas aquellas vírgenes se levantaron y arreglaron sus lámparas. Las necias dijeron a las sensatas: “Dadnos de vuestro aceite, que nuestras lámparas se apagan”. Pero las sensatas contestaron: “No, no sea que no alcance para nosotras y para vosotras, mejor es que vayáis a los vendedores y os lo compréis”. Pero, mientras iban a comprarlo, llegó el novio; las que estaban preparadas entraron con él al banquete de bodas y se cerró la puerta. Finalmente, llegan también las otras vírgenes, llamando: “¡Señor, señor, ábrenos!” Pero él les respondió: “Os lo aseguro: no os conozco”. Velad, pues; porque no sabéis el día ni la hora». (Se ha encontrado una disparidad entre la referencia original y la Biblia consultada, sobre todo en cuanto al número de versículo. En cada caso se citan ambas versiones: en primer lugar se transcribe, o traduce, según sea el caso, la versión que aparece impresa en el texto original; y en segundo lugar la de la Biblia consultada. Ésta se identifica con la siguiente referencia: Biblia, Lib., Capítulo, Versículo).

orden, esparcido en sus escritos, los doctores sagrados, y que por eso se hizo lugar aun entre los Doctores de la Iglesia; dándole en la universidad del cielo la borla y título de celestial a su doctrina el sumo vicario de Cristo. A la que empuñando el bastón y levantando bandera como sagrada heroína, que en las hermatenas antiguas pudiera componerse su simulacro de una Palas⁶²⁴ armígera y guerrera, y de una Minerva⁶²⁵ sabia, pues cuando batió su estandarte por la virtud no sólo reparó las asperezas primitivas del antiguo Monte Carmelo⁶²⁶, sino los primeros fervores de la perfección apostólica que plantaron en toda la tierra aquellos primeros campeones que escogió Dios para bazas fundamentales de su católica Iglesia. A la que hombreado con los generales primeros de sus militares escuadrones, que lo son, sin controversia, los fundadores de las religiones sagradas. A la que supo reducir a la corta circunferencia de un círculo breve toda la latitud de una vida larga, y encumbrada en los más elevados ápices de la perfección; o, por mejor decir, a la que supo vivir en pocos años, muchos siglos. A la copia más viva del cielo, pues era un cielo vivo de quien parece sólo muerta copia el mismo cielo. A la quinta

⁶²⁴ *Palas*: uno de los varios nombres con los que se designa a la diosa griega Atenea; otros de ellos son: Atena, Atene, Atenaia, Atana, etc. Atenea posee varios atributos, los cuales pueden contraponerse entre sí: «Era guerrera, era pacífica; era tutora de los hogares, era destructora de los pueblos; era amparo de sabios y artistas, patrocinadora de jueces, defensora del derecho y la justicia, y era también la que castigaba con crueles tormentos al malvado, pero defendía al delincuente que había caído ofuscado por la pasión, y vencido por un principio más alto», Garibay, 1980, p. 19. Uno de los aspectos más relevantes de esta deidad para el catolicismo, y el que hace posible su comparación con la Virgen, es que tiene como carácter la virginidad.

⁶²⁵ *Minerva*: nombre que los romanos le asignaron a la diosa de origen griego Atenea.

⁶²⁶ *Monte Carmelo*: se refiere a la congregación y monasterio fundado por Elías en el Monte Carmelo. También es una cadena de montañas cuyo nombre en hebreo significa «el jardín de árboles junto al Mediterráneo» o «la tierra del jardín», Haag, Van den Born y Ausejo, 2000, p. 282. En el promontorio noroccidental, también llamado cabo del Carmelo, se localiza el monasterio carmelita, *New Advent*. En el siglo XII, el rabino Benjamín de Tudela (1130-1173), viaja a Palestina y narra que «en la montaña, se ve la cueva del profeta Elías, e hicieron allí los cristianos una iglesia que llamaron San Elías. En la cima del monte se reconoce el sitio del altar derribado, que reedificó el profeta Elías, de bendita memoria, en los días de Ahab», *Viajes de Benjamín de Tudela*, p. 69. En el Antiguo Testamento se menciona que el monte Carmelo fue el lugar en donde Elías se recogió a orar y a meditar, tanto en soledad como junto a sus discípulos Jonás y Eliseo. Por estos motivos, y según la tradición, se considera este monte el lugar donde surgió la orden del Carmelo, cuyo padre es Elías.

esencia⁶²⁷ de la virtud, Santa Teresa de Jesús, gloria de la Iglesia, lustre de España, hechizo del mundo y reformadora del anciano Carmelo Monte⁶²⁸; y por eso en rigor fundadora, como la llama repetidas veces la Sagrada Rota⁶²⁹, de su penitente descalcez reformada. Vienen hoy a celebrar, señor excelentísimo, esas cinco bellísimas hermanas que son las cinco hijas de Salfaad⁶³⁰, príncipe de la familia de los geraritas⁶³¹; de quien dice el capítulo diecisiete del libro sagrado de Josué, que no teniendo éste príncipe hijo varón, sino sólo cinco hijas vírgines cuyos

⁶²⁷ *Quinta esencia*: «Lo más puro y acrisolado de cualquier cosa», *Diccionario de la lengua castellana...*, 1780, p. 432. La palabra «quintaesencia» aparece hasta el diccionario de la Academia de 1936.

⁶²⁸ Se refiere a la Orden de los Carmelitas calzados.

⁶²⁹ *La Sagrada Romana Rota*: hasta finales del siglo XII, los muchos y variados casos eclesiásticos que eran referidos, desde cada rincón del mundo cristiano, a la Curia Romana, eran discutidos y resueltos por el papa. Al poco tiempo, debido al incremento en el número de estos casos y a la complejidad del procedimiento, los papas designaban para cada caso a un cardenal, a uno de sus párrocos y, en ocasiones, a un obispo para que organizaran el juicio, escucharan la evidencia de los litigantes y le hicieran un reporte; el Papa daría su decisión personalmente o en un consistorio. En la segunda mitad del siglo XIII, los auditores ya son una clase distinta de los capellanes o párrocos, y ostentaban el título de «*Sacri palatii causarum generales auditores*»; esta innovación fue proclamada por Inocencio IV. Hasta el siglo XIV, los auditores aún no constituían un tribunal con jurisdicción definitiva, sólo un colegio del cual el papa escogía a placer los jueces para las causas que les delegaba. Desde el año 1323 se tienen los primeros documentos de una transacción adjudicada a un tribunal. Juan XXII, en la bula «*Ratio Juris*», de 1331, estableció ciertas reglas; sin embargo, aún no contaba con un espacio de competencia establecido. Sixto IV fijó el número de auditores a doce. Otros papas, como Martín V, Inocencio VIII, Pío IV y Paulo V, definieron con mayor precisión la competencia de dicho tribunal. Estos tribunales de los auditores tenían la comisión de resolver las apelaciones civiles en los dominios papales, nunca las criminales. Con la institución de las congregaciones romanas, la jurisdicción de la Rota en asuntos eclesiásticos se vio reducida y se convirtió en un tribunal civil que gozó de reconocimiento mundial. El carácter civil de la Rota fue confirmado por la legislación de Gregorio XVI. El papa Leo XIII le delegó a los auditores parte del proceso de beatificación y canonización, así como los juicios canónicos de aquellos que estaban empleados en el Palacio Apostólico, *New Advent*.

⁶³⁰ *Salfaad*: hombre de la tribu de Manasés. Murió solo en el desierto. Al no dejar hijos, su herencia pasó a manos de sus cinco hijas Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá. La única condición que Moisés y Eleazaro pusieron fue que se casaran con hombres de la misma tribu para proteger el patrimonio de la comunidad, Powell, 2012, s.p.

⁶³¹ *geraritas*: en *Números*, 26, 32–34 se menciona que Hefer, hijo de Galaad, fue el padre de *Salfaad*. Su familia se denominó heferitas.

nombres eran: *Maala, Noa, Hegla, Melcha, Thersa*⁶³², se llegaron a Josué⁶³³, en presencia del sumo sacerdote Eleazar⁶³⁴ y le dijeron: Que el Señor había mandado que se les diese a ellas lugar entre los príncipes sus hermanos, y se les asignase su posesión para fundar su ciudad. Oíase el sagrado texto: «*Salphaad vero non erant filij, sed solae filiae quarum ista sunt nomina: Maala, et Noa, et Hegla et Melcha, et Thersa, venerunt que in conspectu Eleazari Sacerdotis, et Josué filij Num, et Principum dicentes: Dominus praecepit, ut daretur nobis possessio in medio fratrum nostrorum*»⁶³⁵. Y que de facto se le dio, según el precepto de Dios: «*Deditque eis juxta imperium Domini possessionem in medio fratrum Patris earum*»⁶³⁶.

Rara, por cierto, animosidad de unas vírgines querer ellas solas ser las fundadoras de su ciudad. ¿Quién les daría tanto ánimo y valentía? Juzgo

⁶³² Los nombres propios se mantienen como aparecen en el texto original. Sin embargo, en la edición de la Biblia que se utiliza a lo largo de este estudio, la editada por Herder y cuya revisión estuvo a cargo de Marciano Villanueva, aparecen los nombres con una ortografía diferente: «Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá».

⁶³³ *Josué*: personaje del Antiguo Testamento, figura dominante del libro de Josué. Sucesor de Moisés, y supervisor de la conquista de Canaán por parte de Israel y de la distribución de la tierra entre las tribus. Fue el ayudante de Moisés; estuvo con él en la montaña cuando recibió la Ley; fue uno de los doce espías que Moisés envió a Canaán y uno de los dos hombres adultos de esa época que vivió para entrar a la tierra prometida de Canaán, Powell, 2012, s. p.

⁶³⁴ *Eleazar*: personaje bíblico. Tercer hijo de Aarón. Se convirtió en sacerdote y, al morir su padre, fue el Sumo Sacerdote. Ejerció como sacerdote máximo durante los años que le quedaron a Moisés como líder y, posteriormente, a lo largo del tiempo en que Josué tuvo esta distinción. Además, su nombre aparece en la lista de ancestros de José, Powell, 2012, s. p.

⁶³⁵ «Selofjad no tenía hijos, sino sólo hijas, cuyos nombres son: Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá, y han venido ante el sacerdote Eleazar y de Josué, hijo de Nun, y de los príncipes, diciendo: “El Señor ordenó que se nos diera posesión en medio de nuestros hermanos”». Al margen: «*Jos.*, 17, 4». Hay una ligera discrepancia entre esta referencia y el texto de la Biblia consultada. Biblia, *Jos.*, 17, 3-4: «Pero Selofjad, hijo de Jéfer, hijo de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manasés, no tuvo hijos, sino sólo hijas, cuyos nombres fueron Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá. Éstas se presentaron al sacerdote Eleazar, a Josué, hijo de Nun, y a los jefes, y les dijeron: “Yahveh ordenó a Moisés que se nos diera heredad entre nuestros hermanos”».

⁶³⁶ «Y les dio posesión de acuerdo al mando del Señor, en medio de los hermanos de su padre». Al margen: «*Jos.*, 17, 5». Biblia, *Jos.*, 17, 4-6: «Y según la orden de Yahveh, se les dio heredad entre los hermanos de su padre. Así tocaron a Manasés diez partes, además del territorio de Galaad y de Basán, al otro lado del Jordán, pues las hijas de Manasés tuvieron su heredad entre los hijos de su tribu. El territorio de Galaad fue para los demás hijos de Manasés».

el lugar tan nuevo para discurrir las glorias de mi señora Santa Teresa de Jesús, que en todo lo que he leído, no lo he visto aplicado a este intento. Y cuando sea poco que yo he leído, puedo asegurar no lo traen en sus trece empresas nuestro fray Antonio de la Expectación⁶³⁷, en su *Estrella de Alva* en que compiló su erudición en trece sermones grandes, todo lo más que se ha discurrido de Santa Teresa de Jesús. Y lo que es más, ni el padre Pascual Ranzón⁶³⁸, de la Compañía de Jesús, en los dieciocho sermones de su primer tomo; y así, señor, habrán de ser las razones de la cortedad de mi juicio. Por eso, a la pregunta de arriba respondo que si entre esas cinco vírgines había una, aunque era la menor de todas, que se llamaba Thersa, origen y raíz en la lengua hebrea del nombre de Teresa. No fue mucho, pues, si hay una Teresa entre ellas aunque sea la más niña, que hay que admirar que tuviesen esas cinco vírgines tanta animosidad y valentía para emprender ellas solas la fundación de su ciudad. Pues Teresa, aun en las puerilidades de niña, ya empezó a tener visos de fundadora en aquellas graciosas hermiticas que fabricaba, de quien dijo un latino:

*Aedificare casas luteas de more solebat*⁶³⁹.

Pero me dirán que no es sólida ni bastante esta razón, porque estas cinco vírgines y venerables señoras, así las llama el abulense⁶⁴⁰, dice el

⁶³⁷ *Fray Antonio de la Expectación*: no se ha podido encontrar información de este personaje ni de su obra.

⁶³⁸ *Pascual Ranzón*: fue un jesuita que nació en Tarazona, en la provincia de Zaragoza. Autor de *Gloria de Tarazona merecida en los siglos pasado de la antigua naturaleza de sus hazañas...*, impreso en 1708. También es autor de un conjunto de sermones sobre Santa Teresa reunidos en dos volúmenes que fueron publicados a principios del siglo XVIII, Rodríguez, 1972, p. 159.

⁶³⁹ «Solía por costumbre edificar casas de barro». La propia Teresa lo relata en uno de los pasajes de su *Libro de la vida*. Luego de un intento fallido de irse, junto con su hermano Rodrigo, «a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen», optó por otra vía para manifestar su devoción: «De que vi que era imposible ir adonde me matasen por Dios, ordenábamos ser ermitaños; y en una huerta que había en casa procurábamos, como podíamos, hacer ermitas, poniendo unas piedrecillas, que luego se nos caían, y así no hallábamos remedio en nada para nuestro deseo; que ahora me pone devoción ver cómo me daba Dios tan presto lo que yo perdí por mi culpa. Hacía limosna como podía, y podía poco. Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario, de que mi madre era muy devota, y así nos hacía serlo. Gustaba mucho, cuando jugaba con otras niñas, hacer monasterios, como que éramos monjas; y yo me parece deseaba serlo, aunque no tanto como las cosas que he dicho», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, pp. 99-100.

⁶⁴⁰ *El abulense*: así se le llama a quien fuera obispo de Ávila de 1454 a 1455: Alonso Fernández de Madrigal; también se le conoce como «el Tostado». Nació en 1410 en

sagrado texto que obraron según el precepto o mandamiento del Señor: «*Dominus praecepit*»⁶⁴¹. Y Josué afirma que se les dio la posesión para la fundación de su ciudad, según lo imperado por el Señor: «*Iuxta imperium Domini*»⁶⁴². Ya sé que hace alusión aquí a el expreso mandato que hizo Dios a Moisés, cuando remitiendo esta causa al juicio de Dios le respondió desde su tribunal: «*Qui dixit ad eum: Justam rem postulant filiae Salphaad, da eis possessione*»⁶⁴³, como se refiere en el capítulo 27 de los *Números*. Pues ahora, ¿tan anticipado había de andar Dios en los elogios de Santa Teresa, que tantos siglos antes le había de prevenir a Santa Teresa la sombra? Sí. Que una sombra sola de Teresa le arrebató a Dios las atenciones, para que tantos siglos antes le previniese el *verbi gratia* de su mayor proeza en el oráculo de un escritor canónico. Sí. Que unos méritos grandes, unas virtudes heroicas, una santidad con aires de divina enamora tanto a Dios, que no contento con alabarla en el sujeto, cuando vive, le previene su providencia tan anticipados los elogios; les solicita tan adelantados a la vida los aplausos, que forma entre tanto unos como substitutos de sus glorias para lisonjear a sus ancias. Y así, una Santa Teresa de Jesús en quien había de depositar tantos tesoros de su gracia, a quien había de fiar su misma honra, a quien había de hacer su tesorera de todos los méritos de su vida, pasión y muerte humanado; y, lo que es más, en quien había de ceder a veces su omnipotencia, primero ha de estar figurada que nacida. Que vive Dios tan enamorado desde su eternidad de las virtudes de Teresa, que viendo entre esas cinco vírgines una que la representa en el nombre, manda luego a Moisés que les conceda

Madrigal de las Altas Torres, Ávila; murió en Bonilla de la Sierra, Ávila, en 1455. Recibió el título de Doctor, por la Universidad de Salamanca, a los 25 años, y fue profesor de filosofía, teología y derechos. El rey Juan II lo nombró su consejero, luego abad de la colegiata de Valladolid, y finalmente obispo de Ávila. Escritor prolijo, dejó 27 volúmenes dedicados, sobre todo, a la Escritura y a los evangelios; además de algunos sobre política, moral e historia: «Todas [sus obras] prueban la universalidad de su talento, que con aplicarse a tantas cosas nunca se le conoce débil en ninguna: en todas partes es igual, es consiguiente a sí mismo, jamás se contradice y siempre manifiesta el juicio sano, el espíritu penetrante y la prodigiosa memoria de que estaba dotado», *Retratos de los españoles ilustres con un epítome de sus vidas*, s. p.

⁶⁴¹ «El Señor ordenó». Biblia, *Jos.*, 17, 4: «Yahveh ordenó».

⁶⁴² «Conforme a la orden del Señor». Biblia, *Jos.*, 17, 4: «Y según la orden de Yahveh».

⁶⁴³ «Que le dijo: las hijas de Selofjad pretenden cosa justa, dales posesión». Al margen: «*Nm.*, 27, 6». Biblia, *Nm.*, 27, 6-7: «y Yahveh respondió a Moisés diciéndole: “La petición de las hijas de Selofjad es justa; dales en heredad una propiedad entre los hermanos de su padre y transmíteles la herencia de su padre”».

a esas cinco vírgines lo que piden, para que así sea Thersa, con sus cuatro hermanas, la fundadora de su casa. Y esa casa con esas cinco vírgines sea sombra del primer convento que fundó Teresa; que quizá por eso fueron cinco, ni más ni menos, las vírgines que fundaron el primer convento de Santa Teresa de Jesús, cuyos nombres son: Antonia del Espíritu Santo, María de la Cruz, Úrsula de los Santos, María de San Josef y Teresa de Jesús, como ahí se representan.

Veamos si hallo fiadores que sean bastantes para apoyar este modo de discurrir, y sea en uno y otro testamento. Llevado de un impulso soberano tomó David el arpa y, templando sus cuerdas, empezó entre melodías dulces del instrumento a cantar himnos celestiales a Dios. Y, ¿cuál fue la primera letra de este músico divino? «*Beatus uir qui non abiit in concilio impiorum*»⁶⁴⁴. Donde dicen los más literales con el sesudo Tertuliano, que aquí alaba David a Josef Abarimathia⁶⁴⁵, aquel noble caballero judío que era discípulo oculto de Cristo y no quiso consentir con los escribas y fariseos en el consejo de su muerte, y después de ella pidió el cuerpo del Señor para sepultarle con honra. ¡Hay más raro sentimiento! No me admiro de que se alaben las virtudes heroicas de Josef, lo que me admira es que casi mil y treinta y dos años antes le previno Dios los elogios en la boca de un profeta tan grande como David. Oíase a el Quinto Septimio: «*Ille Joseph, qui non consenserat in scelere Iudaeis, Beatus uir qui non abiit in confilio implorum. Oportuerat enim sepulchorem Domini prophetari, et iam tunc merito benedici*»⁶⁴⁶. De suerte que las virtudes heroicas de Josef le arreba-

⁶⁴⁴ «Dichoso el hombre que no cae en la asamblea de los malvados». Al margen: «*Sal., 1, 2*». Biblia, *Sal.*, 1, 1-2: «Dichoso el hombre / que no sigue el consejo del impío, / ni en el camino del errado se detiene, / ni en la reunión de los malvados toma asiento, / sino que en la ley divina se complace / y sobre ella medita, día y noche».

⁶⁴⁵ *José de Arimatea*: su historia se encuentra relatada en Biblia, *Mc.*, 15, 42-47: «Llegada ya la tarde, por ser la paraseve, o sea, víspera del sábado, José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín, el cual también esperaba el reino de Dios, se fue resueltamente ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Pilato se extrañó de que ya hubiera muerto. Llamó entonces al centurión y le preguntó si efectivamente había muerto. Informado de ello por el centurión, concedió el cadáver a José. Éste, después de comprar una sábana, lo bajó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un sepulcro que estaba excavado en una roca; luego hizo rodar una piedra sobre la puerta del sepulcro. María Magdalena y María, la madre de José, estaban mirando dónde lo ponían». En el evangelio de San Juan se menciona que José de Arimatea era discípulo de Jesús, pero en secreto, por miedo a los judíos, Biblia, *Jn.*, 19, 38-42.

⁶⁴⁶ «José, que no había estado de acuerdo con los crímenes de los judíos. Dichoso el hombre que no cae en la reunión de los impíos. En efecto, convenía profetizar y

taron tanto las atenciones a Dios, que casi mil y treinta y dos años antes le previno en la profecía sus aplausos; porque es estilo de su majestad, en santos de superior jerarquía, adelantarles a la vida los elogios.

Vamos al testamento nuevo. En una de sus revelaciones divinas dice San Juan que vio un ángel, lucido en el traje, gallardo en la disposición, que subía del oriente, cuna del mejor planeta, y que traía impresas las señales de Dios vivo: «*Vidi alterum angelum ascendentem ab oriente Solis habentem signum Dei vivi*»⁶⁴⁷. ¿Qué ángel sea éste? Es batalla de los intérpretes. Este ángel, dice Nicolao de Lyra⁶⁴⁸, insigne glosógrafo de toda la Sagrada Escritura, puede significar a mi seráfico padre San Francisco, en quien estampó Cristo las señales de sus llagas: «*Spiritualiter significari potest Beatus Franciscus*

ya entonces ser bendecido mercedamente». Al margen: «Tertuliano». La cita proviene del libro cuarto, capítulo 42, de la obra de Tertuliano *Contra los marcionistas (Documenta Catholica Omnia)*. Quinto Septimio Florente Tertuliano (circa 155–220), fue un teólogo cristiano. Se convirtió al cristianismo hasta la mitad de su vida, alrededor del año 197. En el año 206 se unió a la rigurosa secta montanista; la cual condenaba el perdón de ciertos pecados, las herejías, el paganismo, los segundos matrimonios e insistía en nuevos ayunos. Si las enseñanzas de Tertuliano siempre fueron excesivamente severas, al unirse a la secta montanista se volvieron aún más ásperas. Para él la disciplina debía ser progresiva. Entre 211 y 213, Tertuliano ya se había separado por completo de la Iglesia, y había comenzado a escribir duros textos contra la institución eclesiástica por su laxitud. Alrededor de estas fechas se separa de los montanistas, por su falta de rigor, y funda su propia secta, los tertulianos. Posteriormente, los tertulianos se reconciliaron con la Iglesia gracias a San Agustín. Se considera a Tertuliano como el escritor más original de todos los eclesiásticos latinos hasta San Agustín. Dominó el latín al grado de moldear y proponer nuevas formas: Tertuliano formó 509 nuevos nombres, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos, un total de 982 nuevas palabras, *Encyclopædia Britannica, New Advent y The Tertullian Project*.

⁶⁴⁷ «Vi a otro ángel subir desde la salida del sol, llevando la señal del Dios vivo». Al margen: «*Ap., 7, 2*». Biblia, *Ap., 7, 2–3*: «Vi a otro ángel que subía de la parte del oriente y tenía el sello de Dios vivo. Y gritó con gran voz a los cuatro ángeles a quienes fue dado poder para dañar a la tierra y al mar, diciendo “No dañéis ni a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que no hayamos sellado en sus frentes a los siervos de nuestro Dios”».

⁶⁴⁸ *Nicolao de Lyra*: se refiere a Nicolás de Lyra (1270–1349), autor de la primera glosa impresa de la Biblia y uno de los teólogos y exégetas franciscanos más influyentes de la Edad Media. Fue profesor de la Sorbona, y en 1325 fundó el colegio de Borgoña. Su trabajo más importante, e imponente, son los cincuenta volúmenes de su obra *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam*. Ésta es un comentario a toda la Biblia; uno de sus rasgos característicos es que la interpretación de Nicolás es de carácter literal, más que místico o alegórico. Este libro se convirtió en uno de los más importantes manuales de exégesis bíblica, *Encyclopædia Britannica*.

Stigmatibus Christi consignatus»⁶⁴⁹. Y adelantándose a Nicolao de Lyra, San Buenaventura⁶⁵⁰ dice con una sagrada osadía: «*Indubitabili fide credendum est quod loquatur de Beato Francisco*»⁶⁵¹. Nadie dude que San Juan, cuando tomó la pluma para pintar este ángel, tuvo los ojos puestos en el glorioso Francisco; no admite duda este sentimiento, porque es de fe esta verdad: «*Indubitabili fide credendum est*»⁶⁵². Tened la pluma, serafín de la Albania, que parece que el amor empeñado en alabanzas de vuestro gran padre no deja lugar al discurso y, si no, decidnos: ¿Es fe divina que este ángel es San Francisco? Diréis que no, como tan gran teólogo que solo obligáis a la fe humana a que apadrine este sentimiento. Bien está, pero no sosiega el entendimiento con esta respuesta; porque si San Juan vio este ángel el año de noventa y dos, después del nacimiento de Cristo, como es común sentimiento de los intérpretes, ¿cómo pudo entonces tener presente a San Francisco, que nació mil y cincuenta años después? ¿Tan prevenido había de estar el Espíritu Santo en alabar a Francisco, que tantos siglos antes le había de prevenir los elogios en la pluma elevada de un profeta? Sí. Que un varón tan grande y de virtudes tan heroicas, un San Francisco, primero ha de ser alabado que nacido. Pues así acá: una Santa Teresa de Jesús no es mucho que tres mil y veinticinco años antes de nacer, esté literalmente figurada en Thersa, la hija de Salfaad, con sus hermanas en la fundación de su casa. Y si aquí hubo riguroso mandato de Dios, que era la mayor fuerza

⁶⁴⁹ «Espiritualmente puede significar al beato Francisco marcado con los estigmas de Cristo». Al margen: «Lyra».

⁶⁵⁰ *San Buenaventura*: nació en 1217, y murió en 1274. Fue un teólogo, ministro general de los frailes menores, cardenal y obispo de Albano. En 1235 comenzó sus estudios en la Universidad de París, y, tras titularse, fue profesor de 1248 hasta 1256. En este año los profesores seculares se opusieron a que las órdenes mendicantes siguieran impartiendo clases junto a ellos. El disgusto más bien lo produjo el éxito académico de los dominicos y los franciscanos, por lo que los excluyeron de la enseñanza pública. Buenaventura convirtió la búsqueda de la verdad en un medio para reverenciar a la divinidad. Tenía la peculiar habilidad de reconciliar diversas tradiciones tanto en teología como en filosofía; por lo que logró conjugar diferentes doctrinas en una síntesis que manifestó su concepción de la verdad como el camino hacia el amor de Dios. Buenaventura fue proclamado Doctor de la Iglesia en 1588, por el papa Sixto V, *Encyclopædia Britannica* y *New Advent*.

⁶⁵¹ «Con fe indubitable se ha de creer lo que se dice del beato Francisco». Al margen: «San Buenaventura *in eius vita*».

⁶⁵² «Con fe indubitable se ha de creer».

del argumento: «*Domínus praecepit. Iuxta imperium Domini*»⁶⁵³. El mismo riguroso mandato del Señor, muchas veces repetido, tuvo Teresa para la fundación del primer convento en su propia ciudad. Pues bien pensado ha sido que estas cinco vírgines vengan a asistir y celebrar a Santa Teresa de Jesús, no sólo en el altar, acompañadas con las cinco vírgines primeras del convento de Teresa, sino también en el púlpito en que se acompañarán para el sermón con las cinco vírgines prudentes del Evangelio, para probar que es Santa Teresa de Jesús la quinta esencia de la virtud.

Ni es mucho la asistan estas cinco vírgines en el altar, cuando en él también le asiste el esposo tan a lo descubierto que no podía faltar; porque siendo el evangelio de bodas, fuera hacer la cuenta sin el novio si no se hallara patente favoreciendo a Teresa con el máximo de sus milagros; que así llama a este augustísimo sacramento el angélico doctor, mi maestro, Santo Tomás⁶⁵⁴: «*Miraculorum ab ipso factorum maximum*»⁶⁵⁵.

⁶⁵³ «El Señor ordenó. Junto al trono del Señor». Al margen: «*Nm.. ubi supra*». Esta indicación remite al libro de *Números*, 27, 6. Sin embargo, la cita se encuentra en el libro de *Josué*, 17, 4. Biblia: «Yahveh ordenó [...] Y según la orden de Yahveh». En la referencia del libro de *Números* se encuentra el mismo pasaje de las hijas de Selojad. Biblia, *Nm.*, 27, 6-11: «Y Yahveh respondió a Moisés diciéndole: “La petición de las hijas de Selojad es justa; dales en heredad una propiedad entre los hermanos de su padre y transmíteles la herencia de su padre. Así hablarás a los israelitas: si uno muere sin dejar hijos, traspasaréis su heredad a su hija. Si no tiene hijas, la heredad pasará a sus hermanos. Si tampoco tiene hermanos, su heredad pasará a los hermanos de su padre. Si su padre no tuviere hermanos, su heredad pasará al pariente más próximo de su familia: éste será el heredero”. Ésta será para los israelitas una norma de derecho, como se lo ordenó Yahveh a Moisés».

⁶⁵⁴ *Santo Tomás de Aquino*: Santo Tomás de Aquino (1225/27-1274) fue un filósofo y teólogo dominico. Fue acaso el más relevante de los escolásticos medievales. Como filósofo, desarrolló sus propias conclusiones partiendo de las premisas aristotélicas. Como teólogo fue el autor de dos obras maestras: la *Summa theologiae* y la *Summa contra gentiles*. Además, como poeta, se le considera el autor de los más hermosos himnos eucarísticos en la liturgia católica. La vida de Santo Tomás estuvo dedicada a la oración, a la predicación, a la enseñanza, a la escritura y a incesantes viajes. Sus biógrafos relatan que era frecuentemente arrobado por éxtasis, sobre todo al final de su vida. En 1273, tras una revelación, decidió no volver a escribir. Desde ese momento comenzó a prepararse para la muerte. Murió en 1274, canonizado por Juan XXII el 18 de julio de 1323, y declarado en 1567 Doctor de la Iglesia por Pío V; por ello también se le conoce como el Doctor Angélico o Doctor Común, *New Advent*.

⁶⁵⁵ «El más grande de los milagros hechos por Él mismo». Al margen: «Santo Tomás. Opusculum 57, in festo Corporis Christi, lectio 1-4». El texto al que pertenece la cita de fray Andrés de San Miguel fue ordenado por el papa Urbano IV para conmemorar el recién establecimiento de la festividad de Corpus Christi, y pertenece a uno de los textos más importantes de Tomás de Aquino: el *Officium de Festo Corporis Christi*.

Eso es, dijera yo, la mejor prueba del asunto: porque si bien se mira, lo mismo es ser el máximo de los milagros de Cristo que ser la quinta esencia de los milagros; porque en el *Memoriam fecit mirabilium suorum*⁶⁵⁶. Y haciendo memoria de todos, hallo que éste es el máximo; para que se vea que a todo resto de favores, favoreció a Santa Teresa de Jesús. Y si son menester pruebas relevantes y milagrosas para creerlo, como a otro intento lo dice Cristo en el evangelio de la dominica, que hoy ocurre: «*Nisi signa, et prodigia videritis non creditis*»⁶⁵⁷. O como dice la marginal: «*Non creditis*»⁶⁵⁸. Yo las ofrezco, si para darlas a satisfacción de todos me asisten los auxilios de la gracia. Solicitémoslos por la intercesión de nuestra gran reina María, señora, diciéndola con el ángel: Ave María.

Quinque prudentes.

Mateo, Capítulo 25, número 3

I.

Si en las cinco vírgines prudentes del Evangelio (S. S. S.) se significan todos los buenos, como dice el eminentísimo Hugo: «*Omnes bonos*»⁶⁵⁹. Y sola la virtud es la que hace buenos, como dijo en sus éticas el filósofo y aun es su definición. Valiendo Santa Teresa de Jesús, mi señora, por esas cinco vírgines, con razón se deduce que será Santa Teresa la quinta esencia de la virtud; pues sólo por la virtud fue Teresa más que todas esas cinco vírgines que fueron prudentes y discretas. A las cinco

Este oficio contiene los siguientes himnos: «Pange Lingua Gloriosi / Tantum Ergo», «Sacris Sollemniis / Panis Angelicus», «Verbum Supernum / O Salutaris Hostia», «Lauda Sion», y «O Sacrum Convivium»; además de lecturas y responsos. Particularmente, la cita «*Miraculorum ab ipso factorum maximum*» corresponde a la liturgia de la hora canónica de los maitines, segunda lectura, *Liturgy of Corpus Christi*.

⁶⁵⁶ «Recordó sus prodigios». Al margen: «*Sal.*, 110, 5». Biblia, *Sal.*, 111(110), 4: «él hizo memorables sus portentos».

⁶⁵⁷ «Si no es por medio de prodigios que véis, no creéis». Al margen: «*Jn.*, 4, 48». Biblia, *Jn.*, 4, 48: «Entonces le dijo Jesús: “Como no veáis señales y prodigios, nunca jamás creeréis”».

⁶⁵⁸ «No creéis».

⁶⁵⁹ «Todos los buenos». Al margen: «Hugo de San Víctor». Las palabras que cita aquí fray Andrés de San Miguel posiblemente son las que se encuentran en el tomo 176 de los cursos completos de la *Patrologiae* dedicado a la segunda parte de la obra de Hugo de San Víctor. En el capítulo sobre sus escritos místicos aparece el soliloquio, titulado «*Soliloquium de artha animae*» (pp. 951-970), de donde probablemente fueron tomadas las palabras citadas.

del Evangelio les da ese renombre el evangelista: «*Quinque prudentes*»⁶⁶⁰. A las cinco hijas de Salfaad, se lo da la solidez del Abulense: «*Honorabiles, et prudentes*»⁶⁶¹. Y poco después: «*Earum prudentia satis constat ex petitione sua*»⁶⁶². Yo, con licencia de tanta mitra, dijera que de su petición antes consta la imprudencia: porque querer cinco vírgines solas fundar una ciudad, ¿qué imprudencia mayor? Si fuera para fundar un convento de Carmelitas Descalzas, eso sí: pues como solas cinco fundó el primero Santa Teresa. Pues con todo, yo pensaba que para nada son menester más varoniles alientos que para fundar un convento de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa de Jesús, pues sólo su varonil espíritu pudo acometer tal empresa. Pero fundar una ciudad cinco vírgines solas, ¿quién no dirá que es imprudencia? Pues vemos que aun las Amazonas necesitan del preciso consorcio de los varones para la conservación de su república.

Pero si estas cinco vírgines obraron según el precepto de Dios: «*Dominus praecepit*»⁶⁶³. Y su majestad afirma piden una cosa justa: «*Justam rem postulant*»⁶⁶⁴. ¿Quién había de decir que fueron en su petición imprudentes? Además, que ¿quién ha dicho que la virginidad es estéril? La primera virgen es la beatísima Trinidad: «*Prima virgo Trias*»⁶⁶⁵. Y con todo

⁶⁶⁰ «Las cinco prudentes».

⁶⁶¹ «Honorable y prudentes». Al margen: «Abulense, *Comentario sobre el libro de Josué* capítulo 17».

⁶⁶² «Su prudencia consta totalmente por petición suya». Al margen: «Abulense, *Comentario sobre el libro de Josué* capítulo 17».

⁶⁶³ «El Señor mandó». Al margen: «*Ubi supra*». Biblia, *Jos.*, 17, 4: «Yahveh ordenó».

⁶⁶⁴ «Piden algo justo». Biblia, *Nm.*, 27, 7: «La petición [...] es justa».

⁶⁶⁵ «La primera virgen es la Trinidad». Al margen: «San Gregorio Nacianceno». La cita «*Prima virgo Trias*» aparece en el segundo volumen de sus obras completas, *Opera omnia*, en el capítulo titulado «*In laudem virginitatis*». En el impreso consultado la cita exacta es «*Prima Trias virgo est*» (p. 1252). Gregorio de Nacianzo o Gregorio el Teólogo, nació alrededor del año 325 y falleció en el 389 en Capadocia, actual Turquía. Reconocido escritor de bellos sermones y obras poéticas, estudió retórica en Palestina y en Atenas. Fue ordenado alrededor del año 361, y, a partir de esta fecha, escribió y predicó famosos sermones que aún hoy se conservan. Por sus discursos sobre la fe, la naturaleza de la Trinidad y la unidad de Dios, se ganó el título, que sólo compartiría con el apóstol Juan, de «el Teólogo» o «el Divino». En 380, el emperador Teodosio convirtió a Gregorio en obispo de Constantinopla. En este mismo año Teodosio fue bautizado y ordenó a sus súbditos de Constantinopla convertirse a la fe católica. Así mismo, entregó todas las iglesias, incluida Santa Sofía, al rito católico. Gregorio, por enfermedad y disputas internas, dejó la diócesis y se retiró a Nacianzo. Sin embargo, a su regreso encontró a la iglesia infestada de herejías, por lo que se vio obligado a retomar la administración de la diócesis. En 383, aún más enfermo y cansado, pidió ser sucedido. En su lugar asignaron a Eulalio, primo de Gregorio y muy ligado a él. Finalmente,

en ella está la generación más fecunda, porque es generación eterna: «*Ego hodie genui te*»⁶⁶⁶. Y da la razón el padre: «*Num quid ego, qui alios parere facio sterilis ero?*»⁶⁶⁷. De aquel augustísimo sacramento que es el centro de la virginidad, dijo el profeta Zacarías que es: «*Vinum germinans virgines*»⁶⁶⁸. Luego bien se compadece virginidad y fecundidad. Luego estas cinco vírgines muy bien pudieron fundar ellas solas su ciudad.

Gregorio pudo retirarse a Arianzo a continuar con sus labores literarias y prepararse para la muerte. Fue nombrado Padre Capadocio y Padre de la Iglesia por su defensa de la doctrina de la Trinidad: Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, *New Advent*.

⁶⁶⁶ «Yo te he engendrado hoy». Al margen: «*Vide S. Augustinus. Sermo de Sancta Virginitate*». En el tomo XII de las obras completas de San Agustín, publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, se encuentra el tratado moral titulado «Sobre la santa virginidad». Sin embargo, en este texto no se encuentra la cita referida. En cambio, sí se encuentra en el escrito titulado «Enarración sobre el *Salmo*, 2 (Rebelión de las gentes contra Yavé y contra su ungido, y exaltación de éste)», perteneciente al tomo XIX —el *Salmo*, 2, 7 es la fuente primera de la cita. Además, estas palabras del Antiguo Testamento son frecuentemente citadas por San Agustín a lo largo de sus obras. Biblia, *Sal.*, 2, 7-9: «Proclamaré el decreto del Señor, / él me ha dicho: “Tú eres hijo mío, / yo te he engendrado en este día. / Pídemelo y te daré / por herencia las naciones, / por posesión los confines de la tierra. / Tú los podrás batir con vara férrea, / triturarlos como objetos de barro”». Esbozar una biografía de Agustín de Hipona, por somera que se plantee, es un trabajo que excede los propósitos y el tiempo de esta edición. Sin embargo, para no dejar en blanco este espacio se recuerdan al lector algunas fechas importantes de su vida. Nació el 13 de noviembre de 354 en Tagaste, actual Argelia, norte de África. Murió el 28 de agosto de 430 en Hippo Regius, actual Annaba, al noreste de Argelia. Agustín, como es sabido, no profesó la religión hasta su tercera década de vida. Recibió una educación de calidad; estudio retórico en las escuelas de Tagaste, Madaura y Cartago. Sin embargo, sus estudios y profesión retórica se vieron interrumpidos, primero, por una vida entregada a los placeres, y, posteriormente, por su adhesión a varias sectas religiosas. Hay desacuerdos entre los biógrafos de Agustín acerca de la fecha exacta de su conversión; lo que sí es un hecho es que en el año 387 fue bautizado por Ambrosio en Milán, durante la Pascua. Fue ordenado en el 391; los cinco años siguientes regresó a Tagaste, donde fundó un monasterio y se dedicó, con gran éxito, a la predicación. A los 42 años, en 396, fue consagrado obispo de Hipona; labor que desempeñó hasta su muerte en 430. Junto con San Ambrosio de Milán, San Jerónimo de Estridón y San Gregorio Magno, Agustín es considerado uno de los Padres de la Iglesia latina. En 1295 el papa Bonifacio VIII lo proclama Doctor de la Iglesia e, incluso, se le considera el más importante pensador cristiano después de San Pablo, *New Advent*.

⁶⁶⁷ «¿Acaso yo seré estéril, que hago engendrar a los demás?». Al margen: «*Is.*, 66, 9». Biblia, *Is.*, 66, 9: «¿Abriría yo la matriz / y no dejaría dar a luz? / —dice Yahveh—. / Yo, que hago dar a luz, / ¿cerraré la matriz? / —dice tu Dios—».

⁶⁶⁸ «Vino que engendra a las vírgenes». Al margen: «*Zac.*, 9, 17». Biblia, *Zac.*, 9, 17: «¡Ah! ¡Cuánta es su belleza y su hermosura! / El trigo hará crecer a los jóvenes / y el vino a las doncellas».

Veamos cómo las excedió a todas cinco Teresa, para que así se vea claro que mi señora Santa Teresa de Jesús es: la quinta esencia de la virtud.

Fácil, sólida, breve y aun literal, pienso que es la razón: porque teniendo cada una de esas cinco vírgines su propio nombre, con su propia interpretación o etimología que es un tanto monta⁶⁶⁹ de su definición *saltim*⁶⁷⁰ *descriptiva*. Sólo Tersa tiene cinco interpretaciones o etimologías, pues quiere decir: «*Suavis. Amans. Currens. Grata. Doctrina Veritatis*»⁶⁷¹. Luego si Teresa vale por cinco vírgines prudentes, que es el número que pone el Evangelio: «*Quinque prudentes*»⁶⁷², en que están significados todos los buenos, todos los justos y aun todos los santos: «*Omnes bonos*»⁶⁷³. Con razón digo yo que es mi señora Santa Teresa de Jesús: *La quinta esencia de la virtud*. Juzgo se verá con más claridad cotejando a Teresa con cada una de las vírgines en especial.

II.

Maala, id est *Cythara*⁶⁷⁴

Thersa, id est *Suavis*⁶⁷⁵

La primera de estas cinco vírgines se llamaba Maala, y se interpreta o quiere decir cítara: «*Maala, id est Cythara*»⁶⁷⁶. Que es un instrumento

⁶⁶⁹ *tanto monta*: «para expresar que algo es equivalente a otra cosa», *DRAE*.

⁶⁷⁰ *saltim*: «Al menos, por lo menos», *Diccionario ilustrado. Latino-Español/Español-Latino*, p. 452.

⁶⁷¹ «Suave. Amante. El que corre. Agradable. Doctrina de la Verdad». Al margen: «Al final de la Biblia se encuentra “Thersa”». Al final del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento en la obra *Bibliorum sacrorum vulgatae versionis*, hay varios documentos anexos. El primero de ellos es una «Exhortación a la sabiduría»; posteriormente viene un conjunto de introducciones a los libros de la Sagrada Escritura, escritos por San Jerónimo; en tercer lugar, una lista testimonial de la presencia de Cristo y los apóstoles en el Antiguo Testamento, y sus correlaciones específicas en el Nuevo Testamento; y, finalmente, un diccionario de los nombres propios que aparecen en la Biblia: «*Hebraicorum, chaldaeorum, graecorumque nominum interpretatio*». Desafortunadamente, en este índice no aparece el nombre de «Thersa». En otro texto de San Jerónimo, *Liber de nominibus hebraicis*, sí se encuentra este nombre y le da el siguiente significado: «*complacitio*» (p. 852). Es decir, la gracia, agradable o graciosa. No se ha encontrado otra referencia.

⁶⁷² «Las cinco prudentes».

⁶⁷³ «Todos los buenos», San Víctor, *Patrologiae*, vol. 175, pp. 641-642.

⁶⁷⁴ «Majlá, es decir, la cítara».

⁶⁷⁵ «Tirsá, es decir, suave».

⁶⁷⁶ Al margen: «Al final de la Biblia se encuentra “Maala”». No se encuentra en el índice de *Bibliorum sacrorum vulgatae versionis*; sin embargo, aparece en otras dos fuentes. Una de éstas es el libro de San Jerónimo: «*Mahala, chorus*» (p. 851); es decir, coro, danza,

músico, y aun de los más dulces y suaves de la música. Luego si Teresa se interpreta: *Suavis*⁶⁷⁷, ¿quién podrá dudar que excede Teresa a Maala, lo que va de la voz animada a el instrumento que carece de vida? El instrumento, y más el de la cítara, se dice dulce, la voz se dice suave; más se aprecia la suavidad de la voz que la dulzura del instrumento. Eliseo, mi gran padre, pedía que le tocasen un instrumento para sosiego de su inquietud: «*Adducite mihi psaltem*»⁶⁷⁸. El esposo de los Cantares deseaba oír la suavidad de la voz de la esposa: «*Fac me audire vocem tuam*»⁶⁷⁹. Mejor gusto tiene el esposo que quiere oír la voz, que Eliseo que sólo pide el instrumento. La dulzura del instrumento deleita y entretiene el sentido; la suavidad de la voz regala el alma, hasta donde se introduce. Luego más será Teresa siendo suave que Maala siendo cítara.

Pruébelo el augustísimo sacramento que es el máximo de los milagros de Cristo, a quien dice con admiración la Iglesia: «*O quam suavis est Domine spiritus tuus!*»⁶⁸⁰. Y a quien supiere y conociere la suavidad y dulzura del espíritu de Santa Teresa de Jesús, no le hará fuerza que yo le

coro que danza cantando. En el libro de Mario de Calasio, *Concordantiae sacrorum biblicorum hebraicorum*, también se encuentra: «*Mahla, Mahala, Maala: chonis, vel cithara*» (p. 107). Además del significado que le da San Jerónimo, de Calasio le adjudica el de cítara, canto acompañado de la cítara o arte de tocar la cítara.

⁶⁷⁷ «Suave».

⁶⁷⁸ «Traíganme al citarista». Al margen: «2 Re., 3, 5». Biblia, 2 Re., 3, 14-15: «Replicó Eliseo: “¡Por vida de Yahveh Sebaot, a quien sirvo, que si no fuera por tener delante a Josafat, rey de Judá, no te atendería ni te miraría siquiera! Ahora traedme un tañedor de arpa”».

⁶⁷⁹ «Hazme oír tu voz». Al margen: «Cant., 8, 13». Biblia, Cant., 8, 13: «¡Oh, tú, la que tienes tu morada en los jardines! / Los amigos escuchan. / ¡Hace sentir tu voz!».

⁶⁸⁰ «¡Oh cuán suave es, Señor, tu espíritu!». Al margen: «Ecclesia in *Officium Corporis Christi [Antiphon] ad Magnificat*». Aquí fray Andrés de San Miguel cita una vez más el *Officium de Festo Corporis Christi* de Santo Tomás de Aquino. En esta ocasión es la antifona del Magnificat que se encuentra en el *Officium sacerdos, vespera 1, antiphon 6; Corpus Thomisticum y Liturgy of Corpus Christi*. Esta exclamación también se encuentra en la Biblia, en uno de los libros sapienciales, el de la Sabiduría —la Biblia consultada se encuentra publicada en griego, en latín y en inglés en el sitio de *New Advent*. El capítulo 12 comienza con el siguiente versículo: «*O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus!*». El sitio sólo ofrece una versión en inglés, por lo que la traduzco al español a continuación: «¡Oh, cuán bueno y suave es tu espíritu, oh Señor, en todas las cosas!». En la Biblia publicada por Herder, la que se ha consultado a lo largo de esta edición, se ofrece otra traducción de Sab., 12, 1: «Pues tu espíritu incorruptible está en todos ellos». Esta traducción no ofrece la correlación con la frase del sermón como la de la Biblia de *New Advent*. Esta discordancia es un problema de versiones de la Biblia y traducciones, por lo que sería prácticamente imposible llegar a un consenso al respecto.

diga: «*O quam suavis est spiritus tuus!*»⁶⁸¹. La suavidad de este augustísimo sacramento, dice el angélico doctor, mi señor Santo Tomás, que no hay quien pueda explicarla: «*Suavitatem denique huius Sacramenti nullus exprimere potest*»⁶⁸². Pues con todo, el profeta David convida los sentidos para que vengan a verla y aun a gustarla: «*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*»⁶⁸³. Si llegáis a comer el cuerpo de Cristo, gustad y ved, porque es suave el Señor. ¿Gustad y ved? Pues, ¿qué tiene que ver el sabor del gusto con la atención de los ojos? Quien come, ¿ha de atender al manjar con los ojos o a degustarle con el paladar? Y si habla de los ojos del entendimiento no por eso se evacua la dificultad, pues nadie come con el discurso. Pues, ¿cómo dice gustad y ved? *Gustate et videte*⁶⁸⁴. El mismo texto da la razón: «*Quoniam suavis est Dominus*»⁶⁸⁵. El espíritu de Dios se gusta y se ve, porque es suave: «*Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*»⁶⁸⁶. Pues así era el espíritu de Santa Teresa de Jesús, un espíritu que se ve y un espíritu que se gusta: «*Gustate et videte quoniam suavis est*»⁶⁸⁷.

Más, ¿qué es considerar que el espíritu de Dios es suave en el Santísimo Sacramento? Díjolo con gran delicadeza el eminentísimo cardenal Tomás Anglico: «Esta palabra *suavis* se compone de dos: *Sua* y *Vis*, que significa la fuerza». Y así quiere decir David: en llegando a comer a Dios hecho manjar, habéis luego de considerar aquella fuerza amorosa suya, aquella violencia dulce con que aficiona las voluntades, aquel hechizo delicado con que atrae a sí los corazones: «*Dicitur res suavis: quia sua-vi allicit: sic ista esca suam vim habet ad alliciendum*»⁶⁸⁸. Pues,

⁶⁸¹ «¡Oh cuán suave es tu espíritu!».

⁶⁸² «Finalmente, la suavidad de este sacramento no se puede expresar». Al margen: «Santo Tomás de Aquino. *Opusculum 57, Officium de Festo Corporis Christi*. Dentro de la liturgia, esta frase se encuentra en *Officium sacerdos, matins 1, lectio 2*. En el *Corpus Thomisticum* en lugar de mencionar *matins* se menciona *primo nocturno*; ambas corresponden al mismo momento de la noche, maitines, pero en dos formas diferentes de catalogar las horas canónicas.

⁶⁸³ «Gustad y ved cuán suave es el Señor». Al margen: «*Sal. 33.9*». Biblia, *Sal.*, 34(33), 9: «Saboread y veréis / cuán bueno es el Señor: / dichosos los que en él buscan abrigo».

⁶⁸⁴ «Gustad y ved». Biblia, *Sal.*, 34(33), 9: «Saboread y veréis».

⁶⁸⁵ «Cuán suave es el Señor». Biblia, *Sal.*, 34(33), 9: «Cuán bueno es el Señor».

⁶⁸⁶ «Gustad y ved cuán suave es el Señor». Al margen: «*Ibidem*». Biblia, *Sal.*, 34(33), 9: «Saboread y veréis / cuán bueno es el Señor».

⁶⁸⁷ «Gustad y ved cuán suave es». Biblia, *Sal.*, 34(33), 9: «Saboread y veréis / cuán bueno es».

⁶⁸⁸ «Se llama cosa suave: porque “atrae por su fuerza”; de este modo, ese alimento tiene fuerza para atraer» (es un juego de palabras entre *suavis*, o suave, y el *vis* de *suavis*,

¿no es esto mismo lo que sucede con el espíritu suave de mi señora Santa Teresa de Jesús? De quien se puede decir, que «*suam vim habet ad alliciendum*»⁶⁸⁹. ¿Por aquel hechizo dulce con que roba los corazones, aun sólo leyendo sus escritos? ¿Quién jamás llegó a tratarla, que con una violencia amorosa no se aficionase a quererla? La suavidad de su conversación, ¡qué afable! La suavidad de su estilo, de su trato, se hizo plausible y agradable, aun entre las damas y señoras más palaciegas que se admiraban, y aun confundían, de ver una santa que hablaba y conversaba como ellas. Luego bien se puede decir del espíritu de Santa Teresa que tiene mil hechizos: «*Suam vim habet ad alliciendum*»⁶⁹⁰. Y que es suave como el espíritu del Santísimo Sacramento.

Pero habrá nota tan precisa que juzgue que esto no se puede decir: porque el espíritu de este augustísimo Sacramento es un espíritu divino, es un espíritu santo, es un espíritu de caridad, que abrasa y enciende en el amor de Dios los corazones. Pues yo juzgo que, sin afanar mucho el discurso, todo esto se puede decir del espíritu de Santa Teresa de Jesús, pues es un espíritu de amor y que se abrasa herida del amor divino: «*Divini amoris cuspidem in vulnus icta confides*»⁶⁹¹. Es un espíritu de caridad que abrasa en el amor de Dios

que significa fuerza). Al margen: «Tomás Anglico en el *Salmo*, 33». Fray Andrés de San Miguel le adjudica estas palabras al cardenal Tomás Anglico. No ha sido posible dar con una coincidencia exacta: se ha buscado en la *Catholic Encyclopedia (New Advent)*, en la *Encyclopædia Britannica*, en el catálogo de cardenales de la santa Iglesia Romana, que va desde el año 492 a 2012, etc. Sin embargo, en esta última fuente se encontró a un cardenal Ángel de Grimoard, al que también se le conoce bajo el nombre de Anglic, Ange, Angelico, Angelicus o Anglico; tampoco hay conformidad en cuanto a su apellido, ya que se encuentra escrito como Grimaldi o como Grimoardi. De origen francés, nació entre 1315 y 1320, y murió en 1388; hermano menor del papa Urbano V. Se unió a la orden de canónigos regulares de San Agustín, en la abadía de Saint-Ruf, cerca de Valence, en la región de Ródano-Alpes, actual Francia. También fue auditor de la Sagrada Rota Romana en 1357, y prior de Saint-Pierre-de-Dieu en 1358. El 18 de septiembre de 1366 lo nombraron clérigo cardenal de San Pietro in Vincoli, en Roma. En 1367 fue ascendido a cardenal obispo de la diócesis de Albano, cerca de Roma. En 1373 fue nombrado decano del Sagrado Colegio Cardenalicio. Autor de composiciones musicales para la liturgia. Fundó varios monasterios en Aviñón, Montpellier y Apt, en el sur de Francia. Una de sus obras que aún perdura es la titulada *Descriptio civitatis Bononie eiusque comitatus*, escrita en 1371. Sin embargo, no es concluyente que la cita pertenezca al cardenal Anglico, ni que el supuesto Tomás Anglico sea, en realidad, este cardenal.

⁶⁸⁹ «Tiene fuerza para atraer».

⁶⁹⁰ «Tiene fuerza para atraer».

⁶⁹¹ «En la cumbre del amor divino, conmovida confía en la herida». Al margen: «*Office hymn ad vespers*». Estas palabras pertenecen al himno que se le dedica a Santa

los corazones, como se lo canta la Iglesia: «*O charitatis victima. Tu corda nostra concrema*»⁶⁹². Y es un espíritu santo porque es un espíritu canonizado por la Iglesia, y aun en lo personal tiene la misma figura que el Espíritu Santo.

El Espíritu Santo bajó en figura de paloma sobre Cristo: «*Descendit que Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum*»⁶⁹³. El espíritu de Teresa subió en figura de paloma a la gloria: «*Instar columbae caelitum. Ad sacra templa spiritus. Se transtulit Teresiae*»⁶⁹⁴. El Espíritu Santo, que es un espíritu puro, para bajar a Cristo toma la figura corporal de la paloma: «*Corporali specie sicut columba*»⁶⁹⁵. El espíritu de Teresa cuando deja lo corporal y sube a Cristo para parecer un espíritu santo, toma su purísima alma la figura de una paloma: «*Purissimam animam Deo reddidit sub columbae specie*»⁶⁹⁶. Para que todos supiesen que el espíritu de Teresa sube como el Espíritu Santo baja; y que émula Teresa del Espíritu Santo, en la figura corporal que él baja sobre Cristo, ella en su purísima alma sube a Cristo: «*Descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum. Sub columbae specie purissimam animam Deo reddidit*»⁶⁹⁷.

Teresa el 15 de octubre, día en el que, de acuerdo con el calendario litúrgico, se celebra su fiesta. Este himno se canta tanto en maitines como en vísperas, *Divine Office for the use of the laity* y *Officia Sanctorum*.

⁶⁹² «Oh víctima de la caridad. Reduce a cenizas nuestros corazones». Al margen: «*Ibidem*».

⁶⁹³ «Y descendió el Espíritu Santo bajo la forma de una paloma sobre Él mismo». Al margen: «*Lc.*, 3, 22». Biblia, *Lc.*, 3, 21-22: «Mientras se bautizaba todo el pueblo y Jesús, ya bautizado, estaba en oración, se abrió el cielo, el Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal, como una paloma, y vino una voz del cielo: “*Tú eres mi Hijo amado, en ti me complace*”».

⁶⁹⁴ «Como una paloma al cielo. Al Sagrado Templo del Espíritu. Se transportó Teresa». Al margen: «*Hymn ad Matutinum*». En el oficio «*In festo Sanctae Teresiae, virginis*» del *Officia propria sactorum*..., se establece que este himno debe recitarse en maitines. En el *Divinum Officium*, en el día de la fiesta de Santa Teresa, el 15 de octubre, se dispone este himno para ser leído durante la hora de laudes, no en maitines como se menciona en la acotación.

⁶⁹⁵ «En forma de paloma». Biblia, *Lc.*, 3, 22: «En forma corporal, como una paloma».

⁶⁹⁶ «Dios le dio un alma purísima, en forma de paloma». Al margen: «*Lectio 6*». Esta lectura se recita en el día de la fiesta de Santa Teresa a la hora de maitines; sin embargo en *Breviarium Romanum*, *Divinum Officium* y *Officia propria sactorum*... las palabras, sin modificar el significado, están dispuestas en un orden diferente: «*sub columbae specie purissimam animam Deo reddidit*». Es decir, «Bajo la forma de paloma, Dios le dio un alma purísima».

⁶⁹⁷ «El Espíritu Santo descendió bajo la forma de paloma. Bajo la forma de paloma Dios le dio un alma purísima». Al margen: «*Lc., ubi supra*». Aquí, fray Andrés de San Miguel, no sólo cita a *Lc.*, 3, 22 sino también parte de la *lectio 6* del *Divinum Officium* que se lee en la fiesta de la santa.

Pero con todo me dirán que todo esto no prueba que el espíritu de Santa Teresa sea divino, que es lo primero que decía el argumento. Pues, ¿quién se había de atrever a decir tal? ¿Quién? Yo, dice aquel espíritu agigantado, aquella penitencia viva, aquella austeridad animada; que de verle se admiraron las Edades, y de conocerle se desvanecieron sagradamente las jerarquías: nuestro glorioso padre San Pedro de Alcántara. Que habiendo hecho especial examen del espíritu de Teresa, llegando a decir seriamente lo que de él sentía, dijo aquellas palabras: «*Exceptis fidei christianae assertionibus, nihil mihi certius, quam quod spiritus Teresiae sit divinus*»⁶⁹⁸. Fuera de las verdades católicas, dice San Pedro de Alcántara, no hay cosa para mí más cierta como que el espíritu de Teresa es divino. ¡O valiente y sagrada osadía! ¿Espíritu divino, el espíritu de Teresa? ¿Qué más puede decirse del espíritu de Santa Teresa? Luego bien se le puede decir lo que a su esposo le dice la Iglesia: «*O quam suavis est spiritus tuus!*»⁶⁹⁹. Luego si Tersa quiere decir suave: «*Thersa suavis*». Excede sin duda a Maala, que quiere decir instrumento; y substituya por ella la venerable virgen Antonia del Espíritu Santo, que fue la primera hija de Santa Teresa de Jesús. Y por eso quizá la llamó del *Espíritu Santo*, para que se vea que la primera hija que engendró en Cristo el espíritu divino de Santa Teresa de Jesús fue, *saltem nominaliter*⁷⁰⁰, un espíritu santo que vale por la primera de las cinco vírgenes prudentes del Evangelio: «*Quinque prudentes*».

III.

Noa, id est *Movens*⁷⁰¹

Thersa, id est *Amans*⁷⁰²

La segunda virgen hija de Salfaad, que representa la segunda del Evangelio, es Noa⁷⁰³. Y quiere decir la que mueve: *Movens*, según su ri-

⁶⁹⁸ «Con especiales afirmaciones de la fe cristiana, nada me es más cierto que el espíritu de Teresa es divino». Al margen: «Pedro de Alcántara en Sacra Rota». No se ha encontrado la fuente de esta cita.

⁶⁹⁹ «¡Oh cuán suave es tu espíritu!». Cita del *Officium de Festo Corporis Christi* de Santo Tomás de Aquino. Esta frase forma parte de la antífona del Magnificat, que se encuentra en el *Officium sacerdos, vespera 1, antiphon 6 (Corpus Thomisticum)*.

⁷⁰⁰ «Por lo menos, en cuanto a la esencia de su nombre».

⁷⁰¹ «Noa, es decir, que se mueve».

⁷⁰² «Tirsá, es decir, que ama».

⁷⁰³ Al margen: «Al final de la Biblia se encuentra “Noa”». En el *Liber de nominibus hebraicis*, San Jerónimo apunta lo siguiente: «*Noa, movens, sive commotio*» (p. 851); es

gurosa etimología. Pero si Tersa quiere decir *amans*, la que ama, ya se ve cuánto le excede, pues no hay cosa más inquieta ni que más mueva que el amor: «*Inquieta res est amor*»⁷⁰⁴, decía Menandro⁷⁰⁵. Y el gran Padre de la Iglesia, San Agustín, dijo como tan gran teólogo místico y escolástico: «*Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec revertamur ad te*»⁷⁰⁶. Pues, ¿por qué se ha de decir el corazón inquieto como el amor? Yo lo diré: porque el corazón es el centro del amor.

decir, movimiento, conmoción, sacudida, emoción. En la obra de Mario de Calasio, *Concordantiae sacrorum bibliorum hebraicorum*, también se encuentra «*Nea y Noa: movens, vel commita*» (p.122); es decir, la que se mueve, conmoción, sacudida, emoción, hacer avanzar.

⁷⁰⁴ «El amor es una cosa inquieta». Estas palabras, «*Inquieta res est amor*», se han encontrado citadas en uno de los sermones del padre Antonio Vieira; sin embargo, éste la refiere a Platón, y no a Menandro. Además, la referencia a Menandro resulta un tanto curiosa ya que la mayor parte de su obra estaba perdida para la Edad Media; sólo se conocían fragmentos, por menciones de otros escritores, o por las adaptaciones que autores latinos como Plauto y Terencio hicieron de sus obras. No fue sino hasta mediados del siglo XIX que se recuperaron algunas de sus obras —sólo la comedia *El Misántropo* se encuentra casi íntegra. En 1844 K. Tischendorf encontró pequeños pergaminos pegados a la encuadernación de unos manuscritos (estas hojas se conocen bajo el nombre de *Petropolitanus Graecus* 388); sin embargo, el hallazgo más importante fue el del códice de papiro del siglo V, llamado El Cairo (*Cairensis* 43227) que Gustave Lefebvre hizo en 1905 en Egipto.

⁷⁰⁵ *Menandro*: dramaturgo ateniense del cual poco se sabe; al parecer nació en el año 342/1 a. C., y murió en 293/2 a. C. Algunas fuentes mencionan que perteneció a una familia rica, y que fue discípulo del filósofo Teofrasto. Los críticos de su época lo consideraron el mejor poeta griego de la Nueva Comedia, aunque en vida su éxito fue poco. A pesar de que se le atribuyen más de cien obras, obtuvo sólo ocho victorias en los festivales dramáticos de Atenas; tanto en las Leneas como en las Dionisias, el concurso más importante de teatro en Atenas. Entre sus obras premiadas están *La cólera* —muchas fuentes insisten en que representó esta comedia, que la valió su primer premio, con tan sólo veinte años—, y *El díscolo* (o *El Misántropo*). Se cree que Menandro se ahogó mientras nadaba en el Pireo, puerto de Atenas, *Encyclopædia Britannica*; Menandro, *Comedias* pp. 7-39.

⁷⁰⁶ «Señor, nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que volvamos a ti». Al margen: «San Agustín, *Confesiones*, Libro I, capítulo 1». En la edición de las *Confesiones* consultada, la publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, la frase en latín cambia ligeramente al final: «*Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*», San Agustín, «Las Confesiones», p. 73; se ofrece la siguiente traducción: «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». En lugar de *revertamur* (regresar, volver), el término que aparece es *requiescat* (descansar), lo que genera un cambio en el sentido, aunque mínimo. Como fray Andrés lo escribe se traduce así: «nuestro corazón está inquieto hasta que volvamos a ti»; en la fuente original se lee de la siguiente forma: «nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti».

Aquellos dos serafines de Isaías, aunque tenían quietas las alas con que cubrían los rostros y los pies, pero no las dos con que cubrían el corazón: «*Duabus volabant*»⁷⁰⁷. Sino que en continuo batir de sus plumas ponían en cruz las alas, y esto con tan continuado movimiento que: «*Requiem non habebant die, ac nocte*»⁷⁰⁸. No descansaban un instante ni de día, ni de noche; y eso es lo que le sucede a el corazón con aquellos sus dos movimientos sístole⁷⁰⁹ y diástole⁷¹⁰, en que no tiene descanso ni de día, ni de noche: «*Et requiem non habebant die, ac nocte*». De suerte que si en lo natural se ha de admitir: movimiento continuo sólo puede ser el del corazón humano; pues desde el instante que se anima hasta que con la muerte desfallece, no deja de moverse ni por un instante. Y como el corazón es la silla del amor: «*Sedes amoris*»⁷¹¹. De aquí es que sea tan inquieto el amor, y así vemos que aun durmiendo la esposa dice que velaba su corazón: «*Ego dormio, et cor meum vigilat*»⁷¹². Pues veamos el corazón de Teresa, y por lo continuado de

⁷⁰⁷ «Volaban con las dos». Al margen: «*Is.*, 6, 2». Biblia, *Is.*, 6, 2: «Por encima de Él había serafines de pie, con seis alas cada uno: con dos se cubrían el rostro, con otras dos se cubrían hasta los pies y con las otras dos volaban».

⁷⁰⁸ «No tenían descanso, ni de día ni de noche». Al margen: «*Ap.*, 4, 8». Biblia, *Ap.*, 4, 8: «Cada uno de los cuatro seres vivientes tiene seis alas; y alrededor y por dentro están llenos de ojos. De día y de noche claman sin descanso: “Santo, santo, santo, / Señor Dios, todo poderoso, / el que era y el que es y el que ha de venir”».

⁷⁰⁹ *Sístole*: «El movimiento del corazón con el cual se contrae y encoge en la respiración, como opuesto al que llaman diástole, con que se ensancha y dilata», *DRAE*.

⁷¹⁰ *Diástole*: «Voz anatómica. Uno de los dos movimientos sensibles del corazón: aquel por el cual se dilata. Cuyo fenómeno aparentemente se ejecuta en virtud de la sangre que recibe por sus orejas de la vena cava y de la vena del pulmón; la cual, forzando las paredes de sus ventrículos, obliga sus fibras a que se extiendan y entonces, la punta apartándose de la base, queda el corazón más capaz y forma el diástole, que esfuerzan los espíritus animales, por lo cual se conoce que este movimiento es más pasión que acción del corazón, como su contrario el sístole», *Aut*, 1732, p. 265.

⁷¹¹ «Silla —trono— del amor». El corazón como sede del amor es un motivo literario recurrente. En la epístola de Ovidio que cita previamente Juan de Urtasum, «Epístola XV: De Safo a Faón», se encuentra una referencia de este motivo: «Mi corazón es blando y vulnerable a dardos ligeros / y siempre existe una razón por la que yo siempre esté enamorada» (p. 249). Otro ejemplo en la misma obra de las *Heroïdes*, es el de la carta de Fedra a Hipólito: «El amor ha llegado más fuerte cuanto más tardío: me abraso dentro, / me abraso y oculta herida ocupa mi pecho. / Pues como el primer yugo daña a los tiernos novillos / y el caballo, capturado de la recua, apenas soporta el bocado, / así un corazón inexperto aguanta mal y a duras penas los primeros amores, / y esta carga no se acomoda bien en mi corazón» (p. 109).

⁷¹² «Yo duermo y mi corazón vigila». Al margen: «*Cant.*, 5, 2». Biblia, *Cant.*, 5, 2: «Yo dormía, pero mi corazón velaba».

su movimiento conoceremos lo excesivo de su amor; y de ahí sacaremos lo extraordinario de su martirio.

Supongo, como cierto, el milagro de el corazón de mi señora Santa Teresa de Jesús. Que si a el viril de cristal que lo encierra no le dejan brecha por donde respire, luego quiebra los cristales aunque sean de roca y los más fuertes, y lo mismo sucediera aunque fueran de diamante: porque es tanta la actividad de su incendio y por consiguiente de su movimiento, aunque imperceptible, que aun hasta ahora no puede sufrir que le opriman. Pues después de muerta Teresa, ¿arde y se mueve el corazón de Teresa? Sí. Que eso denota que todavía el corazón de Teresa arde amante con ansias de padecer el martirio. En aquellos movimientos que hizo el niño Juan en el vientre de Isabel, dijo San Pedro Crisólogo⁷¹³, que se ha de adorar su martirio: «*Praecursorem Christi Regis martyrem stringis*»⁷¹⁴. Pues lo mismo discurro yo de los movimientos del corazón de Santa Teresa de Jesús en el cristalino viril de su custodia, que son unas ansias de su martirio para dar a conocer lo excesivo de su amor.

Pero me dirán que esto no puede ser, ni se puede verificar. En San Juan puede ser, porque Juan estaba en el vientre de su madre: «*In utero eius*»⁷¹⁵, y de él deseaba salir para poder padecer el martirio por amor de su Señor. Pero después de muerta Santa Teresa de Jesús, ¿cómo puede el corazón de Santa Teresa desear salir de la custodia de sus cristales y más para padecer el martirio? Si fuera cuando tierna niña ya sabemos, y nos lo dice la Iglesia, que lo deseó con tan ardientes ansias que llegó a salir fugitiva de su casa: «*Domo aufugiens*»⁷¹⁶, para ir al África a derra-

⁷¹³ *San Pedro Crisólogo*: nació en 406, en Imola, Italia. Fue sacerdote y, del año 433 hasta su muerte en 450, arzobispo de Rávena. Con la ayuda de la madre del emperador Valentiniano III, Gala Placidia, promovió la construcción de varias iglesias en esta ciudad. Debido a su ortodoxia, fue respetado tanto por la Iglesia de Occidente como por la de oriente. Fue leal amigo y confidente del papa León I, el Grande. Sus discursos (un total de 176 sermones, que se editaron en conjunto en el siglo octavo por Félix, obispo de Rávena de 707 a 717) le valieron el epíteto de Crisólogo, que significa «orador, o palabra, de oro». En 1729 el papa Benedicto XIII lo nombró Doctor de la Iglesia, *Encyclopædia Britannica* y *New Advent*.

⁷¹⁴ «Estrechas al mártir precursor del Rey Cristo». Al margen: «San Pedro Crisólogo; sermón sobre San Juan».

⁷¹⁵ «En su vientre».

⁷¹⁶ «Fugitiva de casa». Al margen: «*Ecclesia Lectio 4, Divinum Officium*». La frase pertenece al previamente citado oficio de «*In festo Sanctae Teresiae, virginis*»; específicamente a la lectura 4 de la hora canónica de los maitines, *Divinum Officium, Officia propria sanctorum*....

mar su sangre. Y así en aquella tierna edad: «*In tenerrima adhuc aetate*»⁷¹⁷, dijo aquella animosidad arriscada: «*Christum datura, aut sanguinem*»⁷¹⁸. Si fuera cuando ya adulta y en la virtud más perfecta, ya sabemos que un serafín con un dardo todo flameando incendios le atravesó el corazón «*Vidit angelum sibi praecordia transverberantem*»⁷¹⁹. Pero, ¿que después de muerta Santa Teresa de Jesús tenga ansias de padecer martirio su corazón? ¿Cómo puede ser si ya goza un estado imposible con el poder padecer? Pues con todo digo que no sólo tiene el corazón de Teresa esas ansias, sino que llegó a conseguir el corazón de Teresa después de muerta el martirio, y derramar la sangre de su corazón por la fe de Cristo.

Pruébolo no tanto a lo panegírico cuanto a lo histórico. Y es el caso tan singular, y raro, que sin temeridad me atrevo a decir, señor excelentísimo, que no se ha dicho otra vez en el púlpito, a lo menos en este reino⁷²⁰. Por mandato expreso de Santa Teresa de Jesús, tres veces repetido desde el cielo, dio la venerable madre Beatriz de Jesús, su sobrina, un relicario en que estaba una pequeña porción de la carne del corazón de la misma santa a *doña Teresa Sanfhulf, condesa de Serleij y embajatriz de Persia*⁷²¹. Aquella valerosísima amazona, no entiendan que

⁷¹⁷ «En aquella tiernísima edad», Lectio 4, «*In festo Sanctae Teresiae, virginis*», *Divinum Officium*.

⁷¹⁸ «Se ha de dar a Cristo, o a la sangre», *Hymnus*, «*In festo Sanctae Teresiae, virginis*», *Divinum Officium*. Es el cuarto verso de la primera estrofa del himno que se recita tanto en maitines como en vísperas.

⁷¹⁹ «Vio a un ángel traspassando sus entrañas». Al margen: «*Lectio 5*». Esta lectura se dice a la hora de los maitines, *Divinum Officium*.

⁷²⁰ Al margen: «Tomo 5 de la *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen*, libro 19, capítulo 9, número 6». Desde el capítulo 7 comienza la historia que aquí se refiere. En 1604, por iniciativa de fray Pedro de la Madre de Dios, varios carmelitas descalzos de la congregación de Italia salieron a la misión de Persia. La corte de Persia entonces se llamaba Haspan, «y aún hoy, las públicas utilidades y las apetecidas delicias de los reyes la han perpetuado dejando la ciudad de Tauris, insigne en todo el oriente», Manuel de San Jerónimo, p. 39. Es bastante peculiar que en la *Reforma de los descalzos* se mencione que los frailes hayan visitado la ciudad en 1604 —o, en su defecto, que el autor de la *Reforma*, fray Manuel de San Jerónimo, haya tenido pruebas de su existencia en 1706, fecha de publicación del texto—, ya que ésta prácticamente desapareció del siglo xv al xix. Lo más factible es que fray Manuel la haya conocido a través de historias y leyendas, sin preocuparse por su existencia ni localización. La historia de la misión de los carmelitas descalzos en Persia se encuentra en el Anexo IV.

⁷²¹ *Teresa Sanfhulf, condesa de Serleij y embajatriz de Persia*: sobre este personaje no se ha encontrado ninguna otra referencia más que la que aparece en el tomo quinto de la *Reforma de los descalzos*. Es la protagonista de los capítulos séptimo a noveno, del

lo digo por erudición sino porque lo fue en la realidad⁷²², nacida en Circasia⁷²³, patria propria de estas varoniles heroínas. Y ésta fue entre ellas otra Pantasilea⁷²⁴, que miraba con ceño las estatuas de Camila⁷²⁵, Larina,

libro XIX, donde se relatan varios prodigiosos milagros que goza por intermediación de Santa Teresa de Jesús, tras su conversión al cristianismo y por ser la portadora de un relicario que contiene un fragmento del corazón de la santa de Ávila. Ver Anexo IV.

⁷²² El predicador fray Andrés menciona que la condesa es una amazona porque así aparece en su lápida, según quedó registrado en la *Reforma de los descalzos*. Al final del capítulo IX, fray Manuel de San Jerónimo transcribe el epitafio que los carmelitas descalzos colocaron en la tumba del conde Roberto y de su esposa; así se refieren a la condesa Sanhulf: «*Teresia Sansonia Amazonites, samphussi Circasiae principis filia*». Ver Anexo IV.

⁷²³ *Circasia*: región histórica de Rusia, al oeste de la región del Cáucaso, junto al Mar Negro. Se ubicaba en el territorio que ocupan las actuales repúblicas de Karacháyevo-Cherkesia, Adiguesia y Kabardino-Balkaria. Esta región se encontraba en un área crucial ya que separaba a varios imperios con rivalidades entre sí; por este motivo, estuvo bajo el poder de los griegos, romanos, jazaros, mongoles, tártaros, turcos y, desde 1864, los rusos, *Encyclopædia Britannica*. Según el *Diccionario de mitología griega y romana*, las amazonas, el pueblo mítico de mujeres guerreras, fueron ubicadas en lugares cada vez más remotos a lo largo de la historia: «en la epopeya antigua, se encontraría más allá de Troya o en Tracia; en el siglo VI a. C. en Escitia; en el siglo V, en Capadocia a orillas del [río] Termodonte (con su capital Temiscira); en época helenística, muy lejos ya en Oriente u Occidente», Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 38. Circasia se encuentra dentro de los posibles territorios donde habitaron las amazonas. Sin embargo, lo importante en el sermón es el paralelo entre las amazonas y la condesa de Sanhulf, lo cual el predicador fray Andrés de San Miguel logra hacer al establecer que nacieron en el mismo lugar, y así justifica la valentía de doña Teresa.

⁷²⁴ *Pentesilea*: para la mitología griega Pentesilea, hija de Ares y de Otrere, es la reina de las amazonas. Tras la muerte de Héctor, Pentesilea acude, junto con doce amazonas, a combatir del lado de los troyanos: «Mató a muchos griegos, hasta que finalmente fue vencida por Aquiles. Cuando Aquiles le quitó el casco a la moribunda Pentesilea, se enamoró de la hermosa amazona, pero ya no pudo salvarla de la muerte. El griego Tersites le insultó porque había cedido el cuerpo a los troyanos para que la enterraran; Aquiles montó en cólera y le mató», Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 668. Este pasaje se relata en las *Posthoméricas* —también traducido como *La caída de Troya*— de Quinto de Esmirna. En el libro primero se narra la llegada de Pentesilea y las doce amazonas del Termodonte —Clonia, Polemusa, Derinoe, Evandra, Antandra, Bremusa, Hipótoa, Harmótoa, Alcibia, Derimaquea, Antíbrota y Termodosa— y la muerte de esta reina a manos de Aquiles (pp. 5-25).

⁷²⁵ *Camila*: en la mitología romana, hija de Metabo, rey de los volscos. Boccaccio describe a Camila como «virgen y reina de los volscos, la cual vivía como las amazonas, y vino después contra Eneas en ayuda del rey Turno y mató esforzadamente muchos troyanos, mas después ella en la misma pelea, haciendo armas, fue muerta», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p. La historia cuenta que: «La [niña], después de llegada a edad más recia, comenzó de cubrir su cuerpo con pellejos de fieras y sacudir y en-

Tula, Tarpeya⁷²⁶, Cenobia⁷²⁷, Semíramis⁷²⁸, Porcia⁷²⁹, Lucrecia y aun la de

verdugar la lanza con sus brazos y músculos, y tirar con fonda y tender y desenvolver los miembros de su persona, y levar aljaba, y correr empós de las fieras y sobrarlas, y desechar todos los trabajos mujeriles. Y sobre todo guardar la virginidad y burlarse de los amores de los mancebos, y desdeñar los matrimonios de los enamorados que la pedían y darse del todo al servicio de Diana, a quien el padre la había votado. Con cuales ejercicios endurecida, tornada al reino de su padre, guardó su propósito sin torcer ni declinar jamás» (s. p.).

⁷²⁶ *Larina, Tula y Tarpeya*: en el Libro XI de *La Eneida*, Virgilio narra la llegada de las amazonas Camila y sus acompañantes en ayuda de Eneas: «Embravécese en lo más recio del combate la amazona Camila, ceñida la aljaba, descubierto un pecho para la lidia, y ora dispara con su mano multitud de flexibles dardos, ora se con infatigable diestra una poderosa hacha; pendientes de su hombro resuenan el arco de oro y las armas de Diana: si rechazada alguna vez tiene que retroceder, todavía en su fuga vuelve el arco y va asestando flechas. En torno suyo avanza la flor de sus compañeras, la virgen Lavinia, Tula y Tarpeya, que blande un segur de bronce; italas todas y que la misma divina Camila eligió para honrarse con ellas, sus fieles auxiliares en paz y en guerra; semejantes a las amazonas tracias, que recorren las márgenes del Termodonte y guerrear con sus pintadas armas», Virgilio, *La Eneida*, pp. 304 y 305. La virgen Larina también se conoce como Lavina, mas no se debe confundir con la hija del rey Latino y mujer de Eneas que lleva el mismo nombre.

⁷²⁷ *Cenobia*: «Reina de los Palmerino. De esta reina se cuentan cosas maravillosas, porque ella ejerció su niñez y mocedad como las amazonas en los duros trabajos de las selvas y de la caza. Y después, casada otra vez, hizo muy áspera vida en el campo con su marido, haciendo guerra contra los romanos y contra las naciones bárbaras. Finalmente fue vencida por el emperador Aureliano y levantada como vencida en el triunfo», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p.

⁷²⁸ *Semíramis*: «Reina de los asirios, la cual muerto su marido Nino, en lugar de su hijo se vistió como hombre e hizo y ejerció muy ásperamente la arte militar y del campo. Y no solamente conservó el reino de su marido, mas aún hizo el adarve de Babilonia y acrecentó su reino hasta la India», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p. Ovidio hace mención de la construcción de este muro por Semíramis. En el relato de «Píramo y Tisbe» narra que estos hermosos jóvenes de Oriente «tenían dos casas adosadas donde se dice que Semíramis había ceñido de murallas de ladrillo su elevada ciudad», Ovidio, *Metamorfosis*, p. 317.

⁷²⁹ *Porcia*: «Hija de Catón, romano, dicho el Uticense, la cual tanto amó a su marido Decio Bruto que oída su muerte, deliberando luego morir, se echó en la garganta carbones vivos y ardientes, que le quemaron toda la garganta y las entrañas, y así ella murió [...] Porcia fue hija de aquel Marco Catón, que después de sacadas del Egipto por las ardientes soledades y yermos de Libia en África las reliquias y todo el restante de la hueste de Pompeo, no pudiendo sufrir la victoria del César, él mismo se mató en la ciudad de Útica. E esta insigne mujer, por cierto, no pareció en cosa alguna haberse apartado de la sangre de su padre, ni faltado al linaje ni a la fortaleza y perseverancia de aquel. La cual, dejadas aparte todas las noblezas de la virtud, como ella viviendo aún su

Diana⁷³⁰; no porque la hiciesen ventaja, sino porque fueron primero⁷³¹. Pues la adornó el cielo de tales prendas, que juzgo ha sido de las más singulares que en su sexo ha dado la naturaleza; pues en hermosura, nobleza, virtud y letras ha tenido pocas que la igualasen. Y en valor y fuerzas excedió a todas: pues el nombre de Sanfhulf que tuvo en su gentilidad, volvió en Sansona⁷³², el latino; como consta del epitafio que adorna la lauda de

padre se hubiese casado con Decio Bruto, tan enteramente y casta le amó que entre los otros cuidados mujeriles éste era el primero y más principal que ella tenía, y no pudo la honestidad en el tiempo conveniente y oportuno encerrar y esconder las llamas del tan sobrado amor en su casto pecho. Las cuales, porque salieron para perpetua alabanza suya, ofréccencenos por sí mismas para ensanchar su claridad y nobleza», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p.

⁷³⁰ *Lucrecia*: «Dueña romana, la cual tuvo así entre los latinos la corona de la castidad como entre los griegos Penélope. La cual, como hubiese sido deshonrada por fuerza y engaño por hijo de Tarquino Superbo, matose y fue causa que los romanos echaron todos los reyes, y se procuraron y ganaron la libertad», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p. La tragedia de Lucrecia se comenzó a labrar cuando su esposo, Tarquino Collatino, adepto a las fiestas y a los vinos, recibió en su casa a varios mancebos reales. Entre éstos se encontraba Sexto Tarquino, hijo de Tarquino Superbo, quien «puso mucho sus deshonestos ojos en la sobrada honestidad y hermosura de la casta Lucrecia. Y encendido de un malvado fuego de amor, deliberó entre sí de gozar de su hermosura y haber que hacer con ella por fuerza si de otra manera no pudiese». Sexto logró su propósito a la fuerza. Lucrecia contó su desdicha a su familia, pero no soportó su desdicha: «Y [...] sacose un cuchillo que había cubierto debajo de sus vestidos y dijo: “Yo de esta manera me absuelvo del pecado, mas no me libro de la pena; ni de aquí en adelante vivirá alguna mala mujer con ejemplo de Lucrecia”. Lo cual dicho, púsose el cuchillo por los pechos y corazón, que no había pecado, y caída sobre el cuchillo murió en presencia del marido y del padre y de todos los parientes, derramando su limpia e inocente sangre», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p. *Diana*: diosa romana de la caza, de la política y de las muchachas y mujeres, sobre todo como asistente en los partos, Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, pp. 230 y 231. En la mitología griega su equivalente es la diosa Artemisa, cuya popularidad y fuerza se impuso sobre la de Diana: «La virginal Ártemis vivía con sus ninfas en plena naturaleza y recorría montes y montañas cazando con arcos y flechas. Como diosa protectora de los animales salvajes, ciervos y osos sobre todo eran sus preferidos. Se mantenía a distancia de los hombres y castigaba a aquellos que se les acercaban demasiado [...] Con el mismo rigor velaba por la virginidad de sus ninfas [...] Ártemis es un ejemplo típico de la “armonía de los contrarios”: protege la vida y el crecimiento en cualquiera de sus formas, pero también es un poder mortal y exterminador» (pp. 104 y 105).

⁷³¹ Estas líneas aparecen en la biografía que fray Manuel de San Jerónimo hace de la condesa en la *Reforma de los descalzos*. Ver Anexo IV.

⁷³² *Sansona*: en referencia al personaje bíblico Sansón tanto por su valentía como por combatir a un pueblo opositor a Israel, los filisteos. De igual forma, doña Teresa, ya

su sepulcro en la misma Roma: «*Teresia Sansonia Amazonites*»⁷³³. Apelativo que no sólo en mujeres, pero ni aun en varones se ha dado a otro fuera del Sansón que nos dice la Escritura; pero lo mereció doña Teresa, mejor Ipsicratea⁷³⁴. Pues si ésta por el amor de su esposo Mitridates⁷³⁵, olvidada de que era mujer, se cortó los cabellos por su propia mano, se enseñó a manejar los caballos más briosos y alentados, a vibrar lanzas y jugar las armas, lo mismo hizo esta señora. Siendo tal la pujanza de su brazo, que en cierta corte de la Europa en que quisieron darle un asalto a la casa de

convertida en católica, se enfrentó a los persas cuando trataron de imponerle la ley de Mahoma; la condesa no usó la fuerza física como Sansón, pero sí la de la palabra y la voluntad. Y, al igual que el juez de Israel, recibió ayuda divina al defender su fe. La historia de Sansón se encuentra en *Jueces*, capítulos 13 a 16.

⁷³³ «Teresa. Sansona. Amazona». Al ser bautizada, los padres carmelitas descalzos de Haspan le cambiaron el nombre de Sanfhulf a Teresa, para ponerla bajo la protección de la santa. El historiador de la orden fray Manuel de San Jerónimo narra la muerte de la condesa y transcribe el epitafio que los hermanos de su orden le colocaron a la tumba del conde Roberto y de doña Teresa. Ver Anexo IV.

⁷³⁴ *Ipsicratea*: «De Hysicratea noble reina, mujer del gran Mitridates, rey de Ponto, la cual como amase en extremo a su marido y estuviese ocupado en la guerra contra Pompeyo deliberó seguir a su marido, y así dejado el hábito real y arreo mujeril tomó hábito de caballero y varón», Boccaccio, *Las mujeres ilustres en romance*, s. p. También en el libro IV de *Hechos y dichos memorables*, Valerio Máximo la menciona, en el capítulo dedicado a «Sobre el amor conyugal», como ejemplo proveniente de Asia: «También la reina Hipsicratea amó a su esposo Mitridates de una forma desmedida. De hecho, por él renunció a todo tipo de placeres y decidió cambiar su belleza femenina por un aspecto viril: cortándose los cabellos, se acostumbró a los caballos y a las armas, con la intención de acompañarle sin vacilar en sus empresas y aventuras. Incluso, una vez que fue derrotado por Gneo Pompeyo, le siguió con fuerzas y ánimo infatigables en su huida a través de fieras naciones. Tamaña fidelidad fue el mayor de los consuelos y el solaz que ayudó a Mitridates a olvidar una situación tan dura y difícil. Y es que, al estar acompañado por su esposa en ese exilio, era como si su hogar y sus penates fueran también con él», Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, vol. 1, p. 311.

⁷³⁵ *Mitridates*: se refiere a Mitridates VI, Eupator Dionysius, también conocido como Mitridates el Grande. Fue rey del Ponto, al norte de Anatolia, Asia Menor, hoy Turquía, desde el año 120 hasta su muerte en 63 a. C. En el libro XXXVII de *Epítome de las «Historias Filípicas» de Pompeyo Trogo* de Justino, se menciona lo siguiente sobre Mitridates: «durante cuarenta y seis años hizo con los romanos guerras con resultado diverso, ya que los más grandes generales, Sila, Luculo y otros, y finalmente Gneo Pompeyo, lo vencieron, pero de manera que reaparecía más grande y más ilustre al reanudar la guerra y se volvía más temible con sus propias derrotas. Al fin, no vencido por la fuerza de sus enemigos, sino por una muerte voluntaria», Justino, *Epítome de las «Historias Filípicas» de Pompeyo Trogo*, pp. 454-457. La historia de Mitridates VI continúa a lo largo del libro XXXVIII.

su morada, por la codicia de la mucha riqueza que traía, emprendiendo la acción sesenta hombres valerosos, salió a ellos doña Teresa sólo con una lanza; que jugaba con tal destreza y con tal pujanza, que en breve dio muerte a catorce, poniéndose los demás en vergonzosa huida. Esta, pues, singular mujer fue el primer fruto de los hijos de Santa Teresa de Jesús, los carmelitas descalzos, en las misiones de Persia; y por eso en el bautismo le pusieron Teresa. Y ella le tuvo tal devoción que mereció la adoptase Santa Teresa por hija; y por prueba de su cariño, mandó a su sobrina que le diese la reliquia de su corazón. Con ella volvió a su tierra después de haber estado en Roma, en Viena: en donde fue singularmente celebrada de la señora emperatriz, y de todas las damas de aquella gran corte, su peregrina hermosura; hospedándola en su palacio la serenísima archiduquesa de Austria, María Magdalena, duquesa de Toscana. En Madrid, y en todas las cortes de los reinos de la Europa, para donde vino de embajador el conde Roberto, su esposo⁷³⁶. Y habiendo llegado a la corte de Haspan⁷³⁷, ya viuda, allí quisieron obligarla a que dejase la ley de Cristo. Y siendo citada para público teatro en que había de disputar con sus sacerdotes, mandando fabricar al lado del tribunal una hoguera para quemarla después de exquisitos tormentos que imaginaba darla su tiranía. Sabiéndolo la condesa se vistió de sus más ricas galas, con todos los atavíos de joyas competentes a su grandeza; siendo la principal, que llevaba en el pecho, el relicario del corazón de su madre Santa Teresa, que era el que le infundía los alientos para ir a padecer el martirio. Subió al público teatro, disputó en materia de religión con el principal Mulesio, como otra Catarina⁷³⁸, quedando por suya la victoria. Y no atreviéndose el rey a qui-

⁷³⁶ La historia del conde Roberto también se cuenta en la *Reforma de los descalzos*. Ver Anexo IV.

⁷³⁷ *Haspan*: lo más probable es que se refiera a la ciudad de Isfahan. El historiador fray Manuel de San Jerónimo menciona, en la *Reforma de los descalzos*, que los misioneros llegaron a Persia en el año de 1608, cuando el reino estaba bajo el gobierno de Xa-Abbas. Según la *Encyclopaedia Iranica*, Shah Abbas el Grande, o Abbas I, de la dinastía safávida, gobernó Persia de 1588 a 1629. Durante este periodo, Isfahan fue la capital del reino; es decir, que si los carmelitas descalzos llegaron en 1608 a Persia y se encontraron con el rey, lo más seguro es que Haspan realmente se refiera a Isfahan.

⁷³⁸ *Catarina*: o Catalina de Alejandría, santa y mártir. Su personalidad histórica no está documentada, «sólo se registran fuentes sobre su veneración a partir del siglo VIII [...] Todas las tradiciones nos han llegado con la forma que conocemos son de carácter legendario: [...] la santa, de origen real o imperial, fue una mujer (patrona de las doncellas [de servicio], trabajadoras, costureras) que contaba con una vasta formación filosófica (patrona de los filósofos y de las universidades [...]). Cuando el emperador le

tarle por entonces la vida, atendiendo a la alta descendencia de su linaje, mandó se volviese a su palacio; en donde al desnudarla sus criadas, una se vio teñida la mano de sangre reciente y colorada. Y juzgando si algún traidor puñal le había dado alguna herida, le registró con gran cuidado el pecho; y no hallándole señal, se volvió a recoger sus joyas. Y entonces halló, ¡o prodigio!, ¡o maravilla!, que el relicario del corazón de Santa Teresa era el que derramaba la sangre, que ya se revertía por los cristales. Dio cuenta a su señora, la cual hizo llamar a los carmelitas descalzos para que viesen aquella tan singular maravilla. Vienen despavoridos, llegan más que admirados: porque ya a este tiempo manaba a borbollones la sangre del relicario. Tomole en sus manos, puesto de rodillas, el venerable padre fray Dimas de Jesús y, apartando con facilidad los cristales porque ya los arrojaba la sangre, limpiándole con reverencia, halló que la porción de carne del corazón de Santa Teresa tenía siete heridas, por las cuales salían siete caños de sangre que limpiaban los sacerdotes con lienzos hasta que poco a poco fue cesando. Este relicario guarnecido de riquísimas piedras dio después la condesa a nuestros religiosos del convento de la Escala en Roma, en cuyo sagrario se conserva.

¡Hase oído mayor prodigio! ¿Que después de muerta Santa Teresa de Jesús y pasados muchos años de sepultada, derrame tanta sangre su corazón? ¿Qué es esto? ¿Qué ha de ser, que aquella ansia que tuvo en vida de padecer martirio la conserva su corazón aun después de muerta. Y viéndose aquella pequeña porción de su corazón en la estacada, él mismo recibió las heridas que había de recibir el cuerpo de la condesa para acrisolar la fineza de sus ansias. Y si corrió la sangre hasta derramarse por las heridas, esa fue la mejor prueba de lo excesivo de su amor.

ordena ofrecer un sacrificio a los dioses, ella se niega. Él organiza una disputa entre ella y 50 *rhetores* (patrona de los oradores, alumnos e intercesora en dolencias de la lengua), que, de resultas del diálogo con la santa, se hacen bautizar y sufren por ello el martirio en la hoguera. Catalina es puesta en prisión y se ordena que se la torture con una rueda armada con hojas afiladas (patrona de los carreteros, molineros, afiladores de cuchillos y barberos) pero es salvada por un ángel. A continuación es decapitada (auxiliadora en dolores de cabeza). De sus heridas fluye leche en lugar de sangre (patrona de las nodrizas). Los ángeles llevan el cadáver al monte Sinaí, donde su sarcófago destila aceite (aceite de Santa Catalina contra la angina, los gusanos, etc.). A raíz de su erudición, Catalina es considerada en la tardía Edad Media como modelo de la vida contemplativa y como esposa mística de Cristo. Se la ha considerado como la mayor de las santas vírgenes», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 1, pp. 303 y 304. Como se puede observar, la historia de esta virgen mártir es muy parecida a la leyenda de la condesa Teresa.

Vamos a la Escritura, que es la prueba más irrefragable. Mas, ¿dónde hemos de hallar pruebas de corazón herido después de muerto? Sólo en Cristo, esposo de Teresa, para que así se correspondiesen las finezas de los corazones. Advierte el evangelista San Juan, que es el secretario de las mayores finezas del amor de Cristo, que como le viesen ya muerto, un soldado enristró su lanza y, aplicando a el corazón de Cristo su suerte, dio el bote y le abrió el pecho con inhumanidad: «*Ut viderunt eum iam mortuum unus militum lancea latus eius aperuit*»⁷³⁹. ¿Después de muerto nuevas heridas? Sí, que no se contentaba Cristo con haber dado toda la sangre de sus venas para prueba de su amor y de su mayor fineza, si después de muerto no le herían el corazón para que diese la sangre que estaba en él: «*Ut viderunt eum iam mortuum lancea latus eius aperuit, et continuo exivit sanguis*»⁷⁴⁰. Luego sólo el corazón de Teresa herido después de muerta y derramando su sangre, es el que mejor supo corresponder esta fineza.

Mas, ¿por qué han de ser siete las heridas del corazón de Teresa? Ea, que es mucho el misterio que encierra ese número. Mirad, señores, del corazón de Cristo, dice el gran Padre de la Iglesia San Agustín, que manaron los sacramentos por aquella herida que le dieron después de muerto: «*Unde sacramenta ecclesiae manarunt*»⁷⁴¹. Y, ¿cuántos son los sacra-

⁷³⁹ «Para que lo vieran ya muerto, uno de los soldados abrió con su lanza su costado». Al margen: «*Jn.*, 19, 33». Biblia, *Jn.*, 19, 33-34: «Pero cuando se llegaron a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza; y al momento salió sangre y agua».

⁷⁴⁰ «Para que lo vieran ya muerto, con su lanza abrió su costado y de inmediato salió sangre». Al margen: «*Jn.*, 19, 33-34».

⁷⁴¹ «De ahí brotaron los sacramentos de la Iglesia». Al margen: «San Agustín». En el «Libro XV» de *La ciudad de Dios*, San Agustín explica el arca de Noé como símbolo de Cristo y de la Iglesia: «Ello es, sin duda, una figura de la ciudad de Dios peregrina en este siglo, esto es, de la Iglesia, que llega a la salvación por medio del madero en que estuvo pendiente el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Sus mismas dimensiones de longitud, anchura y altura, significan el cuerpo humano, en cuya realidad anunció que vendría a los hombres, como realmente vino [...] Y la puerta que quedó abierta en el costado es, ciertamente, el costado del Crucificado traspasado por la lanza; por ella verdaderamente entran los que acuden a Él, ya que de allí nacieron los sacramentos, en que son iniciados los creyentes [...] Y los demás detalles que se ordenan en la construcción de la misma arca son signos todos de las propiedades de la Iglesia», Agustín, *La ciudad de Dios*, pp. 375 y 376. Cada uno de los textos que se rige por la tradición de la Iglesia católica, comenta o complementa al otro. En este caso, el texto de San Agustín, el cual interpreta el Antiguo Testamento como prefiguración de Cristo, ayuda a explicar la importancia y significado de los caños de sangre que emanan del corazón de la santa,

mentos? Eso hasta los niños saben que son *siete*. Los artículos de la fe que pertenecen a la divinidad son *siete* y *siete* los que pertenecen a la humanidad. *Siete* los dones del Espíritu Santo. *Siete* las obras de misericordia corporales y *siete* las espirituales. *Siete* las virtudes, tres teologales y cuatro cardinales. Pues si la causa que se litigaba en público teatro con la condesa de Serleij era la de la fe católica y sus principales dogmas, son los *siete* artículos que pertenecen a la divinidad, y los *siete* que pertenecen a la humanidad, y los *siete* sacramentos con las demás virtudes en que consiste toda la substancia de la religión católica. Sean *siete* las heridas del corazón de Santa Teresa, para que se vea que con *siete* bocas abiertas en su corazón confiesa Teresa el número fijo de los artículos de la fe y de los sacramentos de la Iglesia; y que por cada uno de ellos y su confesión derrama el corazón de Teresa su sangre. Y que si fue exceso de la fineza de Cristo que después de muerto saliesen de su corazón los sacramentos, y para esto dispuso su majestad la herida de la lanza que llaman los santos: «*Vulnus amoris*»⁷⁴². El mayor exceso de la fineza del amor de Teresa, es que después de muerta derrame su corazón la sangre por *siete* puertas. Y que si fue una herida del corazón de su esposo para favorecer tanto a su Iglesia, son *siete* las heridas del corazón de Teresa para retornar y agradecer sus finezas. Y que a todas luces conste que es Teresa la más amante, pues aun después de muerta se mueve su corazón con ansias de padecer el martirio.

y la fuerza sobrenatural que poseen para salvar a la conversa Teresa de los peligros de la infidelidad y de la tortura a manos de enemigos crueles.

⁷⁴² «Herido de amor». El motivo literario de ver el amor como una herida está muy presente en las obras de Ovidio. En *Heroides*, una de cuyas cartas ha sido previamente citada por fray Andrés de San Miguel, se menciona recurrentemente este tópico amatorio, el cual es apropiado para ilustrar el amor místico entre el hombre y Dios. Aquí algunos ejemplos: «¡ay, sufro las heridas causadas por mis propias armas!», Ovidio, *Heroides*, p. 87; «El amor ha llegado más fuerte cuanto más tardío: me abraso dentro, me abraso y oculta herida ocupa mi pecho» (p. 109); «Mientras me va contando cosa por cosa, con delicadeza y en el curso de su exposición destapa inconscientemente mis heridas» (p. 137); «Y no es ahora la primera vez que un dardo me hiere el pecho: ese lugar tiene la herida del cruel Amor» (p. 157); «Sin embargo, no es de extrañar que, como conviene, te ame herido de lejos por el disparo de las flechas del arco» (p. 262); «No me ha rozado suavemente el pecho la punta de la flecha: mi herida llega hasta los huesos. Esto (recuerdo, en efecto, que me iba a traspasar una flecha celestial) lo había predicho mi certera hermana» (p. 275); «En lo que se me permite y puedo, lucho por ocultar mi locura, pero sin embargo el amor disimulado se hace evidente. Y no te engaño: sientes mis heridas, sientes, y ojalá sólo tú las hayas notado» (p. 273), etcétera.

Sea la mejor calificación de todo lo discurrido en este prodigioso suceso aquel augustísimo Sacramento, que es el máximo de los milagros de Cristo: «*Miraculorum ab ipso factorum maximum*»⁷⁴³. Y para esto vuelvo otra vez a dificultar el por qué. Porque estando a la razón teológica, igual milagro parece que los demás sacramentos causen gracia como que la cause la eucaristía: pues el agua (pongamos por ejemplo), apartada la elevación sobrenatural, tan improporcionada es de su naturaleza para dar la gracia en el bautismo, como lo es el pan y el vino en la eucaristía. Pues, ¿por qué sólo este Sacramento, no sólo ha de ser milagro sino el milagro mayor de los milagros? Yo lo diré. El fin de este augustísimo Sacramento es dar a los hombres vida, testigo su autor: «*Nisi manducaveritis carnem Filij hominis. Non habebitis vitam in vobis. Et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Dat vitam mundo. Vivet propter me. Vivet in aeternum*»⁷⁴⁴. De suerte que si este divino pan nos faltara, no pudiéramos tener vida espiritual; que aun por eso afirman los más graves teólogos que es necesario, *necessitate medij, saltem in voto*⁷⁴⁵, para la salud eterna entre los adultos.

Pues ahora ved, este sacramento de vivos nació del costado de Cristo muerto: «*Cum vidissent eum iam mortuum. Exivit sanguis*»⁷⁴⁶. Dar vida un vivo a un muerto milagro es, pero no mucho. Dar vida un muerto a otro muerto, repugna a toda razón porque nadie puede dar a otro lo que no

⁷⁴³ «El más grande de los milagros hechos por Él mismo». Al margen: «Santo Tomás de Aquino. *Opusculum* 57». La cita pertenece al *Officium de Festo Corporis Christi*, segunda lectura de la hora de maitines, *Liturgj of Corpus Christi y Corpus Thomisticum*.

⁷⁴⁴ «A no ser que coman la carne del hijo del hombre, no tendréis vida en vosotros. Y el pan que yo os daré es mi carne para vida del mundo. Da vida al mundo. Vive por mí. Vive por la eternidad». Al margen: «*Jn.*, 6, 53, 52, 34, 57, 59». Biblia, *Jn.*, 6, 53: «Pero Jesús les contestó: De verdad os aseguro que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tenéis vida en vosotros». Biblia, *Jn.*, 6, 51: «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo: quien coma de este pan vivirá eternamente; pues el pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo». Biblia, *Jn.*, 6, 33: «Porque el pan de Dios es aquel que baja del cielo, y da vida al mundo». Biblia, *Jn.*, 6, 57: «Lo mismo que el Padre que me ha enviado vive, y yo vivo por el Padre, así también el que me come vivirá por mí». Biblia, *Jn.*, 6, 58: «Este es el pan que ha bajado del cielo: no como aquel que comieron los padres, que comieron pero murieron; quien coma este pan vivirá eternamente».

⁷⁴⁵ «Medio necesario para la salvación».

⁷⁴⁶ «Cuando lo vieron muerto, salió sangre». Al margen: «*Jn.*, 19, 34». Biblia, *Jn.*, 19, 33 y 34: «Pero cuando se llegaron a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza; y al momento salió sangre y agua».

tiene en sí mismo. Si este sacramento de vida naciera de un cuerpo vivo, no fuera tanto el milagro; pero estar Cristo difunto cuando dio aquella sangre el costado y ser ahora aquella sangre, eterna vida de vivos, milagro es de más de marca, milagro máximo de los milagros: «*Miraculorum ab ipso factorum maximum*»⁷⁴⁷. Pues esto mismo fue lo que sucedió con el corazón de Santa Teresa de Jesús, en este milagro máximo entre sus milagros; pues su corazón difunto dio la vida a la condesa de Serleij, padeciendo él el martirio. Luego aunque Noa sea *movens*, más es Teresa porque es *amans*. Y substituya por ella la venerable virgen María de la Cruz, pues en la *crúz* se representa el martirio y nadie le padece mayor que quien ama.

IV.

Hegla, id est *Currus*⁷⁴⁸

Thersa, id est *Currens*⁷⁴⁹

La tercera virgen hija de Salfaad que representa a la tercera virgen prudente del Evangelio es Hegla⁷⁵⁰ y quiere decir, según San Jerónimo, de *Nominibus Hebraicis, carro*. *Hegla, id est currus*⁷⁵¹. Y si Tera quiere decir en su tercera etimología, la que corre: *Thersa, id est Currens*. Ya se ve

⁷⁴⁷ «El más grande de los milagros hechos por Él mismo». Al margen: «Santo Tomás de Aquino. *Opusculum* 57». La cita pertenece al *Officium de Festo Corporis Christi*, segunda lectura de la hora de maitines, *Liturgy of Corpus Christi* y *Corpus Thomisticum*.

⁷⁴⁸ «Joglá, es decir, carro».

⁷⁴⁹ «Tirsá, es decir, que corre».

⁷⁵⁰ Al margen: «Al final de la Biblia se encuentra “Hegla”». La definición de «Hegla» no se encuentra en *Biblorum sacrorum vulgatae versionis*, pero sí en la obra de Mario de Calasio: «*Hogla, Hegla: festivitas, aut gyratio ejus, revolutio, et significat diurnam terrae rotationem in sua orbita*», Calasio, *Concordantiae sacrorum biblorum hebraicorum*, p. 64; es decir, regocijo, alegría, ingenio, movimiento circular, vuelta, girar y la rotación diurna de la tierra sobre su órbita.

⁷⁵¹ «En los nombres hebreos: Carro. Joglá, es decir, carro». Al margen: «San Jerónimo. *Liber de nominibus hebraicis*». Esta obra de San Jerónimo es un diccionario de los nombres que aparecen en la Biblia, los cuales se organizan alfabéticamente y según el orden de los libros bíblicos. El nombre «Hegla» aparece en la Biblia tanto en el libro de *Números* como en el de *Josué*; sin embargo, en el *Libro de los nombres hebraicos* no se encuentra como entrada en ninguno de los apartados correspondientes. En la sección correspondiente a los nombres propios que se mencionan en el libro de *Números*, en la entrada de «Agla» se sugiere como nombre alterno el de «Hegla»: «*Agla (Hegla), solemmitas ista, sive vitulus*» (p. 836). Agla también significa «*festivitas eius*» (p. 846). Ninguna de cuyas acepciones está relacionada con *currus*, es decir, carro o coche.

cuánto le excede: lo que va de agente principal a instrumento. Hegla es el carro, pero Teresa la que corre: *Hegla currus. Thersa currens*. Y en eso muestra Teresa que es hija de el grande Elías, pues éste era no sólo carro de Israel, *currus Israel*, sino también su carretero, *et auriga eius*⁷⁵². Para denotar que es Elías el agente principal que corre como se experimentó cuando, volviendo de Jesrael, sin venir entonces en el carro de Achab, con todo dice el sagrado texto que *Elías currebat ante Achab*⁷⁵³. Y así, siendo Elías carro y carretero: *Currus et auriga*. Era Elías el que corría: *Currebat*. Pues de la misma suerte, Teresa siendo la que corre, *currens*, es más que Hegla que sólo era carro, *currus*.

Denme licencia para que por esta vez corra parejas Teresa con Elías, que no lo tendrá a mal el gran padre siendo Teresa su más perfecta hija. Y ya todos saben que los padres quieren mucho a las hijas, y ellas les son más parecidas; pues si los hijos matrizan, como dice el derecho, patrizarán las hijas. Elías, como sol, eso quiere decir su nombre, corrió como el mayor gigante de la perfección monástica y religiosa; y así se puede decir de Elías, a la letra, lo que de el sol: *Exultavit ut gigas ad currendam viam*⁷⁵⁴. Y, ¿cómo fue su carrera? Díselo el texto, sin comentario ni glosa: *A summo caelo egressio eius. Et occursus eius usque ad summum eius*⁷⁵⁵. Que corrió de lo sumo a lo sumo, pues esa fue la carrera de Teresa. Pues su salida, *egressio eius*, fue de lo sumo de la perfección: pues en su más tierna edad, *in tenerrima adhuc aetate*⁷⁵⁶, salió de su casa para ir a buscar el martirio; que es lo sumo a que puede llegar el amor de la criatura después

⁷⁵² «El conductor del carro». Al margen: «2 Re., 2, 12». Biblia, 2 Re., 2, 11 y 12: «Seguían [Elías y Eliseo] caminando y conversando, cuando apareció un carro de fuego, con caballos también de fuego, que se interpuso entre los dos. Y Elías subió el cielo en un torbellino. Eliseo lo veía y gritaba: “¡Padre mío, padre mío, carros y caballería de Israel!” Y ya no lo vio más. Entonces tomó sus vestidos y los rasgó en dos partes».

⁷⁵³ «Elías corría ante Achab». Al margen: «1 Re., 18, 46». Biblia, 1 Re., 18, 46: «La mano de Yahveh se posó sobre Elías, quien se ciñó la cintura y fue corriendo delante de Achab hasta la entrada de Yizreel».

⁷⁵⁴ «Exultó como gigas al correr el camino». Al margen: «Sal., 18, 6». Biblia, Sal., 19(18), 6: «Lo mismo que un esposo / abandona su cámara / y exulta como un héroe, / corriendo su camino».

⁷⁵⁵ «Su salida al cielo supremo y corrió hasta lo alto». Al margen: «Ibidem». Biblia, Sal., 19(18), 7: «A un extremo del cielo es su salida / y, en su carrera, alcanza el otro extremo: / de su calor no hay cosa que se esconda».

⁷⁵⁶ Al margen: «Lectio 4». La cita corresponde al oficio que se le dedica a Santa Teresa en el día de su fiesta. Esta cuarta lectura se recita a la hora de maitines, *Divinum officium y Officia propia sactorum...*

de muchos años de correr por el camino de la perfección evangélica, y así fue: *Occursus eius usque ad summum eius*. Siendo para la fineza del amor de Teresa lo mismo el término *a quo*, que el término *ad quem*; porque fue de lo sumo a lo sumo, como la carrera del sol Elías que fue *a summo caelo egressio eius. Et occursus eius usque ad summum eius*⁷⁵⁷. Y lo que es en cuanto a el término, o meta, bien puedo decir que corrió más aprisa Teresa que el grande Elías; pues Elías está todavía corriendo: porque está *in via*. Teresa ya descansa en la patria. Sucediendo con Elías y Teresa lo que sucedió la mañana de la resurrección con Juan y Pedro, de quienes dice el sagrado texto que *currebant duo simul*⁷⁵⁸; y luego, que el otro discípulo se adelantó y corrió más aprisa que San Pedro: *Sed ille alius discipulus praecurrit citius Petro*⁷⁵⁹. Pero no por eso dejó de ser Pedro príncipe y cabeza de la familia: *Super plebem meam principem te constitui*⁷⁶⁰. Y Juan sólo discípulo: *Ille altus discipulus*. Así acá, aunque Teresa corriese más aprisa, no le quita a Elías que sea el príncipe de la familia y el señor de la casa: *Elías dominus*. Esto supuesto.

Digo que corrió más Teresa que Elías, *praecurrit citius*⁷⁶¹. No sólo en cuanto al término, sino también en cuanto a la acción. Fundó el grande Elías (como en sus bulas declaran diez sumos pontífices y como prueba ese lienzo grande que es la ejecutoria más calificada de nuestra antigua nobleza⁷⁶²) la religión de nuestra señora del Carmen, tomando el nombre de el Carmelo donde Elías habitaba. Esta misma religión fue la que reformó Santa Teresa de Jesús. Más es, sin duda, reformarla que formarla: luego Teresa *praecurrit citius*. Formó Dios a el hombre: *Fecit*

⁷⁵⁷ Al margen: «*Sal.*, 18, 6». Biblia, *Sal.*, 19(18), 7: «A un extremo del cielo es su salida / y, en su carrera, alcanza el otro extremo: / de su calor no hay cosa que se esconda».

⁷⁵⁸ «Corrían los dos al mismo tiempo». Al margen: «*Jn.*, 20, 3». Biblia, *Jn.*, 20, 3-4: «Salió, pues, Pedro y el otro discípulo y se dirigieron al sepulcro. Corrían los dos juntos; pero el otro discípulo corrió más rápidamente que Pedro y llegó el primero al sepulcro».

⁷⁵⁹ Al margen: «*Ibidem*». «Pero el otro discípulo corrió más rápido que Pedro».

⁷⁶⁰ «Te constituyo como príncipe sobre mi pueblo». Esta cita es parte del oficio divino que se reza en el día de la fiesta de la Cátedra de Pedro. Pertenece al responsorio de la primera lectura a la hora de maitines: «*Simon Petre antequam de navi vocerem te, novi te et super plebem team principem te constitui. Et claves regni caelorum tradidi tibi*». Traduzco del inglés: «Simón Pedro, antes de que te llamé fuera de la barca, ya te conocía y te había señalado como el gobernador de mi pueblo. Y te he dado las llaves del reino de los cielos», *Divinum Officium*.

⁷⁶¹ «Corrió más rápido».

⁷⁶² Al margen: «Está frente del púlpito un lienzo muy grande de la cronología de la religión».

*Deus hominem de limo terrae*⁷⁶³. Pero con tanta facilidad, que sólo le costó un soplo: *Inspiravit in faciem eius, et factus est homo*⁷⁶⁴. Mas para reformarle le costó gotas de sudor, y de sudor de sangre que corría hasta la tierra. *Factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram*⁷⁶⁵. De suerte que, para formarle, bastó sólo aquel aliento que dio sobre la cara de Adán: *Inspiravit in faciem eius et factus est homo*⁷⁶⁶. Pero para reformarle fue necesario que la sangre de Dios se mezclase con la tierra: *Factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram*⁷⁶⁷. De la tierra, *de limo terrae*, y el soplo de Dios, *inspiravit*, se forma el hombre: *Factus est homo*. Pero para reformarle, sudó Dios: *Factus est sudor eius*⁷⁶⁸. Se congojó Dios, agonizó: *Factus in agonia*. Derramó su sangre; no como quiera, sino que corría hasta la tierra: *Sanguinis decurrentis in terram*. Pues aunque Elías fundó el Carmelo, más corrió Teresa para reformarle. Porque al formarle, no fueron tantos los trabajos de Elías; pero para reformarle fueron muchos los trabajos y los sudores de Teresa, tanto, que en treinta y dos conventos, catorce de frailes y dieciocho de monjas, que fundó por sí, no se puso piedra que no le costase su sudor a Santa Teresa. Y aun la mezcla con que se fraguaban, pienso yo, que se hacía del sudor y lágrimas de Santa Teresa de Jesús. Y así se puede decir que su sudor corría hasta la tierra: *Factus est sudor eius sicut guttae decurrentis in terram*. Luego Teresa: *Praecucurrit citius*.

Aun más parejas corren: porque si Elías tuvo por contrarios a el rey Achab y a la reina Jezabel, Teresa tuvo por contrarios a los príncipes y señores del mundo; y con todo, pudo fundar los treinta y dos conventos sobredichos, como dice ponderosa la Iglesia: *Omnibus humanis destituta auxiliis, quinimmo adversantibus plerumque saeculi principibus*⁷⁶⁹. Más es, sin duda, que príncipes cristianos se opongan a Teresa en la reforma, que no

⁷⁶³ «Dios hizo al hombre del barro de la tierra». Al margen: «Gn., 2, 6». Biblia, Gn., 2, 7: «Entonces Yahveh-Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insuffló en sus narices aliento de vida y el hombre se convirtió en ser viviente».

⁷⁶⁴ «Sopló en su rostro y fue formado el hombre». Al margen: «Ibidem».

⁷⁶⁵ «Sudó gotas de sangre que cayeron a tierra». Al margen: «Lc., 22, 44». Biblia, Lc., 22, 44: «Y en medio de la angustia, seguía orando con más intensidad. Su sudor era como gruesas gotas de sangre que caían en tierra».

⁷⁶⁶ Al margen: «Gn., 2, 7».

⁷⁶⁷ Al margen: «Lc., ubi supra».

⁷⁶⁸ «Fue hecho de su sudor».

⁷⁶⁹ «Despojada de ayuda de todos los hombres, y con la oposición de los príncipes del mundo». Al margen: «Ecclesia in officium lectio 5». Esta cita es parte de la quinta lectura de la hora de maitines, en el día de la festividad de Santa Teresa de Jesús, *Divinum Officium y Breviarium Romanum*.

que un príncipe idólatra se opusiese a Elías. Luego bien se puede decir de Teresa que *praecurrit citius*.

No sólo corrió Teresa con Hegla en su carro, no sólo corrió con Elías en el suyo, sino que también corrió Teresa con todos los santos; y entre todos, fue la más singular y aun sin igual su carrera. Habla el apóstol San Pablo de los que corren en el estadio, y dice misterioso: *Nescitis quod ii qui in stadio currunt omnes quidem currunt sed unus accipit bravium*⁷⁷⁰. Supongo como tan sabida la alegoría en que habla aquí el apóstol, y voy a lo singular de la carrera de Santa Teresa de Jesús para que se vea que si todos los santos corren, *omnes quidem currunt*. Pero Teresa: *Praecurrit citius*, y de tal suerte que ella sola parece que es la única que *accipit bravium*.

Hizo Santa Teresa aquel voto tan singular y raro, hasta su tiempo no oído en la Iglesia, de hacer siempre lo que entendiese que era mayor perfección. Cosa que puso espanto a los mayores teólogos, místicos y escolásticos de aquel tiempo. *Maxime arduum*⁷⁷¹, le llama la Iglesia. El padre doctor Francisco de Ribera, de la Compañía de Jesús, confesor de la santa y varón de singulares noticias en la historia eclesiástica, dijo, hablando de este voto: *Voto es este que yo de ningún santo he leído, ni oído de otro; sólo el hacerle es clarísima señal de una muy alta y extraordinaria perfección*⁷⁷². Y el ilustrísimo señor don fray Diego de Yepes, obispo de

⁷⁷⁰ «No sabéis que los que corren en el estadio corren ciertamente para recibir un premio». Al margen: «1 Cor., 9, 24». *Biblia*, 1 Cor., 9, 24: «¿No sabéis que los que corren en el estadio todos corren, pero uno solo se lleva el premio? Corred de modo que lo ganéis».

⁷⁷¹ «Sumamente difícil».

⁷⁷² Al margen: «Padre Francisco de Ribera, en la *Vida* de la santa». En *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Francisco de Ribera, de la Compañía de Jesús, menciona lo siguiente sobre el espíritu de Teresa de Jesús: «Otro confesor suyo dijo, y pienso fue fray Pedro Yáñez, que su trato más parecía de ángel que de criatura humana. Muy largo fuera si hubiera de decir todo lo que en esto había, pero porque la perfección de la vida cristiana está en la caridad, diré dos o tres cosas en que se podrá en parte conocer a cuánto alto grado de perfección llegó esta santa [...] La tercera, que desde que fundó el monasterio de Ávila, y algunos años antes, hasta que murió, jamás bastó con ella tentación ninguna para que dejase de hacer lo que conocía o la decían ser mayor servicio de Dios. Y no era esto como quiera, sino que tenía hecho voto de en todas las cosas hacer no sólo lo que agradase a nuestro señor, sino lo que más le agradase y para mayor gloria suya fuese, y de más perfección. Entendía este voto en cosas que fuesen algo, y no en las que son muy menudas, por excusar escrúpulos. Voto es éste que yo de ningún santo he leído ni oído jamás, y que en quien ve lo que hace, solamente el hacerle es clarísima señal de una muy alta y muy extraordinaria perfección, y más en persona de tan temerosa conciencia, porque no se podía hacer sino con un

Tarazona, también confesor de la santa y que escribió su vida, dice así, cerca de este voto: *El mayor testimonio que yo hallo de la admirable perfección de esta gloriosa santa, es haber hecho y cumplido un voto tan excelente y dificultoso; para cuyo cumplimiento es menester la perfección de los serafines*⁷⁷³. Pues

gran desasimiento de todas las cosas criadas, y un abrasado deseo de contentar al criador, y un señorío grande de su alma, y de las pasiones de ella: y no le hizo de presto ni sin mirar lo que hacía sino con mucho consejo y con licencia de su general, y del comisario apostólico. Pues, ¿qué sería el cumplirle tan enteramente y tantos años? ¿Qué riquezas se ganarían con esto? ¿Qué de merecimientos se amontonarían? ¿Qué gloria tan alta se adquiriría? Y porque Dios es muy fiel, y ama a los que le aman, y el mucho amor es muy malo de encubrir, regalábala mucho, y decíalas palabras muy tiernas muchas veces en que la mostraba su amor [...] Decía que el amor de Dios traía consigo todos los bienes, y que para tenerle habíamos de desasirnos de todas las cosas y de nosotros mismos, y que por ser nosotros tan caros y tan tardíos en darnos del todo a Dios, se detenía su majestad en hacernos grandes mercedes que nos hiciera. Y que este amor no consistía en tener lágrimas ni gustos ni ternura, sino en servir con justicia y fortaleza y humildad. Y que se adquiría determinándose a obrar y padecer por Dios, y haciéndolo cuando se ofreciere», Ribera, *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, pp. 403-409.

⁷⁷³ Al margen: «El ilustrísimo señor don fray Diego de Yepes, en la *Vida de la santa*». En la biografía de Teresa de Jesús, escrita por el obispo de Tarazona y confesor del rey de España Felipe II y de la santa de Ávila, titulada *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformation de la orden de las descalzos y descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, se explica este voto de perfección: «Para cumplir más perfectamente la ley y mandamientos divinos, hizo una cosa rara y digna de su santidad y espíritu, y fue un voto con que se obligó en manos de su prelado de no hacer advertidamente pecado venial, ni imperfección conocida, sino procurar en todo lo que fuese más perfección y gloria de Dios [...] Pues por el suceso y fruto del voto se echará de ver claramente que no lo hizo la santa sin particular consejo e inspiración divina, y así precediendo ésta, fue gran prudencia y cordura semejante voto, porque sin ella sería disparate y atrevimiento. Y el mayor testimonio que yo hallo de la admirable santidad y perfección de esta gloriosa santa, es haber hecho y cumplido por tantos años un voto tan excelente y dificultoso. Y esto basta para que se entienda la perfección altísima con que cumplió los mandamientos y voluntad de Dios [...] porque aunque parece este voto una simple promesa, es una determinación que abraza en sí todo lo más alto y apurado de la perfección cristiana, que no es una sola cosa, o pocas cosas, o fáciles para ser hechas, sino una muchedumbre de dificultades sin número, porque trae consigo una obligación a hacer siempre lo que Dios mande en su ley, lo que su orden dispone en su regla y constituciones, y a cumplir todo lo que la razón dicta, lo que la justicia manda, y la fortaleza pide, y la templanza y prudencia, y todas las demás virtudes estatuyen y ordenan, y para decirlo todo en una palabra, es negar todos sus propios gustos, por gustar solamente lo que Dios gusta y quiere. Todo esto es lo que prometió en este voto y salió valerosamente con el cumplimiento de él, ayudada del amor que tenía a Jesucristo en

ahora, si en sentir del padre Rivera no hubo, hasta Santa Teresa, otro santo que hiciese este voto, y en sentir del señor Obispo de Tarazona, *lo cumplió*; síguese que Teresa corrió en el estadio de la perfección evangélica por donde ningún otro. Y que por su singular carrera, ella es la única que merece el premio: *Omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium*⁷⁷⁴.

Adelanta el apóstol la carrera y les dice a todos: *Sic currite, ut comprehendatis*⁷⁷⁵. Corred así. ¿Cómo así? No puso el *verbi gratia* el apóstol, sino que lo dejó en el correr así: *Sic currite*. Pues yo dijera, con su licencia y la de todos los teólogos, que el *verbi gratia* del *sic* del apóstol es Santa Teresa de Jesús y su singular carrera, con un voto tan admirable. *Sic currite*. Así, como Teresa, que se obligó a hacer siempre lo más perfecto. *Sic currite*. Así, como Teresa, que no se contentó con sólo lo bueno, sino que se obligó con voto a lo mejor. *Sic currite*. Así, como Teresa, que no contenta con la puntual observancia de los preceptos del decálogo, no satisfecha con seguir con todo rigor los consejos evangélicos y, lo que es más, los ápices de la perfección más levantada, no se contentó con menos que con ser el *verbi gratia* de la carrera que aconseja el apóstol. *Sic currite*. Pues quien corriere por el estadio de la perfección evangélica como Teresa: *Sic*. Es infalible que comprenderá el bravío: *Sic currite, ut comprehendatis*⁷⁷⁶.

Sino es ya, que émula Teresa de la fineza de Dios, le quiso pagar su mayor fineza con la mayor fineza. No es dudable que pudo Dios redimir el mundo, o por medio de un ángel, o por otros muchos que pudo decretar su infinita sabiduría, como asientan los teólogos. Pero no quiso sino que fuese por medio de la muerte de su hijo, entregándolo a una Pasión tan amarga, tan ignominiosa y penosa; porque éste, sin duda, fue el modo más perfecto, y poderles reconvenir y decir a los hombres: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*⁷⁷⁷. Pues sí, con

quien (como decía San Pablo) todo le era posible y hacedero», Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 2, pp. 4 y 220.

⁷⁷⁴ Al margen: «*Ibidem*».

⁷⁷⁵ «Corred así, para que lo alcancen». Al margen: «1 *Cor.*, 9, 25». Biblia, 1 *Cor.*, 9, 24: «Corred de modo que lo ganéis».

⁷⁷⁶ Al margen: «*Ibidem* v. 25». Biblia, 1 *Cor.*, 9, 24: «¿No sabéis que los que corren en el estadio todos corren, pero uno solo se lleva el premio? Corred de modo que lo ganéis».

⁷⁷⁷ «Así amó Dios al mundo que le dio a su hijo único». Al margen: «*Jn.*, 3, 16». Biblia, *Jn.*, 3, 16: «Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que ninguno de los que creen en él no perezca, sino que tenga vida eterna».

este *sic* se explica el mayor amor de Dios a el mundo: porque declara el modo más perfecto del obrar de Dios en orden a su redención, que fue entregar su mismo hijo a la muerte: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*⁷⁷⁸. Teresa, obligándose con voto a hacer siempre lo más perfecto, pone en la Iglesia un *sic*, que no sólo pueda ser *verbi gratia* de la carrera de todos, como dice San Pablo: *Omnes quidem currunt. Sic currite*. Sino que en alguna manera sea correspondencia de aquella mayor fineza con que expresó Dios que amaba a el mundo, que fue haciendo lo más perfecto. Para que así se vea que el *sic* de Teresa es de todos el más perfecto, y por eso el más explicativo de su fineza y de lo más singular de su carrera: *Currens*.

Veamos si adelante más la excelencia de este voto. Es muy cierto que Cristo, nuestro señor, obró siempre lo más perfecto; porque aunque sólo dice de su majestad el evangelista: *Bene omnia fecit*⁷⁷⁹. Es porque el Señor no necesita de grados, comparativo ni superlativo, para la perfección de sus obras. Porque siendo acciones teándricas⁷⁸⁰, no pueden ser más perfectas; y así, todas fueron agradables a el Eterno Padre y por eso dice de él: *In quo mihi bene complacui*⁷⁸¹. Correspondiendo este *bene* de la complacencia de Dios, a el *bene* de las obras de Cristo. Pero si Cristo obró con voto es cuestión, sigo la parte afirmativa y tengo por sólida la razón. Porque si Cristo obró en la substancia y en el modo lo más perfecto, realza mucho la perfección de las obras el voto, pues más perfección es ser obediente por voto, que no por esclavitud. Más perfección es ser

⁷⁷⁸ Al margen: «*Ibidem*».

⁷⁷⁹ «Hizo todo bien». Al margen: «*Mc.*, 7, 37». Biblia, *Mc.*, 7, 37: «Y en el colmo de la admiración, decían: “Todo lo ha hecho perfectamente: hace oír a los sordos y hablar a los mudo”».

⁷⁸⁰ *teándrico*: «Término de la teología cristiana que se refiere a la unión de la naturaleza divina y de la humana en la persona de Cristo», Abbagnano, 2007, p. 1008.

⁷⁸¹ «En que bien me complazco». Al margen: «*Mt.*, 12, 17». Biblia, *Mt.*, 12, 18-21: «Mirad a mi siervo, a quien yo elegí; / a mi predilecto, en quien se complace mi alma. Sobre él pondré mi espíritu, / y él dictará equidad a las naciones. / No porfiará ni gritará, / y nadie oírá su voz en las plazas. / La caña cascada no la quebrará, / y no apagará la mecha mortecina, / hasta que haga triunfar el juicio / y en su nombre pondrán las naciones la esperanza». Esto había sido anunciado por el profeta *Isaías* en 42, 1-4: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; / a mi elegido, en quien se complace mi alma. / Puse mi espíritu sobre él; dictará equidad a las naciones. / No gritará ni clamará, / no hará oír en la calle su voz. / La caña quebrada no la romperá, / la mecha mortecina no la apagará; / de verdad dictará la equidad. / No flaqueará ni desmayará, / hasta que imponga en la tierra equidad; / las islas esperan su enseñanza».

casto por voto que no por inclinación, o por defecto de la naturaleza, o por injuria de los hombres. Más perfección es ser pobre por voto, que no por necesidad. Luego si Cristo obró en la substancia y en el modo lo más perfecto, síguese que obraría con voto. Venga ya la Escritura.

Que Cristo muriese por obediencia no se puede dudar, porque es de fe: *Factus obediens usque ad mortem*⁷⁸². Y que puesto el precepto de la muerte, no podía dejar de obedecer; porque entonces no obedecer fuera pecar, y Cristo era impecable por naturaleza. Pues ahora, sólo puede pecar en no obedecer quien tiene hecho voto de obediencia. Pues, ¿cuándo fue, cuando Cristo hizo este voto? Yo dijera que desde el instante primero de su encarnación. Poco importa que lo diga yo, veamos si lo dice el Espíritu Santo por boca de David.

A el salmo 39 y 9 dice, en persona de Cristo, David, como si hablara con el Eterno Padre: *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam. Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei*⁷⁸³. Padre mío y Dios eterno, en el instante primero de mi vida entendí cuál era vuestra voluntad y la abracé con valiente resolución, todo mi corazón ofrecí a su cumplimiento. Resolvime desde luego a poner siempre en ejecución lo que fuese mayor agrado vuestro, así en la substancia como en el modo en que se ha de ejecutar mi muerte. Esta es la genuina inteligencia de este texto, no me detengo en lo sabido. Y esto tengo yo por voto; porque voto no es otra cosa que una ley voluntaria que se impone uno a sí mismo, de lo que es mayor agrado de Dios. Ésta se impuso Cristo, *Deus meus volui*⁷⁸⁴, escribiendo en medio de su corazón esta ley: *Et legem tuam in medio cordis mei*. Y esto espontánea y libremente, como expresa aquel *volui* y expresó de contexto Isaías: *Oblatus est quia ipse voluit*⁷⁸⁵. Y esto

⁷⁸² «Fue obediente hasta la muerte». Al margen: «*Flp.*, 2, 8». Biblia, *Flp.*, 2, 8: «[Y presentándose en el porte exterior como hombre,] / se humilló a sí mismo, / haciéndose obediente hasta la muerte, / y muerte de cruz».

⁷⁸³ «En el título del libro se escribió de mí que haría tu voluntad, Dios mío; y tuve tu ley en medio de mi corazón». Al margen: «*Sal.*, 39, 8». Biblia, *Sal.*, 40(39), 8-9: «Y así digo: “Aquí vengo”. / En el rollo del libro está escrito que yo debo / hacer tu voluntad, mi Dios, y es mi deseo, / levar tu ley en el fondo de mí mismo».

⁷⁸⁴ Al margen: «*Sal.* 39». Biblia, *Sal.*, 40(39), 9.

⁷⁸⁵ «Se ofreció porque también así lo quiso». Al margen: «*Is.*, 53, 7». Biblia, *Is.*, 53, 6-9: «Todos nosotros como ovejas erráramos, / cada uno a su camino nos volvíamos. / Pero Yahveh hizo que le alcanzara / la iniquidad de todos nosotros. / Era maltratado, y él se humillaba / y no abría la boca, / como cordero llevado al matadero / y como oveja muda ante sus esquiladores. / Él no abría la boca. / Arrestado y sentenciado se lo llevaron, / y de su destino, ¿quién se preocupa? / Fue arrancado de la tierra de los

en todo aquello que fuese voluntad de su Padre: *Ut facerem voluntatem tuam*⁷⁸⁶. Que fue extenderlo a todas sus acciones; luego Cristo hizo voto de obrar en todo lo más perfecto y, en especial, de morir en una cruz.

Llega el caso de la ejecución y a la primera representación de la cruz, en el huerto de Getzemaní, entre fatales ansias y entre mortales congojas, ahogado en tristezas el corazón, pálido el semblante, cubierto de sudor de sangre todo el cuerpo, le presenta a el Padre este memorial: *Pater si possibile est, transeat a me calix iste*⁷⁸⁷. Padre, si es posible, dispensadme en la obligación de beber este cáliz. Pues, Señor, ¿y el voto? ¿Aquella valiente resolución con que os ofrecisteis a morir en la cruz? *Deus meus, volui, ut facerem voluntatem tuam*⁷⁸⁸. Volved, volved los ojos a el corazón, y si no la ha borrado la congoja, allí hallareis esta ley escrita: *Et legem tuam in medio cordis mei*⁷⁸⁹. Morir en una cruz, ¿no es el mayor agrado del Padre? Así es, que esa fue su voluntad según su decreto. Pues, ¿cómo la desvía de sí Cristo? *Transeat a me*. ¿Pidiendo, si es posible, dispensación? *Si possibile est*. Aquí, señores, pienso yo que quiso Cristo dar a conocer al mundo la dificultad de este voto, y cuán superior empresa es a las fuerzas humanas sin especial asistencia de la divinidad. Aun en la persona de Cristo tiembla, se estremece, suda sangre en Cristo la humanidad, y vencida de la dificultad pide dispensación, conteniéndose en los límites de hombre; y parece llegara a dudarse en Cristo lo humano, si de tan arduo voto no llegase a pedir en algún caso dispensación. Tan superior es a las fuerzas del hombre (aun asistido de la gracia común) el perfecto cumplimiento de este voto.

Hace voto de obrar lo más perfecto, en que consiste el mayor agrado de Dios, Teresa; después de haberse ejercitado muchos años en el mayor agrado de Dios, sin voto. Que sin mucho ejercicio, no fuera prudente su resolución: corre cinco años con felicidad y facilidad en su cumplimiento, sin que jamás en caso alguno, por arduo que fuese, pidiese dispensación. Empiezan a dificultar sus confesores, no de parte del ánimo de la santa sino por los escrúpulos que pudieran recrecerle al resolver

vivos, / por el pecado de su pueblo lo hirieron de muerte. / Le dieron sepultura con los delinquentes, / y su túmulo con los ricos, / aunque no había cometido violencia / ni había habido engaño en su boca.

⁷⁸⁶ «Para hacer tu voluntad». Biblia, *Sal.*, 40(39), 9.

⁷⁸⁷ «Padre, si es posible, pase de mí ese cáliz». Al margen: «*Lc.* 18.42». Biblia, *Mt.*, 26.39: «Y adelantándose un poco, se postró en tierra y oraba diciendo: “¡Padre mío: si es posible, que pase de mí este cáliz! Pero no sea como yo quiero sino como quieres tú”».

⁷⁸⁸ Al margen: «*Sal.*, 39». Biblia, *Sal.*, 40(39), 9.

⁷⁸⁹ Al margen: «*Ibidem*».

en casos dudosos ¿cuál fuese más perfección, y, por consiguiente, el mayor agrado de Dios? Mándale uno de sus confesores pida al provincial licencia para que se lo irriten, dispensen o conmuten. Hácelo la santa pensando, y bien, que en obedecer se ajustaba más a el mayor agrado de Dios. Irrítanle el voto; y aquí empezaron las congojas, las angustias, las tristezas de muerte que le llegaban hasta el alma a Santa Teresa, tanto que en el retiro de su corazón podía decir: *Tristis est anima mea usque ad mortem*⁷⁹⁰. O morir, o padecer.

No reparáis, señores, que Cristo se congoja porque no se le dispensa, y puesto en aquella agonía lo vuelve a pedir con instancia: *Factus in agonia prolixius orabat*⁷⁹¹. Y porque se le irrita y dispensa el voto, ¿se congoja y entristece el alma de Teresa? Es que reservó Cristo para sola Teresa esta perfección; y así quiso, que en la irritación y dispensa del voto, padeciese Teresa los dolores más agudos, pues fueron como los dolores del parto. De el alma santa se entiende el texto de aquella mujer prodigiosa que vio en sus revelaciones San Juan, a quien llama señal grande aparecida en el cielo: *Signum magnum apparuit in caelo: mulier amicta sole*⁷⁹². Alguna vez defendí en la catedral que se podía entender este texto a la letra de Santa Teresa de Jesús y los sucesos de su reforma⁷⁹³. De esta alma santa, dice

⁷⁹⁰ «Triste está mi alma hasta la muerte». Al margen: «Mc., 14, 34». Biblia, 14, 32-35: «Llegan a una finca llamada Getsemaní, y dice a sus discípulos: “Sentaos aquí, mientras yo voy a orar”. Luego toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, y comenzó a sentir terror y angustia; y les dice: “Mi alma siente tristezas de muerte, quedaos aquí y velad”. Y adelantándose un poco, se postró en tierra y oraba que, si era posible, se alejara de él aquella hora».

⁷⁹¹ «Agonizante, oraba más insistentemente». Al margen: «Lc., 22, 44». Biblia, Lc., 22, 44: «Y en medio de la angustia, seguía orando con más intensidad. Su sudor era como gruesas gotas de sangre que caían en tierra».

⁷⁹² «Una gran señal apareció en el cielo: una mujer rodeada por el sol». Al margen: «Ap., 12.1». Biblia, Ap., 12, 1-6: «Apareció una gran señal en el cielo: una mujer vestida del sol, la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Está enciente y grita por los dolores del parto y por las angustias del alumbramiento. Y apareció otra señal en el cielo: un gran dragón de un rojo encendido, que tenía siete cabezas y diez cuernos y, sobre sus cabezas, siete diademas. Su cola barre la tercera parte de las *estrellas del cielo y las arroja a la tierra*. El dragón se detuvo ante la mujer que estaba a punto de alumbrar, para devorar a su hijo en cuanto lo diese a luz. *Dio a luz un hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con vara de hierro* y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. La mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar dispuesto de parte de Dios, para ser allí alimentada durante mil doscientos sesenta días».

⁷⁹³ La tradición relaciona a esta mujer del Apocalipsis con la virgen de la Inmaculada Concepción de María: «A partir del siglo xv la corriente inmaculista asoció la imagen

el texto, que *Clamabat parturiens, et cruciabatur ut pariat*⁷⁹⁴. Y aquí la glosa moral: *Per hoc significatur intensum desiderium implendi opere, quod conceperat mente*⁷⁹⁵. Y esto fue lo que le pasó a Teresa con su voto; y volviéndolo a ratificar, perseveró en él gustosa y alentada sin contravenirlo por espacio de veintidós años, que es una carrera muy dilatada. Corrió, empero, por ella gustosa Teresa, y por eso entre todos los santos fue la única que se llevó el bravío: *Sed unus accipit bravium*. Y substituya por Hegla, que quiere decir carro, *Hegla currus*, la venerable madre Úrsula de los Santos, para que se sepa que si Úrsula, sola, representa once mil virgines por ser su capitana. Corrió Teresa pareja con todas y púsole «de los Santos», porque si todos corren, *omnes quidem currunt*, corrió Teresa por vereda más singular que todos: *Thersa currens*.

V.

Melcha, id est *regina*⁷⁹⁶

Thersa, id est, *grata*⁷⁹⁷

La cuarta hija de Salfaad que representa a la cuarta virgen prudente del Evangelio es Melcha⁷⁹⁸, que quiere decir reina: *Melcha, id est regina*. Pero si Tersa quiere decir *grata*, la graciosa, o la agradable, o la agradecida (todo esto cabe en el *Grata* y todo cupo en Teresa), ya se ve cuánto la excede: pues la reina de las reinas, María señora, no fue escogida para

de su propuesta teológica con la mujer vestida de sol del Apocalipsis y María recibió, entre muchos otros apelativos, los de ciudad de Dios (*civitas Dei*) y casa de oro (*Domus Aurea*, uno de los nombres del templo de Salomón) como parte de los emblemas de la llamada letanía lauretana. No era difícil realizar tales asociaciones dado que la Virgen, al igual que la Jerusalén celeste y que el Santuario, había contenido en su seno a Cristo», Rubial, 2010, p. 232.

⁷⁹⁴ «La parturienta clamaba y se esforzaba por dar a luz». Al margen: «*Ibidem* v. 2». Biblia, *Ap.*, 12.2: «Está encienta y grita por los dolores del parto y por las angustias del alumbramiento».

⁷⁹⁵ «Así se indicaba su intenso deseo de cumplir la obra que tenía en mente». Al margen: «Glosa moral, *ibidem*».

⁷⁹⁶ «Milcá, es decir, reina». En el *Liber de nominibus hebraicis*, San Jerónimo registra que la definición de *Melcha* es «*regina eius*» (pp. 825-826); *Melcha* es «*rex eius*» (pp. 839-840); o *Malcha* «*regina*» (pp. 851-852); es decir, el rey o reina.

⁷⁹⁷ «Tirsá, es decir, la gracia».

⁷⁹⁸ Al margen: «Al final de la Biblia se encuentra “Melcha”». En *Concordantiae sacrorum biblicorum hebraicorum*, Mario de Calasio propone la siguiente definición: «Milchah, Melcha, regina» (p. 110); es decir, reina.

madre de Dios por ser reina, sino por ser llena de gracia: *Gratia plena*. Ester fue reina, porque fue *omnium oculis gratiosa*⁷⁹⁹. Y si fue Ester reina porque la escogió para esposa el rey Asuero: *Fecitque eam regnare in loco Vasthi*⁸⁰⁰. Esposo fue, porque *Habuit gratiam coram eo*⁸⁰¹. Pues esto mismo le sucedió a Teresa con su esposo, que es el rey del cielo; y él mismo la dice lo que la Iglesia le canta: *Sponsique voces audiit: Veni soror de vertice Carmeli ad Agni nuptias: Veni ad coronam gloriae*⁸⁰². A quien que oyere *veni, veni*. Y *ad coronam gloriae*, no le ocurrirá el texto de los Cantares: *Veni, Veni, Veni coronaveris*⁸⁰³. Luego nada le falta a Teresa para reina; y si sobre reina fue grata, fue graciosa o fue agradable, más fue sin duda que Melcha, que sólo quiere decir reina.

Pero me dirán que le falta el tercer *veni*, porque a la esposa la llamó el señor tres veces: *veni, veni, veni coronaveris*. Pero a Teresa solas dos: *Veni ad agni nuptias. Veni ad coronam gloriae*. Luego *tertium «veni» deest*⁸⁰⁴. Que es lo que a las virgines del Evangelio, que sólo dos veces llamaron señor al esposo: *Domine, Domine*⁸⁰⁵. Les dice el eminentísimo Hugo: *Tertium domine deest*⁸⁰⁶. Porque siendo tres las personas de la beatísima Trinidad y

⁷⁹⁹ «Agradable ante todos los ojos» Al margen: «*Est.*, 2, 15». Biblia, *Est.*, 2, 15: «Cuando a Ester, hija de Abijail, tío de Mardoqueo, que la había adoptado por hija, le llegó el turno para presentarse al rey, no pidió nada fuera de lo que le recomendó Hegué, eunuco del rey, guardián de las mujeres; pero Ester se ganaba el favor de cuantos la veían».

⁸⁰⁰ «La hizo reina en lugar de Vasthi». Al margen: «*Ibidem* v. 17». Biblia, *Est.*, 2, 17: «El rey amó a Ester más que a todas las otras mujeres, y ella halló más gracia y favor ante él que todas las demás doncellas. Puso la corona real sobre su cabeza y la proclamó reina en lugar de Vastí».

⁸⁰¹ «Halló gracia ante él». Biblia, *Est.*, 2, 17.

⁸⁰² «Oyó las voces del esposo: Ven hermana, de lo alto del Carmelo, a las bodas del cordero, ven a la corona de gloria». Al margen: «*Ecclesia in Hymn ad Matutinum*». Estos versos pertenecen al himno que se canta en el oficio divino dedicado a la fiesta de Santa Teresa. Sin embargo, este himno no se canta a la hora de maitines, sino en laudes, *Divinum Officium*.

⁸⁰³ «Ven, ven, ven a ser coronada». Al margen: «*Cant.*, 4, 8». Biblia, *Cant.*, 4, 8: «Ven del Líbano, novia mía, / ven del Líbano, llega: / vuelve desde las cumbres del Amaná, / desde las cimas del Senir y del Hermón, / de las guaridas de leones, / de las montañas de panteras».

⁸⁰⁴ «Falta el tercer “ven”».

⁸⁰⁵ «Señor, Señor».

⁸⁰⁶ Al margen: «En Hugo». Fray Andrés de San Miguel ha citado previamente a Hugo de San Víctor, por lo cual lo más probable es que en esta ocasión se refiera también al mismo personaje. Sin embargo, al investigar el origen de la cita aparecen otros dos posibles autores: el cardenal francés Hugo de San Caro y el propio San Agustín. José de Barcia y Zambrana, obispo de Cádiz, en el tomo tercero de la obra *Despertador cristia-*

siendo *Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus*, las virgines sólo dijeron: *Domine. Domine*; y por eso no entraron con el esposo a las bodas. Faltoles el *Domine* del Espíritu Santo: *Tertium domine deest*. Pues, ¿cómo se les había de abrir la puerta para que entraran a recibir la corona de la gloria? Luego si a Teresa le falta el tercer *Veni. Tertium veni deest*. ¿No podrá entrar a recibir la corona?

Ea, que a Teresa nada le falta para ser coronada reina entre las esposas; porque al *Veni ad Agni nuptias. Veni ad coronam gloriae*, le añade la Iglesia: *Veni Sponsa Christi: accipe coronam, quam tibi Dominus praeparavit in aeternum*⁸⁰⁷. Luego de Santa Teresa de Jesús muy bien se puede decir sin comentario ni glosa: *Veni. Veni. Veni Coronaveris*. Y si la esposa se coronó de montes: *De capite Amaná, de vertice Sanir et Hermon*⁸⁰⁸. Teresa se coronó del Monte Carmelo: *De vertice Carmeli*. Que vale por esos tres montes; porque si *Amaná* quiere decir *Fides, sive veritas*⁸⁰⁹. La fe y la verdad aprendió Teresa en el Monte Carmelo.

no, cuadregesimal de sermones doctrinales..., vol. 3, p. 357, le adjudica la autoría de esta cita al cardenal Hugo; a diferencia de éste, el franciscano Benito Gil Bezerra, en *Ave María: Paraíso de oraciones sagradas...*, p. 666, pone como referencia bibliográfica a San Agustín. No se ha podido corroborar esta información.

⁸⁰⁷ «Ven, esposa de Cristo, recibe la corona que Dios te preparó desde la eternidad». Al margen: «*Ecclesia in Divinum Officium ad Magnificat*». Este verso es la antífona del *Canticum Magnificat*, que se recita a la hora de vísperas, *Divinum Officium*.

⁸⁰⁸ «De la cumbre del Amaná, de la cumbre del Sanir y del Hermón». Biblia, *Cant.*, 4, 8: «Ven del Líbano, novia mía, / ven del Líbano, llega: / vuelve desde las cumbres del Amaná, / desde las cimas del Senir y del Hermón, / de las guaridas de leones, / de las montañas de panteras». Estas cumbres se mencionan también en Biblia, *Dt.*, 3, 8-9: «En aquel tiempo, tomamos de mano de los reyes de los amorreos el territorio del lado de allá del Jordán, desde el torrente Arnón hasta el monte Hermón —los de Sidón llaman Sarión al Hermón, y los amorreos le dan el nombre de Senir». En el mapa de Tierra Santa que realizó el cartógrafo Joan Blaeu, parte de su *Atlas Maior* de 1665, aparece una cadena montañosa al noreste de Palestina que lleva el nombre de «*Mons Galaad, Mons Hermo et Sani et Seneir*» (pp. 440 y 441); la cual asciende hasta encontrarse, en la frontera, con el monte Líbano. En el *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 1, pp. 748 y 749, se menciona que «Hermón» en hebreo significa «el sagrado», «el monte del anatema», «el escindido» o el desfiladero: «el Hermón recibe, ya en el II milenio, el nombre de Sarión [...] en el I milenio también Senir [...] Restos arquitectónicos en la cumbre y en las laderas indican que la primitiva tradición como monte de Dios [...] se prolongó hasta la época grecorromana». No hay mención de la cumbre de Amaná, sin embargo se puede inferir que es una de las tres cimas que conforman la cadena montañosa del Hermón.

⁸⁰⁹ «Fe, es decir, verdad». Al final de *Biblorum sacrorum vulgatae* se encuentra un índice de los nombres que aparecen en las Escrituras y su definición: «*Hebraicorum, chaldaeorum, graecorumque nominum interpretatio*». En este glosario se encuentra el significado que fray Andrés de San Miguel le da a «Amaná»: «*Fides, sive veritas*» (p. 364). En *Concordantiae*

Si *Sanir* quiere decir: *Iteratio, aut secundatio lucernae, aut iteratio, et secundatio docentis, vel novallis mutatio*⁸¹⁰. Todo esto ejercitó Teresa en la reformación del Carmelo, en que fue segunda luz: *Secundatio lucernae*. En que fue segunda maestra: *Iteratio docentis*. En que fue: *Novallis mutatio*. Nueva mudanza en el modo de vida, en seguir puntual la regla primitiva. Y por eso se corona: *De vertice Carmeli*. Y si *Hermon* quiere decir: *Consecratum, scilicet Deo*⁸¹¹. A Dios le consagró Elías el Carmelo, y en el Carmelo se consagró Teresa a Dios. Y por eso coronándose Teresa de la cumbre del Carmelo: *De vertice Carmeli*, es lo mismo que si se coronara *de capite Amana, de vertice Sanir, et Hermon*. Para que así se vea cuán bien le viene a Teresa el *Veni. Veni. Veni Coronaveris*⁸¹². Y que es Teresa reina tres veces coronada. Y que el *tertium domine, o tertium veni deest*, no había con Teresa porque la coronó no sólo el Padre, como a su hija; no sólo el Hijo, como a su esposa; sino también el Espíritu Santo como a madre fecunda de tantos espíritus que habían de agradaarle, para que así se verificase de Teresa, lo que de sí decía la otra blanca italiana:

*Tres Italos proceres terris ego Blanca Latinis, Regnantes vidi, filia, nupta, parens*⁸¹³.

sacrorum bibliorum hebraicorum, de Mario de Calasio, p. 20, la entrada de «Amana» es la siguiente: «*Fides, sive veritas, aut credulitas, vel nutritrix*». Como se deduce de la cita anterior, además de la fe como verdad, también significa creer; y, en su tercera acepción, quiere decir nodriza, la que produce, cría o alimenta.

⁸¹⁰ «Repetición, o segunda lámpara, o repetición y segunda enseñanza, o nuevo cambio». Al margen: «Al final de la Biblia». En el mismo diccionario previamente citado de Mario de Calasio, hay una entrada para «*Senir/Sanir*» que corrobora el significado que le dio fray Andrés: *dormiens lucerna, vel novale, sive iteratio, vel mutatio, aut secundario lucernae, vel novalis, sive mutatio, vel iteratio, aut secundario docentes, vel ostendentis* (p. 174). [Guía dormido, o el campo o la repetición, o el cambio o bien los segundos guías, o del campo o bien del cambio, o las segundas enseñanzas o bien lo expuesto].

⁸¹¹ «Consagrado, sin duda, a Dios». Al margen: «*Ibidem*». Hermón, menciona Calasio es, «*destructio sive anathema, vel rete sive retiaculum: aut dedicatum vel consecratum, scilicet Deo*», Calasio, *Concordantiae sacrorum bibliorum hebraicorum*, p. 73. [Develo al excomulgado, o red o bien lo entrañable, o lo dedicado o bien lo consagrado a Dios].

⁸¹² Al margen: «*Cant., 4, 8*». El versículo en latín es: «*Veni de Libano, sponsa mea: veni de Libano, veni, coronaberis: de capite Amana, de vertice Sanir et Hermon, de cubilibus leonum, de montibus pardorum*», *New Advent*. De la versión en latín es de donde provienen los tres «*veni*».

⁸¹³ «Yo Blanca, vi a tres ítalos próceres que reinaban en tierras latinas; la hija, casada, que da a luz». Al margen: «*Pierio, lib. 4, cp. 1*». Fray Andrés atribuye estos versos posiblemente al italiano Piero Valeriano Bolzani (1477-1558). Éste tenía conocimientos de la poesía latina y él mismo había compuesto muchas elegías y piezas amorosas. Platts, *A new universal biography, chronologi-*

De suerte que Teresa es reina por hija, por esposa y por madre fecunda de tantos hijos; ganando esta triplicada corona a fuerza de brazos y de méritos, como se lo dijo en una ocasión el mismo Cristo: *Hija, quería que tu ganaras esta corona*. Luego aunque Melcha quiera decir reina: *Melcha, id est regina*. Más es Tersa, porque quiere decir grata: *Tersa, id est grata*. Y más Teresa: porque fue no sólo grata a los ojos de Dios, sino también graciosa, agradable y agradecida con las criaturas, con un ánimo tan real, con un corazón tan magnánimo que estaba denotando era Teresa una reina. Y si María, señora, y el patriarca San Josef le pusieron a Teresa aquel manto con que quedó Teresa adornada como reina, substituya por Hegla⁸¹⁴ la venerable madre María de San Josef, para que se vea que a María y a Josef agradece Teresa el favor.

VI.

Thersa, id est, *doctrina veritatis*⁸¹⁵

Teresia, *caelestis doctrinae*⁸¹⁶

cally arranged..., p. 289. La obra a la que remite el predicador de este sermón es un diccionario renacentista de emblemática y símbolos, titulada «*Hieroglyphica sive de sacris Aegyptionum litteris commentarii*». La cita, sin embargo, no se encuentra en el capítulo 4 sino en el 41, en la entrada de «*Regia claritas*» (p. 435): «*In antiquissimis Aegyptionum monumentis cernere est mulierem quandam tribus regis, caput insignitam. Significare aiunt id, eam regis filiam, regis uxorem, ac regis matrem fuisse. Ea vero Simandij clarissimi Regis mater fuit, de qua scriptores rerum plurima: quonum si nos diligentiam sequeremur, talea liquid in Blancam Philippi Magni Mediolanensium Ducis filiam diceremus, quae Francisco Duci nupsit, quae Galeatium Ducem genuit, de qua cultissimum extat Epitaphium a doctissimo eius temporis viro Bartholomaeo Laprydio, Lyrici nostri clarissimi patruo editum. Id est huiusmodi: “Tres Italos proceres terris ego Blanca Latinis / Esse duces vidi, filia, nupta, parens”*». [En los monumentos del antiguo Egipto, se cerner una distinguida cabeza de algunas mujeres de las tribus del reino. Éstas significan que la hija del rey, era la esposa del rey así como la madre del rey. Ella fue madre de Simandi, el rey verdadero de los grandes cronistas, de quienes al continuar con la solicitud traída por el Duque Felipe el Grande de Milán, diríamos que aquella, estaba casada con el Duque Francisco que más tarde habría de engendrar al Duque Gian Galeazzo, que tuvo uno de los epitafios más cultos para los hombres de su tiempo, Bartolomeo Lapridio, editado por nuestras letras más famosas. Se expresa del siguiente modo: Yo Blanca Latina proveniente de tres países italianos: Dirás tú que viste a la hija, a la esposa y a la madre y padre]. Un segundo posible origen de estos dos versos lo menciona Benigno Louzado Fernández en «Un florilegio de epitafios renacentistas en el Ms. 5973 de la Biblioteca Nacional». En este manuscrito se encuentra el epitafio conformado por los dos versos aquí citados, que al parecer están dedicados a una hija de los duques de Milán (p. 219).

⁸¹⁴ Errata, no es Hegla sino Melcha.

⁸¹⁵ «Tirsá, es decir, doctrina de la verdad». La única acepción de «Thersa» que he encontrado es la que propone San Jerónimo en el *Liber de nominibus hebraicis*: «*Thersa, complacitio*». Es decir, la gracia, agradable, graciosa.

⁸¹⁶ «Teresa, es decir, doctrina celestial». Fray Antonio de San José, en las notas a las *Cartas de Santa Teresa de Jesús*, p. 79, menciona que en la carta XII, dirigida a fray Jerónimo

Gracián de la Madre de Dios, la santa dice que el libro de «*Las Fundaciones* van ya al cabo. Creo se ha de holgar de que las vea, porque es cosa sabrosa. ¿Mire si obedezco bien? Cada vez pienso, que tengo esta virtud, porque de burlas que se me mande una cosa, la querría hacer de veras, y lo hago de mejor gana, que esto de estas cartas, que me mata tanta barahúnda. No sé cómo me ha quedado tiempo para lo que he escrito, y no deja de haber alguno para José, que es quien da fuerzas para todo». A esto responde fray Antonio en sus notas: «Dice: *que es cosa sabrosa*; ¡Qué mucho si la sazónó la sal y discreción de su pluma! Sabrosa como la miel, al modo de aquel misterioso libro que se dio a Ezequiel. Porque es sabrosa su lección, dice la Iglesia de sus celestiales escritos: *Caelestis eius doctrina pabulo nutriamur*. ¡Pero cómo no ha de ser sabrosa una historia en que se halla sincopada la propiedad del César, la gravedad de Livio, la sentencia de Salustio, y la verdad de Santa Teresa! ¡Cómo no ha de ser sabrosa una lectura cuyo autor es tan dulce como legal! ¡Su estilo tan suave como ingenuo! ¡Tan claro como natural! ¡Que respira tal cordura, circunspección y realidad que ningún Aristarco tenga que notar en lo puntual de su crítica!» (p. 82). Fray Antonio de San José menciona que la Iglesia califica los escritos de Teresa de celestiales, que su doctrina es celestial. Esto se comprueba en el oficio del 15 de octubre, festividad de Santa Teresa, a la hora de maitines, al recitarse la siguiente oración: «*Exaudi nos Deus salutaris noster: ut, sicut de beatae Teresiae Virginis tuae festiuitate gaudemus; ita caelestis eius doctrinae pabulo nutriamur, et piaae devotionis erudiamur affectu*», *Divinum Officium*. La traducción a continuación: «Óyenos, Dios salvador nuestro: para que así como nos gozamos en la fiesta de tu santa virgen Teresa, así también nos alimentemos con el manjar de su celestial doctrina e imitemos el fervor de su piadosa devoción». Fray Diego de Yepes, en la biografía de la santa, menciona lo siguiente sobre su doctrina: «pero yo, aunque con diligencia lo he considerado, no he hallado santa ninguna, en quien, a mi parecer, Dios haya puesto más particulares y extraordinarios privilegios como en la santa madre Teresa de Jesús. Porque dejando aparte los dones y gracias naturales, que fue muchas de las que el Señor la dotó; las divinas y sobrenaturales son tantas y tan raras, cuando en ninguna se han visto mayores. Porque además de tanta perfección de virtudes y santidad de vida (con la cual llegó con las obras a donde en razón de perfecta y heroica virtud, apenas llegan los fuertes con el pensamiento y deseo); tantos favores, y tan extraordinarios de Dios; tanta familiaridad y comunicación con aquella soberana majestad, como si fuera uno de los serafines más abrazado en su amor y más llegados a su privanza; tanta noticia de las cosas del Cielo; tanta conversación y trato con los moradores de él como si fuera uno de ellos; tan altos conceptos y sentimientos de las cosas divinas; y tanta luz para declarar los escondidos secretos, y ocultos misterios, cual apenas jamás se vio en ninguna tan alta y tan levantada doctrina como dejó escrita en sus libros (en los cuales en la sutileza de las cosas que trata, en la inteligencia grande con que las penetra, en la delicadeza y claridad con que las escribe, en la suavidad y artificio divino del estilo con que da a beber lo que dice y a sentir en el corazón de los que los leen, el fuego del Espíritu Santo que está encerrado en aquella escritura y la manifiesta luz y calor que de ellos sale): muestra ser doctrina inspirada por Dios, aprendida del cielo y escrita con particular asistencia del Espíritu Santo. El ser fundadora y madre de una religión, reduciendo una mujer sola a tanta perfección y estrechura de vida una orden en mujeres y en hombres tan santa, que parece un retrato de aquella primera santidad e inocencia que en el tiempo de la primitiva Iglesia floreció entre aquellos santos ermita-

Sólo falta cotejar a Teresa con Tersa: para que así se vea que si fueron cinco las hijas de Salfaad y cinco las virgines prudentes del Evangelio, *quinque prudentes*, a todas las excedió Santa Teresa de Jesús. Y si no vedlo, señores, claro, cotejándolas a las dos: Tersa quiere decir, según San Jerónimo, *doctrina veritatis*⁸¹⁷. La doctrina de la verdad. De Teresa dice la Iglesia que su doctrina es celestial: *Caelestis eius doctrinae*⁸¹⁸. Más es, sin duda, ser doctrina celestial que ser doctrina precisamente verdadera. La doctrina verdadera o la verdad de la doctrina se halla en el pecho del sumo sacerdote de la ley antigua. Pues en aquella joya que traía el sumo sacerdote en el pecho, a quien llama el sagrado texto racional y con mucha razón: Joya que ha de ponerse en el pecho de un sacerdote ha de ser una joya muy racional⁸¹⁹. Estaban escritas aquellas dos dicciones hebreas *urim* y *thumim*⁸²⁰, que quieren decir: *doctrina* y *veritas*, que es lo mismo que *doctrina veritatis*⁸²¹. Pero a más se extiende la doctrina celes-

ños de Egipto y Palestina, y todo esto mediante el divino favor, por su misma mano, a fuerza de sus brazos y a costa de sus sudores. Demás de esto la incorrupción maravillosa de su cuerpo y otros muchos milagros y maravillas que por su medio, en vida y en muerte, ha hecho Dios y hace cada día; todas estas cosas tan extraordinarias, tan nuevas, tan grandes y tan fuerza de lo que por el orden y curso ordinario acaece, juntas es un ayuntamiento de milagros, prerrogativas y singulares mercedes con que Dios honró esta santa, las cuales así todas juntas yo no he leído de santa ninguna», Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 1, s. p.

⁸¹⁷ Al margen: «Al final de la Biblia».

⁸¹⁸ «Su doctrina es celestial». Al margen: «*Ecclesia in Oratio, Divinum Officium*». Esta oración se recita a la hora de maitines, *Divinum Officium*.

⁸¹⁹ Al margen: «*Éx.*, 28, 30». El versículo en latín dice lo siguiente: «Pones autem in rationali iudicii Doctrinam et Veritatem, quae erunt in pectore Aaron, quando ingredietur coram Domino: et gestabit iudicium filiorum Israel in pectore suo, in conspectu Domini semper». Biblia, *Éx.*, 28, 30: «Pondrás el urim y tummim en el pectoral del juicio, para que estén sobre el pectoral de Aarón cuando se presente ante Yahveh. Aarón llevará así constantemente sobre su corazón, delante de Yahveh, el oráculo de los israelitas». Una traducción diferente es la que propone la Biblia de *New Advent*; traduzco del inglés: «Pondrás el juicio racional de la doctrina y de la verdad sobre el pecho de Aarón cuando se presente ante el Señor: y él deberá portar el juicio de los hijos de Israel sobre el pecho, constantemente ante la presencia del Señor».

⁸²⁰ El pectoral del juicio forma parte del adorno del sacerdote, lo lleva sobre el pecho. Se llama así porque exhorta tanto al sacerdote como a los fieles a recordar su deber hacia Dios. Por esto llevaban las palabras *urim* y *tummim*, que significan doctrina y verdad, escritas sobre el pectoral. Estas palabras también evocan la luz de la doctrina y la integridad de la vida: iluminaciones y perfecciones, Biblia, *Ex.*, 28, 30, en *New Advent*.

⁸²¹ «Doctrina de la verdad».

tial, porque como dice San Juan: *Qui de caelo venit, super omnes est*⁸²². Y por eso aquel augustísimo Sacramento se llama pan que baja del cielo: *Hic est panis, qui de caelo descendit*⁸²³. Luego más es la doctrina de Santa Teresa siendo celestial, *caelestis eius doctrinae*, que la doctrina de Tersa que sólo es doctrina de la verdad: *Doctrina veritatis*.

Amonéstales Cristo a sus discípulos, que el Espíritu Santo les ha de enseñar la verdad: *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*⁸²⁴. Pues Cristo, ¿no les había enseñado a sus discípulos la verdad? ¿No es Cristo la misma verdad por esencia? Eso no se puede dudar, pues dice el mismo señor: *Ego sum veritas*⁸²⁵. Pues como dice que el espíritu que ha de venir les ha de enseñar la verdad: *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem*⁸²⁶. Porque este espíritu había de venir del cielo; y a la doctrina que viene del cielo quiere Cristo ceda toda verdad: *Cum venerit ille vos docebit omnem veritatem*. Y por eso les decía a los escribas y fariseos: *Si terrena dixi vobis, et non creditis, quomodo si dixero vobis caelestia creditis?*⁸²⁷ Donde claramente se ve que es más la doctrina de las cosas celestiales que las verdades terrenas. Luego si la doctrina de Teresa es celestial, *Caelestis eius doctrinae*, será más que la de Tersa que sólo es doctrina de la verdad: *Doctrina veritatis*.

Y más cuando la doctrina de Teresa es de las cosas celestiales: porque es doctrina espiritual en que parece quiso la Iglesia que todos los doctores le cediesen la primacía, como se infiere de estas palabras de los señores cardenales de la Sagrada Rota: *Clarissimi omnium Ordinum Theologi*

⁸²² «El que viene del cielo está sobre todos». Al margen: «*Jn.*, 3, 31». Biblia, *Jn.*, 3, 31-32: «El que viene de lo alto está por encima de todos. El que es de la tierra, terreno es y como terreno habla. El que viene del cielo está por encima de todos: da testimonio de lo que ha visto y oído, pero nadie quiere aceptar su testimonio».

⁸²³ «Éste es el pan que baja del cielo». Al margen: «*Jn.*, 6, 58». Biblia, *Jn.*, 6, 58: «Éste es el pan que ha bajado del cielo: no como aquel que comieron los padres, que comieron pero murieron; quien coma este pan vivirá eternamente».

⁸²⁴ «Cuando venga el espíritu de verdad os enseñará toda verdad». Al margen: «*Jn.*, 16, 13». Biblia, *Jn.*, 16, 13: «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que dirá todo lo que él oye y os explicará lo que está por venir».

⁸²⁵ «Yo soy la verdad». Biblia, *Jn.*, 14, 6-7: «Respóndele Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie llega al Padre, sino por mí. Si me hubierais conocido habríais conocido también a mi Padre. Ya desde ahora lo conocéis y lo estáis viendo”».

⁸²⁶ Al margen: «*Ibidem*». Biblia, *Jn.*, 16, 13.

⁸²⁷ «Si os dije cosas terrenales y no habéis creído, ¿cómo creéis si os digo cosas celestiales?». Al margen: «*Jn.* 3.13». Biblia, *Jn.*, 3, 12: «Si no creéis cuando os hablo de las cosas de la tierra, ¿cómo vais a creer cuando os hablo de las cosas del cielo?».

*Teresiae Sapientiam tanquam a Deo infussam admirantur. Meritoq̄ illam quasi spiritualis doctrinae magistram Ecclesiae datam praedicant*⁸²⁸. Luego, aunque Tersa sea lo mismo que doctrina de la verdad, es más Teresa porque su doctrina es celestial: *Caelestis eius doctrinae*.

Excede también Teresa a Tersa: porque en Tersa ya se acabaron las etimologías y en Teresa todavía falta la principal; pues si se registra la raíz griega de donde sale *Tharasia*, quiere decir admirable, que es exceder a Tersa en tercio y quinto por tener nombre más admirable. Preguntóle el profeta a Dios por su nombre: *Quod est nomen tuum*⁸²⁹. Y respóndele el Señor: *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile*⁸³⁰. Que fue decirle: por qué desperdicias ociosamente desvelos en investigar el nombre que ciñe mi magnitud, si para decir mi magnitud es sólo mi nombre, la misma admiración, y de él sólo se puede decir la misma inefabilidad. Pues así Teresa de Jesús es admirable por Teresa y por Jesús, que también el nombre de Jesús es admirable: *Admirabile nomen Jesu*⁸³¹. Para que así conste y se vea que excede Teresa a Tersa en el tercio y en el quinto, y en ella a todas las cinco hermanas: Maala, Noa, Hegla, Melcha, Tersa, que fueron las cinco vírgines hijas de Salfaad, que han dado fundamento a el asunto. Porque si en ellas se significan las cinco vírgines prudentes del Evangelio: *Quinque Prudentes*. Y estas cinco significan a todos los buenos: *Quinque Prudentes, significant omnes bonos*⁸³². Síguese, pues, de aquí, que

⁸²⁸ «Teresa es admirada por la sabiduría que se le dio como a los más ilustres teólogos de todas las órdenes. Predican su doctrina como maestra de la Iglesia, merecidamente». Al margen: «Sacra Rota».

⁸²⁹ «¿Cuál es tu nombre?». Biblia, *Gn.*, 32, 28-30: «Le preguntó: “¿Cuál es tu nombre?”. El otro le respondió: “Jacob”. Y él le dijo: “Ya no te llamarás más Jacob, sino Israel; pues has luchado con Dios como con hombres y has prevalecido”. Jacob le preguntó: “Revéleme ahora tu nombre”. Contestó él: “¿Para qué preguntas por mi nombre?”. Y le bendijo allí mismo».

⁸³⁰ «¿Por qué me preguntas mi nombre, que es admirable?». Al margen: «*Gn.*, 32, 29». Biblia, *Jue.*, 13, 18: «El ángel de Yahveh le respondió: “¿Para qué preguntar por mi nombre, siendo, como es, misterioso?”».

⁸³¹ Al margen: «*Ecclesia in Officium, Sanctissimi Nominis Jesu*». Estas palabras forman parte de la antífona que se canta en el oficio dedicado a la fiesta del santísimo nombre de Jesús, a la hora de maitines. La antífona completa es la siguiente: «*Admirabile nomen Jesu, quod est super omne nomen. Venite adoremus*». Traduzco del inglés: «El nombre que deberá ser llamado maravilloso, el nombre de Jesús es el nombre que está por encima de todos los nombres. ¡Qué venga! ¡Permítasenos adorarlo!».

⁸³² «Las cinco prudentes significan a todos los buenos». Al margen: «Hugo de San Víctor».

Santa Teresa de Jesús es la quinta esencia de la virtud. Y a la tácita réplica que se me puede hacer por todos los santos, ha de satisfacer por mí no menos que el mismo Cristo, nuestro señor, no con concepto metafísico sino con aquel singularísimo favor que hizo a Santa Teresa de Jesús.

Apareciósele en una ocasión y, aunque venía con la cruz a cuestas, le dijo muy alegre: *Si no hubiera criado el cielo sólo para ti lo criara*⁸³³. ¡Oh, qué favor tan exquisito! ¡Tan admirable! Pues si a el maestro santo de los rabinos se le tuvo por ponderación que dijese que *Deus creavit mundum amore matris*⁸³⁴. Quién no juzgará que es ponderación de Cristo decirle

⁸³³ Esta frase se encuentra en la biografía que fray Diego de Yepes escribió sobre Teresa de Jesús: «Grandes son estas mercedes, pero otras le hizo el Señor (y por ventura mayores) de las cuales dice la santa madre en su *Vida* que no las escribe por no poner sospecha a quien las leyere, no fiándolas de nuestra poca fe y angostos pechos, donde no caben cosas tan grandes. Sólo diré alguna de las que no están escritas en su libro. La una es que como un día de la Magdalena estuviese la madre con una envidia santa de lo mucho que el Señor la había amado le dijo: “A ésta tuve por amiga mientras estuve en la tierra, y a ti tengo ahora que estoy en el cielo”. Y esta merced le confirmó el Señor después por algunos años, el mismo día de la Magdalena. Y de este favor que su majestad le hizo hace también memoria el padre maestro fray Diego de Yangués, confesor suyo, en su dicho en la información de la canonización de la santa. Y por ventura fue mayor otro favor que le hizo Dios a la santa, a la cual entre otros regalos le dijo una vez: “Si no hubiera creado el cielo, para ti sola le crearía”», Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 1, pp. 148 y 149.

⁸³⁴ «Dios creó el mundo con amor de madre». Al margen: «Rabbi Haccados en *Jeremías*, 33, 25». Rabbi Haccados es Rabbi HaKadosh, o Rabbi Yehudah HaNasi (135 e.c.–219 e.c.) fue quien redactó la Mishná, en donde se registra y compila la Ley Oral de los judíos, o la Torá oral. Es decir, todas aquellas tradiciones que se establecieron a partir de los sabios del Segundo Templo hasta la época de su editor, Rabbi Judah, el Príncipe, a finales del siglo II. El nombre de «Rebbi» significa maestro por excelencia, y «Rabbeinu HaKadosh», es rabino santo o sagrado. Yehudah HaNasi logró estos epítetos al ser considerado como el más destacado hebraísta y elocuente sin comparación. Al poseer el título de Príncipe, o Nasi, equivalente en el hebreo moderno al cargo de presidente, Rabbi Yehudah se convirtió en un hombre muy rico, aún más que los gobernantes romanos y el rey de Persia. Sin embargo, se cree que empleó toda su riqueza en ayudar a los pobres, sin nunca utilizar ni un centavo para su propia satisfacción. Murió a los setenta años, y sirvió como Nasi más de treinta años. Rabbi NaHasi terminó de escribir la Mishná en el año 219 e.c., en la ciudad de Tzippori, en Galilea. Al lado de una montaña en Beir She'arim, arqueólogos encontraron una serie de catacumbas y una sepultura con su nombre, junto con los sepulcros de otros grandes eruditos de su tiempo, *NSW Board of Jewish Education, «The Mishna»*. ¿Cómo llegaron las obras de Rabbi NaHasi a los predicadores novohispanos? Don Karr, en su artículo «The Study of Christian Cabala in English», menciona que Pablo de Heredia, un judío converso que nació a principios del siglo xv, tradujo al latín dos epístolas hebreas de Tanna Nehuniah ben Hakanah; las cuales, al parecer, son apócrifas.

a Santa Teresa: *Si Caelum non creassem tibi soli creassem*⁸³⁵. Pues ahora, ¿no crió Dios el cielo para todos los santos? Es así: *Quoniam ipsorum est*

Heredia las publicó bajo el título *Epistola de secretis*; estas epístolas consisten en citas de una obra de cabalística inexistente, *Galerazaya*, y atribuida a Rabbi Haccados o Rabbi Hakadosh; y también tiene citas falsas o distorsionadas de obras cabalísticas reales, como el Zohar. La obra de Heredia representó el primer trabajo reconocido de cábala cristiana; además, obtuvo gran publicidad al ser a su vez citada en las obras del teólogo franciscano Pietro Galatino. En la obra de este último titulada *Petri Galatini Opus de Arcanis catholicae veritatis*, en el séptimo libro, el segundo capítulo se titula: «*Quod amore matris regis messiae, et filij Rius Deus mundum creaverit. Quia viderat ipsos a peccato adae immunes futuros*» (p. 488). En él, Galatino cita la supuesta obra de Rabbi, *Galerazaya*; dice así Petri Galatini: «*Si Deus praescivit Adam peccaturum, propter cuius peccatum totus mundus quodammodo corrumpendus, at que destruendus erat, ut in antedictis optime probasti. Quam ob remigiem mundum ipsum creavit? (Gal.) Ut hac dere nihil ipse dicam, solum ea quae veteres Iudaeorum dicunt, referam. Nam inter caeteros Rabbi ille, cuius apud eos tanta est autoritas, ut ipsum [...] Rabbenu Haccados, id est, magistrum nostrum sanctum vocent, in libro quem [...] Galerazeya, id est, Revelatorem arcanorum nuncupavit, respondens ad sextam Antonini consulis urbis Romae petitionem, haec inter caetera ait, Quoniam antemundi creationem, prospexerat Deus sanctus et benedictus Adam peccaturum, mundum quae suum transgressurum, et ob id universum orbem se condemnaturum, propterea Deus ipse dicebat se nolle mundum creare. verbum autem eius instabat, mundum esse creandum. Videns autem Deus sanctus et benedictus, ex Israel excidendam esse petram sine manibus. et haec est petra primaria, es qua messias futurus est, qui misericordias suas extendet super totum orbem. Et ob hoc vocatus est Israel pater totius orbis, et populus peculiaris. Huius petrae dilectione, et messiae filij David regis eorum, creavit Deus sanctus et benedictus hunc mundum, ob quod quidem arcanum dictum est apud Jeremiae 33. caput» (pp. 488 y 489). [Si Dios sabía de antemano los pecados de Adán, de este modo todo el mundo caería en pecado y también sería destruido, pues esto era lo mejor. ¿Por qué razón lo creó entonces? De esto no diré nada más, tan sólo referiré aquello que los ancianos judíos han dicho ya. De hecho, entre las otras cosas que proceden de los rabinos cuya autoridad es tan grande entre ellos, por ejemplo, el mismo Rabenu Haccados; él es nuestro santo maestro de las llamadas, en el libro de Galerazeya, es decir, el libro de los misterios antiguos, fue llamado respondiendo a una sexta petición del cónsul de la ciudad de Roma Antonino, éstas cosas y algunas otras dijo, refirió aquellas de la creación antes del mundo, discernió, Dios santo y bondadoso, así como de Israel y de la caída de Adán al pecado el mundo sería transgredido, es por eso que condenó al mundo entero, la palabra estaba cerca, él no quiso crear el mundo, el mundo ya estaba creado. Viendo que Dios santo y bondadoso, fuera de Israel aquella piedra fue llevada sin cargarla con las manos, fue ésta la primera piedra, estaba justo donde el mesías llegara, el cual extendería su inmensa misericordia por todo el mundo. Y por esta razón fue coronado como padre de Israel y de todo el mundo, principalmente de aquel pueblo. De esa roca de amor y del mesías de los hijos de David rey de esos, Dios santo y bondadoso creó este mundo, conforme aquello a lo que los arcanos dictaron, *Jeremías*, 33]. De esta referencia pudiera provenir la relación de Rabbi Haccados con la frase citada por el predicador de este sermón.*

⁸³⁵ «Si no hubiese creado el cielo, sólo para ti lo habría creado». Ver *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, Yepes, vol. 1, p. 149.

*regnum caelorum*⁸³⁶. ¿Para todos los justos? Es verdad: *Quoniam ipsorum est regnum caelorum*. ¿Para todos los buenos? Es muy cierto: *Quoniam ipsorum est regnum caelorum*. ¿No los convida a todos para que venga a poseer el reino que les tenía preparado? *Venite possidete paratum vobis regnum*⁸³⁷. ¿Pues cómo dice que sólo para Teresa lo criara? *Si caelum nom crassem, tibi soli creassem*. La razón más teológica, sólida y genuina, pienso yo que es el amor apreciativo con que amó Dios a Teresa, queriéndolo explicar por lo excesivo de esta singular fineza. Y para no errar, llevado de mi afecto, digo que en aquel sentido en que Cristo dijo esta proposición: *Si caelum non crassem, tibi soli creassem*. En ese mismo hablo yo. Dejándoles a todos los santos y a cada uno el *non est inventus similis illi*⁸³⁸, con que los celebra la Iglesia, contentándome sólo con que Santa Teresa de Jesús sea por las cinco hijas de Salfaad y las cinco vírgines prudentes del Evangelio, *Quinque Prudentes*, la quinta esencia de la virtud.

O gloriosísima madre mía, Santa Teresa de Jesús, si hasta aquí no os he dado este título en todo el sermón es porque *Non sum dignus vocari filius tuus*⁸³⁹. Perdonadme que la brevedad no me sufre el desplegar todas las velas de la oratoria a vuestras singulares proezas, pues sólo en las que salen de vuestro nombre se ha visto tan embarazada mi pluma; pero estas son pronósticos de vuestras heroicas virtudes, gracias y privilegios con que os adornó vuestro esposo, que ha venido a asistirnos en el máximo de sus milagros. Y pues ya tan de cerca le asistís y tan a rebozo corrido le gozáis, tengo por ocioso advertiros que no habéis de contentaros con haber gozado de la

⁸³⁶ «Porque de ellos es el reino de los cielos». Al margen: «Mt., 5, 10». Biblia, Mt., 5, 10: «Bienaventurados los perseguidos por atenerse a lo que es justo, / porque de ellos es el reino de los cielos».

⁸³⁷ «Vengan a poseer el reino preparado para ustedes». Al margen: «*Ibidem*, 25, 34». Biblia, Mt., 25, 34-36: «Entonces dirá el rey a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre: tomad en herencia el reino que para vosotros está preparado desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me hospedasteis; estaba desnudo y me vestisteis; caí enfermo y me visitasteis; estaba en la cárcel y fuisteis a verme”».

⁸³⁸ «No se ha encontrado algo semejante». Al margen: «*Eclo.*, 44, 20». Biblia, *Eclo.*, 44, 19: «Abrahán fue padre ilustre de multitud de naciones; / nadie ha igualado su gloria».

⁸³⁹ «No soy digno de ser llamado hijo tuyo». Al margen: «*Lc.*, 15, 19». Biblia, *Lc.*, 15, 17-20: «Entrando entonces dentro de sí mismo, se dijo: “¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan de sobra, mientras yo estoy aquí muriéndome de hambre! Ahora mismo iré a casa de mi padre y le diré: padre, pequé contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de llamarme hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros”. Partió, pues, y volvió a la casa de su padre».

cercanía, tantas glorias para vos, sin comunicar de tantos incendios alguna llama. Pues gozáis todos los tesoros del cielo epilogados en el corazón de Cristo, en donde estáis: repartidlos con el pastor universal de la Iglesia, pues de su vigilancia dependen nuestros aciertos para llegar al puerto y caminar sin riesgo en la navegación incierta de esta vida, hasta tocar la playa de la felicidad eterna. Débanse a vuestro patrocinio las victorias y prósperos sucesos de nuestro católico monarca, rey y señor, Filipo V, y su salud. Arruinad los muros de las ciudades que no se rindieren a sus armas, dad paso a que se dilate su imperio y extienda su dominio por el orbe, coronado de triunfos con tan dilatada sucesión de su gloriosa descendencia, lucida como las estrellas; y que como ramos de una dilatada oliva, le cerquen sus hijos⁸⁴⁰, que apenas una real mesa sea capaz para majestades tan augustas. Siendo el príncipe nuestro señor Luis Felipe, el mayorazgo de vuestra protección; que en estos empeños os pone el título de patrona de nuestra España. Conservad la vida de nuestro excelentísimo príncipe, llevad adelante su celo, asistiéndole para el acierto en todas sus determinaciones. A esta cesárea y nobilísima ciudad, mirad que toca en vuestro interés su defensa, pues como a su patrona os celebra y pagáis lo que debéis. A todas las religiones sagradas de quienes fuisteis singular veneradora. Para toda vuestra reforma, tended las velas de vuestro manto a todo el campo de las finezas en el empleo dichoso, de que todos, todos sigamos vuestras pisadas. Como columna firme, asegurad nuestra fe; como antorcha luciente, gobernad nuestros pasos; como sol hermoso, desterrad nuestras tinieblas; como madre y como maestra soberana, enseñad nuestras costumbres; como dueño del corazón de Cristo, pedidle que su luz nos alumbré, que su calor nos vivifique, que su voz nos enseñe, que su espíritu nos rija, que su misericordia nos ampare. Como estrella de primera magnitud, regidnos desde las borrascas de este siglo al puerto de la paz; del polvo, a las estrellas; de la tierra, al cielo; de la culpa, a la gracia; de la pena, a la gloria. *Quam mihi, et vobis praestare dignetur Jesus Christus dominus noster*⁸⁴¹.

O. S. C. S. M. E. C. A. R.

⁸⁴⁰ Al margen: «*Sal.*, 127». Biblia, *Sal.*, 128(127): «Dichosos los que temen al Señor / y van por sus caminos. / Cuando comes del fruto de tus manos / dichoso tú y afortunado. / Tu mujer, como la parra fértil / en los muros de tu casa; / tus hijos, como vástagos de olivo en torno de tu mesa. / Tal es la recompensa / del que teme al Señor. / Que el Señor te bendiga desde Sión, / que contemples en bien Jerusalén / todos los días de tu vida, / y que veas a los hijos de tus hijos. / ¡La paz sobre Israel!».

⁸⁴¹ «Que a mí y a vosotros se digne otorgar nuestro señor Jesucristo».

VIDA DEL AMOR DE CRISTO ESTAMPADA
EN EL CORAZÓN DE TERESA
FRAY JUAN DE SALAZAR. PUEBLA, 1737.

INTRODUCCIÓN

El 16 de octubre de 1736, en el convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla⁸⁴², el mercedario⁸⁴³ fray Juan de

⁸⁴² El convento de Carmelitas Descalzas de Puebla se fundó el 26 de diciembre de 1604. Fueron cinco las mujeres que tomaron los votos: doña Ana y doña Beatriz Núñez, doña Elvira Suárez, doña Juana Fajardo y doña María de Vides, todas ellas españolas. Fray Agustín de la Madre de Dios menciona que fueron las primeras Carmelitas de América (p. 296). Fue tras la lectura de uno de los libros de Santa Teresa de Jesús que decidieron seguir su ejemplo y tomar clausura.

⁸⁴³ En la Nueva España la Orden de Nuestra Señora de la Merced y Redención de Cautivos presidía la Provincia de la Visitación. Los mercedarios llegaron a la Nueva España en 1574 según lo registra fray Francisco de Pareja en su *Crónica de la Provincia de la Visitación*, escrita en 1688. Los mercedarios que llegaron en el dicho año desde Guatemala tenían por objetivo: «introducir en este reino nuestra sagrada religión, y aprovechar en las ciencias para los ministerios de la Iglesia, y los ejercicios espirituales para la edificación del pueblo, y literarios para la educación y enseñanza de los hijos del reino». En los primeros años sufrieron muchas penalidades para encontrar vivienda, hasta que en 1589 pudieron comprar, mediante limosnas, una casa en el barrio de San Lázaro: «al punto dispusieron la vivienda, empezando por una iglesia pequeña que se fabricó, y luego las celdas necesarias para los religiosos, y demás oficinas de convento, de suerte que quedó en la forma precisa para poder vivir decentemente los religiosos que habían de asistir en él». No fue sino hasta 1593 cuando fray Baltazar Camacho, comendador y vicario provincial de los mercedarios, le pidió a don Luis de Velasco, virrey de la Nueva España, licencia para establecer un colegio para que en él pudieran vivir los religiosos que de Guatemala venían a estudiar a la Real Universidad. El virrey concedió la licencia el 15 de diciembre del mismo año: «En cuya forma quedó fundado dicho colegio, y fue acreditándose en este reino la religión, así en el ejemplo que daban en su modo de vivir, como en el aprovechamiento en las letras, en el cual vivieron algunos y comenzaron a dar algunos hábitos a hijos de esta ciudad». Posteriormente, cuando fray

Salazar⁸⁴⁴ predicó el sermón *Vida del amor de Cristo estampada en el corazón de Teresa*. Al año siguiente don Antonio Nogales lo mandó imprimir con la viuda de Miguel de Ortega, en la misma ciudad de Puebla. El elemento del sermón que se destaca en el estudio es el papel de los santos en la vida de una sociedad como la de la Nueva España. Al santo se le recuerda y se le festeja en un día especial al año, no para convencer a los incrédulos de la veracidad de su vida y milagros, sino para revivirlos y, mediante esta conmemoración, invocar su poder de protección e intercesión.

En la vigesimoquinta sesión del Concilio de Trento, celebrada entre el día 3 y 4 de diciembre de 1563, siendo papa Pío IV, se establece lo concerniente a la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes. El Concilio decretó que los obispos y quienes tengan la responsabilidad de instruir a los fieles, les enseñen

que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador⁸⁴⁵.

Pocos años después, en 1576, Fray Luis de Granada publica en Lisboa la obra *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en cuyo libro cuarto comenta en torno a este tema:

Pero yo veo que con [la] narración [de los milagros de los santos] puede declararse grandemente la infinita bondad de nuestro Dios, su inestimable

Francisco Zumel fue nombrado ministro general de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, se pidió permiso para la fundación de la provincia, el establecimiento de nuevos conventos y se negoció «la merced y limosna real del vino y aceite para el convento de México, y en especial a pedir a su majestad una limosna particular para el edificio del convento e iglesia, todo lo cual se consiguió de la piadosa y real liberalidad del rey nuestro señor Felipe III, el santo, que Dios haya en su santa gloria», Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación*, pp. 171-174.

⁸⁴⁴ *Fray Juan de Salazar*: «Natural de la ciudad de San Luis Potosí, maestro del militar orden de la Merced, comendador de los conventos de la Puebla y México, visitador y dos veces provincial de la provincia de la Visitación de la Nueva España. Escribió: *La vida del amor de Cristo esculpida en el corazón de Santa Teresa de Jesús*. Impreso en la Puebla por Ortega, 1737; *Llave real del cielo*. Impreso en México por Hogal, 1738», Beristáin, 1947, vol. 4, p. 286.

⁸⁴⁵ *Documentos del Concilio de Trento*.

caridad con los suyos, su fidelidad, su paternal cuidado y providencia, pues los ha honrado tanto que quiso que no sólo a las palabras y al imperio de ellos, sino también a las cenizas, vestidos, pañuelos, ceñidores y al polvo en fin de sus sepulcros sirviesen los elementos del mundo, que se les rindiesen los demonios, cediesen las enfermedades, y que las leyes de la naturaleza, a que viven sujetos los reyes y emperadores del mundo, les estuviesen obedientes⁸⁴⁶.

De acuerdo con el Concilio de Trento y la preceptiva de Fray Luis, los santos reflejan, a través de sus palabras y milagros, el amor que le tiene Dios a la humanidad, la infinita capacidad de su gracia. La santidad de sus vidas hace palpable —por medio de las obras, milagros y reliquias— la voluntad divina para los fieles; como si fueran la prueba irrefutable de la presencia de Dios. Sin embargo, la devoción que inspiran sus vidas tiene como finalidad que los creyentes las adopten como modelos de conducta:

se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes [...] exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad⁸⁴⁷.

Arreglar la vida y las costumbres siguiendo los valores que enaltecen los santos del panteón católico. Sus vidas se enseñan no sólo para que sean admiradas, sino para que se imiten. Al resaltar el elemento sobrenatural que impregna sus vidas santas, el predicador desea que los fieles se maravillen y seducirlos a que los imiten. Granada, en la preceptiva antes mencionada, hace eco de las recomendaciones del Concilio sobre el tema:

no pretendemos principalmente mostrar que ellos fueron santos, sino procurar que nuestra vida se arregle y conforme a la suya y hacer ver el admirable poder del Espíritu divino que a los hombres, por naturaleza frágiles, enfermos, concebidos en pecado e inclinados a lo malo, de tal manera los transformó que los hizo casi iguales a los ángeles y superiores del mundo⁸⁴⁸.

⁸⁴⁶ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 69.

⁸⁴⁷ *Documentos del Concilio de Trento*.

⁸⁴⁸ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 59.

La vida ejemplar de los santos debe ser modelo de conducta para todos los creyentes que deseen ganarse la vida eterna. Si se siguen las huellas de los santos, que han hecho suyo el camino de Jesucristo, los fieles no pueden temer perderse entre los vicios y pecados de la vida terrenal. Los predicadores no tienen como intención principal demostrar o convencer sobre la santidad de cierto personaje, sino ofrecer a sus oyentes los pasos a imitar para alcanzar la vida virtuosa.

El sermón que se analiza en este trabajo⁸⁴⁹ no es la excepción a lo dictaminado por el Concilio de Trento y prescrito por Fray Luis de Granada. Dicho discurso se titula *Vida del amor de Cristo estampada en el corazón de Teresa*; predicado por el mercedario Juan de Salazar. El sermón panegírico sobre la vida de Santa Teresa de Jesús, reformadora de la orden de Elías, se adecua a lo estipulado en las citas anteriores: se presenta a la monja de Ávila como un ejemplo de ser cristiano, un modelo digno de venerar e imitar. Sin embargo, en el presente ensayo se toma la teoría de la nueva retórica, de Perelman y Olbrechts-Tyteca, para leer el discurso sacro desde la perspectiva de la teoría de la argumentación.

La diferencia principal entre la retórica eclesiástica y la propuesta de la nueva retórica, es que la primera consta de cinco fases: invención, distribución, elocución, memoria y pronunciación. Un proceso que abarca desde la adquisición del apropiado conocimiento para elaborar el discurso, hasta su enunciación frente a un público. Sin dejar en el olvido uno de los rasgos más destacados y, sin embargo, menos estudiados de la retórica eclesiástica: la de ser una ética para la vida buena y virtuosa de, sobre todo, los predicadores; para que sus vidas y sus discursos se reflejen mutuamente y sean dignos de alabanza y emulación. Además, la nueva retórica está muy lejos del sentimiento místico que impregna los discursos de la retórica sacra, la cual concibe a los predicadores como instrumentos que anuncian la palabra divina a la congregación de fieles; en otras palabras, son, y sólo por la gracia de Dios, los mensajeros directos de Su voluntad. Por su parte, en la obra de Perelman y Olbrechts-Tyteca se establece desde la introducción que el tratado de la argumentación dejará de lado tanto la memoria como la pronunciación, y se enfocará

⁸⁴⁹ Es necesario puntualizar que no se analizan todas las partes del sermón; este ensayo se enfoca en la estructura de la argumentación, la cual se desarrolla en el cuerpo del discurso sacro.

exclusivamente en las técnicas argumentativas del discurso escrito⁸⁵⁰. Aunque el sermón, en su origen, se prepara para transmitirse de forma oral, en este caso es con la versión impresa con la que se cuenta para la investigación.

La argumentación, mencionan Perelman y Olbrechts-Tyteca, versa sobre «lo verosímil, lo plausible, en la medida en que este último escapa a la certeza del cálculo»⁸⁵¹; a diferencia de la lógica cuyo campo es la verdad apodíctica, aquella que no necesita de la argumentación, ya que es evidente, sino de la comprobación por medio de la evidencia. Desde una perspectiva meramente objetiva, no cabe duda que el discurso sacro no puede ser abordado desde la lógica formal, como si de un planteamiento científico se tratara, y cuya solución resultara en una verdad universal. Para la doctrina católica, sin embargo, el sermón trata sobre realidades religiosas incuestionables para su tradición y que deberían ser abrazadas por todo aquel que las conozca⁸⁵². Esto se explica mediante la concepción que el *Tratado de la argumentación* sustenta sobre la idea que el orador tiene del acuerdo unánime: «Una argumentación dirigida a un auditorio universal debe convencer al lector del carácter apremiante de las razones aducidas, de su evidencia, de su validez intemporal y absoluta, independientemente de las contingencias locales o históricas»⁸⁵³. El predicador está convencido de que lo decretado por la Iglesia es la ver-

⁸⁵⁰ «Si es cierto que la técnica del discurso público difiere de la de la argumentación escrita, no podemos, al ser nuestra intención el análisis de la argumentación, limitarnos al examen de la técnica del discurso hablado. Más aún, dada la importancia y el papel que en la actualidad tiene la imprenta, analizaremos sobre todo los textos impresos. No abordaremos, por el contrario, la mnemotécnica ni el estudio de la elocución o la acción oratoria. Puesto que estos problemas incumben a los conservatorios y a las escuelas de arte dramático, creemos que estamos dispensados de examinarlos», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 37.

⁸⁵¹ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 30.

⁸⁵² En la teoría de la argumentación este tipo de recepción se identifica con la del *auditorio universal*: «no se trata de un hecho probado por la experiencia, sino de una universalidad y de una unanimidad que se imagina el orador, del acuerdo de un auditorio que debería ser universal y que, por razones justificadas, pueden no tomarlo en consideración quienes no participan en él. Los filósofos siempre procuran dirigirse a un auditorio de este tipo, no porque esperen conseguir el consentimiento efectivo de todos los hombres [...] sino porque creen que a todos aquellos que comprendan sus razones no les quedará más remedio que adherirse a sus conclusiones», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 72.

⁸⁵³ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 72.

dad única y absoluta, a la cual deben adherirse todos los seres humanos para su salvación eterna. No obstante, esta verdad no convence a todo el mundo. Entonces, la concepción del auditorio universal del predicador se convierte en uno de élite, constituido sólo por los elegidos⁸⁵⁴; sin abandonar la creencia de que son portadores de la norma con la que debería regir su conducta la humanidad entera⁸⁵⁵.

La metodología de la teoría de la argumentación considera que, debido a que estas verdades de fe lo son para un auditorio particular, los creyentes católicos, estas deben plantearse como verdades probables y no como hechos incontrovertibles. En *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Mauricio Beuchot menciona este caso:

... puede afirmarse que le compete [a la retórica] tratar incluso de cosas que son verdaderas pero de las que no hay evidencia inmediata, resultando, pues, opinables, discutibles y creíbles; y las trata en cuanto que aquí lo verdadero tiene que hacerse verosímil para aquellos que ni siquiera como eso lo aceptan o no alcanzan a verlo como tal. En ese sentido lo verosímil abarca también lo verdadero, y uno y otro entran en la retórica. La retórica, por tanto, estudia lo verosímil y creíble, lo que parece verdadero y se puede aceptar como verdadero. Incluye lo verdadero (dentro de lo verosímil) porque lo verdadero puede hacerse conocer como verosímil y le cuadra bien esta característica de verosímil, dado que es más fuerte: es verdadero⁸⁵⁶.

De esta forma, los acontecimientos e ideas que se plantean en el sermón pertenecen al campo de lo verosímil en tanto que verdades. Debido a este carácter dual del discurso sacro, el predicador debe separarse de su cosmovisión religiosa para plantear el problema en términos de lo probable y no de lo necesario. No es que suspenda su creencia, su verdad, sino que tiene que fingir la duda para poder entablar un diálogo

⁸⁵⁴ «Quienes alardean de una revelación sobrenatural o de un saber místico, quienes apelan a los buenos, a los creyentes, a los hombres que tienen la gracia, manifiestan su preferencia por un auditorio de elite; este auditorio de elite puede confundirse incluso con el Ser perfecto», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 75.

⁸⁵⁵ «El auditorio de elite sólo encarna al auditorio universal para aquellos que le reconocen este papel de vanguardia y de modelo. Para los demás, en cambio, no constituirá más que un auditorio particular. El estatuto de un auditorio varía según las consideraciones que se sustentan», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 76.

⁸⁵⁶ Beuchot, 1998, p. 16.

con el escéptico y convencerlo⁸⁵⁷ mediante el arma de la argumentación⁸⁵⁸.

La postura del predicador es distinta cuando su auditorio ya está convencido, y requiere, más bien, persuadirlo. En este caso, el objetivo del orador es el mismo que proponen Perelman y Olbrechts-Tyteca con respecto al del hecho argumentativo:

provocar o acrecentar la adhesión a las tesis presentadas para su asentimiento: una argumentación eficaz es la que consigue aumentar esta intensidad de adhesión de manera que desencadene en los oyentes la acción prevista, o, al menos, que cree, en ellos, una predisposición, que se manifestará en el momento oportuno⁸⁵⁹.

⁸⁵⁷ Los autores del *Tratado de la argumentación* diferencian la persuasión y la convicción en los siguientes términos: «Nosotros, nos proponemos llamar *persuasiva* a la argumentación que sólo pretende servir para un auditorio particular, y nominar *convinciente* a la que se supone que obtiene la adhesión de todo entre de razón. El matiz es mínimo y depende, esencialmente, de la idea que el orador se forma de la encarnación de la razón. Cada hombre cree en un conjunto de hechos, de verdades, que todo hombre “normal” debe, según él, admitir, porque son válidos para todo ser racional [...] La distinción que proponemos entre persuasión y convicción da cuenta, de modo indirecto, del vínculo que a menudo se establece, aunque de forma confusa, entre persuasión y acción, por una parte, y entre convicción e inteligencia, por otra. En efecto, el carácter intemporal de ciertos auditorios explica que los argumentos que le presentan no constituyan en absoluto una llamada a la acción inmediata», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 67 y 69.

⁸⁵⁸ El diálogo sustituye a la violencia. El orador en lugar de imponer su forma de pensar y concebir el universo, toma en cuenta los cuestionamientos del auditorio para, mediante el razonamiento, hacer que él mismo se adhiera a su punto de vista: «Además, cabe señalar que el querer convencer a alguien siempre implica cierta modestia por parte de la persona que argumenta: lo que dice no constituye “un dogma de fe”, no dispone de la autoridad que hace que lo que se dice sea indiscutible y lleve inmediatamente a la convicción. El orador admite que debe persuadir al interlocutor, pensar en los argumentos que pueden influir en él, preocuparse por él, interesarse por su estado de ánimo», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 51.

⁸⁵⁹ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 91. Párrafos después los autores continúan reflexionando sobre esta idea: «Desde esta perspectiva, mientras que la tarea del filósofo, en la medida en que se dirige a un auditorio particular, consistirá en acallar las pasiones que son propias del auditorio, de modo que facilite la consideración “objetiva” de los problemas en discusión, quien trate de ejercer una influencia concreta, iniciada en el momento oportuno, deberá, por el contrario, excitar las pasiones, emocionar a los oyentes, de manera que determine una adhesión suficientemente intensa, capaz de vencer a la vez la inevitable inercia y las fuerzas que actúan en sentido distinto al deseado por el orador» (p. 94).

Esta es la situación en la que se predica el sermón del fraile novohispano Juan de Salazar: su auditorio, las monjas del convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla, no necesitan escuchar argumentos sobre la santidad de la reformadora de su orden, Teresa de Jesús, ni que se les convenza sobre la existencia de los milagros por ella concedidos. Entonces, ¿cuál es el sentido de predicar sermones sobre la santa de Ávila y a un auditorio de élite como éste? Pudiera decirse que para conmemorar las mercedes de la santa, las bondades de Dios y reforzar la adhesión a los hechos y valores de la tradición cristiana. Sin embargo, esta postura deja de lado la inclinación que demostraron estos predicadores por las atrevidas e ingeniosas argumentaciones.

En el sermón que se analiza en este trabajo, *Vida del amor de Cristo estampada en el corazón de Teresa*, el predicador arriesga la siguiente tesis: el espíritu de Santa Teresa es tan grande como el de Cristo, por ello, Teresa es divina. La proposición de Juan de Salazar es la siguiente:

Explicaré más mi pregunta, acercándome a el blanco de este religiosísimo culto; a donde podrá encumbrarse el elogio debido a la ínclita madre y doctora Santa Teresa, cuyo primero punto de magnitud fue reformar el rígido instituto de Elías [...] Diré más claro lo que discurro, y parece puede inferirse de esta combinación de grandezas: es más grande el espíritu de Santa Teresa que [el de Elías] que es menor un solo grado que la majestad de Cristo [...] En cuyas palabras se representa tan grande el espíritu de Santa Teresa como Cristo [...] quiero indagar para más gloria de Teresa, ¿cómo pudo su espíritu ser divino?

Para resolver este cuestionamiento, Juan de Salazar recurre, en el prólogo al sermón, a la imagen del espejo para establecer las igualdades entre Teresa y Jesús. Mientras que, en el cuerpo del discurso, narra algunos aspectos de la milagrosa vida de la Santa según las características propias del género epidíctico y las de la teoría de la argumentación por el ejemplo.

En un primer momento, el predicador compara en términos de igualdad de espíritu, no de semejanza, las figuras de San Juan Bautista, que Cristo calificó como el mayor de los nacidos⁸⁶⁰, y la de Elías, precursor de la orden del Carmelo. Es decir, en el sermón se afirma que San Juan Bautista es el mismo que Elías porque poseen el mismo espíritu:

⁸⁶⁰ Mt., 11, 7.

Aquel pronombre *ipse* [el mismo] excluye toda pura semejanza y explica la misma individuación del sujeto, y así discurro, no el error que imaginaron, siguiendo las doctrinas de Platón, algunos herejes que animaban a el Bautista con el espíritu de Elías [...] Sino con una semejanza tan viva que incluya el ser individual del profeta.

Previamente, compara a Santa Teresa con San Juan Bautista:

Y, ¿qué es lo que dijo Cristo de este tan grande santo? Lo que pudiera decir de Santa Teresa: que si fue la más insigne palaciega, fue la religiosa más retirada; si fue la mayor cortesana que ha conocido el mundo, fue su penitencia la más rígida que ha venerado el respecto; si tuvo espíritu de corte en sus discreciones, lo tuvo también de desierto en sus conventos reformados; si despobló con toda su alma las ciudades, poblando de grandes espíritus los desiertos, también pobló de espirituales desiertos las ciudades; y por fin, si se vio el espíritu de Elías en el Bautista restaurado, restauró el de Elías y el del Bautista Santa Teresa.

A partir de estas dos premisas, se concluye que Teresa es la misma que Elías. Sin embargo, el razonamiento de Juan de Salazar se ajusta en un grado más. Incrementando la complejidad del argumento, y haciendo uso de un silogismo sencillo, menciona que «puede inferirse de esta combinación de grandezas, [que] es más grande el espíritu de Santa Teresa que [el de Elías] que es menor un solo grado que la majestad de Cristo». Y termina: «no hay cosa para mí más cierta como que es el espíritu de Teresa divino. ¡O valiente y soberana osadía!». El mercedario crea un juego de espejos, mediante argumentos que se reflejan párrafo tras párrafo, para inclinar la lógica hacia la conclusión de que Teresa es la misma que Cristo.

El sermón afirma que Jesucristo se miró en Teresa, y se vio reflejado en ella. Esta igualdad es la que el predicador debe probar cuidadosamente para no caer en herejía. Sin embargo, será el propio elemento místico que envolvió la vida contemplativa de la santa, lo que le proporcionará el argumento para justificar esta comparación en términos de igualdad. Las palabras de Juan de Salazar son las siguientes:

Aquel Elías supremo, que él sólo pudo reformar a Teresa; porque él sólo pudo divinizarla, mirándose en ella tan claro como si se viera su majestad en un espejo. Óiganselo decir a la santa: *Se me representó un día en mi alma Cristo, como en un espejo, y que este espejo se esculpía en Cristo por una comunicación*

*amorosa*⁸⁶¹. ¡O invención rara del amor divino! No sólo en Teresa se miró como en un espejo Cristo, viéndose su majestad en ella tan claro, que engañada nuestra humana vista, pudiera decir a el verla *ipsa est Christus*, sino que en Cristo se esculpíó Teresa por una comunicación amorosa. Y, ¿qué resultó de esta metamorfosis divina? ¿Qué? Que al comunicarse Cristo en Teresa, Teresa se diviniza; y al esculpirse Teresa en Cristo, Cristo se humana. Que cuando Teresa sube, Cristo nuestro señor baja; desde luego es a buscarla por su singularísima esposa.

Las palabras de Santa Teresa (en cursivas en la cita) pertenecen a su obra autobiográfica titulada *Vida*; ellas narran uno de los múltiples momentos de intuición mística que tuvo la monja. Dicha visión imaginaria recurre a la relación simbólica entre el espejo, el alma y Dios, para darle cuerpo a un acontecimiento místico: la representación de la divinidad en su interior, y la unión con ella. La figura del espejo permite conocer, mediante su reflejo, la verdad, la sinceridad, el contenido del corazón y de la conciencia⁸⁶². En el campo de la mística católica, la imagen del espejo simboliza el alma:

según Gregorio Niseno, así como un espejo cuando está bien hecho, recibe sobre su superficie pulida los rasgos de aquel que se le presenta, así el alma, purificada de todas las suciedades terrenas, recibe en su pureza la

⁸⁶¹ La cita proviene del *Libro de la vida* de Santa Teresa de Jesús. El texto pertenece al capítulo cuarenta: «Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y pareciome ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa [...] Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido [...] Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar a el Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se apega y muy más fructuosa que fuera de sí y en algunos libros de oración está escrito, adónde se ha de buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí. Y esto es muy claro ser mijor, y no es menester ir a el cielo, ni más lejos que a nosotros mismos, porque es cansar el espíritu y distraer el alma y no con tanto fruto», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, pp. 544 y 545.

⁸⁶² Chevalier y Gheerbrant, 2009, p. 474.

imagen de la belleza incorruptible. Es una participación y no un simple reflejo: así el alma participa de la belleza en la medida en que se vuelve hacia ella [...] el alma, convirtiéndose en un perfecto espejo, participa de la imagen y por esta participación sufre una transformación. Existe pues una configuración entre el sujeto contemplado y el espejo que lo contempla. El alma acaba por participar de la belleza misma a la cual ella se abre⁸⁶³.

El alma pura de Teresa participa de la belleza de Dios, en cuanto que la refleja. Mediante la relación mística entre el alma y el espejo, afirmar que Teresa es Cristo deja de ser un planteamiento herético. La argumentación racional no es suficiente en este sermón, sino que el predicador apela al elemento sobrenatural para lograr un discurso coherente y capaz de mover el alma de los fieles. Se necesita de un salto metafísico para persuadir acerca de las verdades de fe, un salto desde la lógica hacia la mística.

Juan de Salazar no sólo hace uso de la imagen del espejo —Teresa es el espejo donde Cristo se puede ver reflejado— sino que utiliza, en las últimas dos oraciones de la última cita del sermón, la figura de *contentio* o antítesis para enfatizar la igualdad entre Cristo y la santa, mediante términos contrarios que, paradójicamente, resaltan más esta equivalencia. La contraposición se produce en el nivel de la semántica⁸⁶⁴: si T se diviniza, C se humana; si T sube, C baja. Dejan de ser términos opuestos sólo cuando se leen desde la cosmovisión del cristianismo, la cual carga de significado peculiar a cada nombre: si el ser humano (T) se diviniza, el Hijo de Dios (C) se humana; si el ser humano (T) sube, el Hijo de Dios (C) baja. Sólo bajo el conocimiento de que Teresa es un ser humano y Cristo el hijo de Dios, es que los términos que en un principio parecían opuestos se igualan en una lectura más profunda. Se reflejan mutuamente hasta disolverse en un solo espíritu; o, como se repite a lo largo del sermón, Santa Teresa vive con la vida del amor de Cristo.

Lo que permite mayor fuerza a la imagen del espejo, es que el predicador hace uso de ella tanto en la forma como en el fondo del discurso. El uso en la forma se puede encontrar tanto dentro de la estructura de los párrafos —como en el ejemplo antes analizado— y entre ellos. Sin embargo, es en el nivel del significado donde la imagen del espejo tiene su mayor repercusión. El mercedario escribe al inicio de su sermón:

⁸⁶³ Chevalier y Gheerbrant, 2009, pp. 476 y 477.

⁸⁶⁴ Se sustituyen los nombres por letras para suprimir la lectura religiosa. Teresa es T; Cristo es C.

Aunque parece mi discurso enigma, no es sino verdad tan clara que se verá en un espejo [...] La más perfecta figura que obró la naturaleza y no puede hacer el arte, es la que se forma en un espejo cristalino; pues lo que se mira en los colores de una pintura, o en el bulto de una estatua, es una representación pura o semejanza de la persona; mas en el espejo, lo que se ve no es imagen de la cosa, como de ordinario quiere el vulgo, sino a la misma cosa, por sus propias especies, aunque reflejas y quebrantadas en lo terso y puro de un espejo cristalino.

La concepción de Juan de Salazar implica que el espejo no le regresa la imagen a quien se mire en él, sino que refleja el mismo ser que se mira. El espejo devuelve al que se refleja, a sí mismo, a él mismo, el *ipse* mencionado a lo largo del sermón. En este ir y venir de reflejos, se produce una complementación que disuelve la dualidad en un solo ser. Por este motivo, se genera tal concierto entre los espíritus de Santa Teresa y de Cristo, que la monja de Ávila, en posesión del corazón de Jesucristo, vive los tormentos que éste ya no pudo sufrir tras su muerte:

Teresa le arrancó el corazón a esposo, y le encerró y cautivó dentro de su pecho. Sería desde luego porque, como el corazón es principio de la vida, encerró Teresa el corazón de Cristo dentro de su corazón para vivir amorosamente con él. Pero si el corazón de Cristo estaba ya tan muerto con la herida que no pudo sentir el dolor de la lanzada, ¿cómo así muerto pudo darle a Teresa tanta vida? Padeciendo amorosa como padeció Teresa con el corazón de Cristo, así muerto, y en su corazón encerrados los tormentos que faltaron a su pasión dolorosa, por no estar vivo.

La muerte corporal tampoco detuvo a la santa a buscar el martirio. El predicador relata uno de los milagros que realizó Teresa de Ávila tras su muerte: un relicario con una parte de su corazón salvó del martirio a la carmelita Teresa de Samphuile, en la corte de Haspan⁸⁶⁵. El predicador se pregunta: «Pero si ya estaba muerta nuestra gloriosísima santa, ¿con qué vida pudo sacrificarse a el martirio para hacer en él la confesión de nuestra fe católica?». Y él mismo responde: «Con la vida del amor de Cristo con que vive después de muerta una vida eterna e infinita». Ya muerta, Santa Teresa desea seguir sufriendo tormentos por amor a su Esposo: su muerte, su martirio, es vida, y la muerte para la reformadora

⁸⁶⁵ Ver Anexo IV.

del Carmelo es el no padecer tormentos⁸⁶⁶. Es así como la vida del amor de Cristo sigue viviendo en el corazón de Teresa, aun después de que ambos hayan trascendido la vida terrenal.

Teresa es un espejo donde todos los fieles católicos deben verse y procurar reflejarse; o, también, éstos deben ser espejos en los que la santa, al verse, le regresen no la imagen, sino a ella misma. Como todo santo del panteón católico, Teresa de Ávila es un modelo de vida virtuosa que debe ser digno de imitación. La alabanza de Juan de Salazar toma la forma de un sermón panegírico que, en la clasificación de la nueva retórica, pertenece al género epidíctico. El discurso de esta clase lo definen los autores con las siguientes palabras:

Contrariamente a la demostración de un teorema de geometría, que establece de una vez por todas un nexo lógico entre verdades especulativas, la argumentación del discurso epidíctico se propone acrecentar la intensidad de la adhesión a ciertos valores [El discurso epidíctico], como el discurso educativo, crean una simple disposición a la acción, por lo cual se los puede relacionar con el pensamiento filosófico⁸⁶⁷.

El predicador tiene por objetivo aumentar la adhesión a los valores enarbolados por la Iglesia católica, en general, y por la orden reformada del Carmelo, en lo particular; y sembrar en las conciencias de los fieles una disposición a la acción. En el caso del presente sermón, la persua-

⁸⁶⁶ El predicador Juan de Salazar lo explica mediante una serie de argumentos antitéticos: «¿No es el martirio consumado el que acaba la vida con la muerte? También, ¿luego con este martirio se acabó la vida del amor de Cristo, que es la con que vive después de muerta nuestra gloriosísima santa? No diré tal, si que con la muerte que causó el martirio de el amor de Cristo es la vida de Teresa tan eterna, que supuesto el amor parece inacabable; porque no imagino ni discurro con qué puede Dios destruirla. Para que no se juzgue esta proposición por temeraria, la haré patente con la misma vida del amor de Cristo. Sólo se vive con esta vida mientras se padecen los tormentos y si estos fueren de muerte serán los que den más vida; y cuando no se padecen estos tormentos de muerte, ¿con qué tormentos se vive? Ya lo vimos, que con no padecer tormentos. Ese es el tormento de los tormentos, con que en la paz y en la quietud de las penas, vive el amor de Cristo [...] luego con los tormentos, y sin ellos, es la vida de el amor de Cristo atormentada; pues si con los tormentos vive y sin tenerlos padece; si en uno y otro contradictorio halla Teresa la vida de el amor de su divino esposo, con que podrá destruirla la divina omnipotencia», Salazar, *Vida del amor de Cristo estampada en el corazón de Teresa*, pp. 31 y 32.

⁸⁶⁷ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 99 y 104.

sión se dirige a seguir las huellas de Santa Teresa, quien siguió el camino de Cristo: vivir con la vida del amor de Cristo.

Este sermón sobre la vida de Santa Teresa se puede analizar con lo que Perelman y Olbrechts-Tyteca describen como la argumentación por el ejemplo:

Exactamente igual que el paso del ejemplo a la regla, esta forma de razonamiento apela a la inercia. Por otra parte, las nociones utilizadas para describir el caso particular que sirve de ejemplo desempeñan implícitamente el papel de la regla que permite el paso de un caso a otro⁸⁶⁸.

El ejemplo, como en el mencionado juego de espejos del trinomio Elías, San Juan Bautista y Santa Teresa, se manifiesta en otra triada: la conversa Teresa Samphuile, Santa Teresa/Cristo y Dios Padre/Dios Hijo. En este último conjunto se pasa de un caso a otro hasta llegar a la siguiente regla: si se sigue el camino de Cristo, Hijo de Dios, y cuyas huellas son las mismas que las de la reformadora del Carmelo, la merced divina intercederá ante los tormentos de la vida terrenal y concederá la vida eterna⁸⁶⁹. Esta regla parece «tan natural, tan conforme a las necesidades de la situación que pasa totalmente inadvertida»⁸⁷⁰. El razonamiento apela a la inercia y se puede establecer que esta regla se aplica a cualquier creyente que viva el espíritu teresiano o siga los conceptos planteados en el sermón.

En el discurso de Juan de Salazar, el encadenamiento de casos, de ejemplos que se reflejan, de seres que se presentan como modelos de conducta, se produce en los tres niveles mencionados por los autores de la nueva retórica: el de la ilustración, el del modelo y el del Ser perfecto. Se empieza por este último. Las vidas de santos se moldean a imagen y semejanza de la vida de Jesucristo en cuanto que hijo de Dios, en cuanto que ser sobrenatural. Es decir, es Dios, el Ser perfecto, el modelo a

⁸⁶⁸ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 539-540.

⁸⁶⁹ Para el predicador es una regla de alcance universal ya que: «Al no temer la contradicción, el orador transforma fácilmente en valores universales, o en verdades eternas, lo que, gracias a la unanimidad social, ha adquirido consistencia. Los discursos epidícticos recurrirán, con más facilidad, a un orden universal, a una naturaleza o a una divinidad que serían fiadoras de los valores no cuestionados y considerados incuestionables. En la demostración, el orador se hace educador», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 100.

⁸⁷⁰ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 545.

imitar: «El Ser perfecto se presta más que cualquier otro modelo a esta adaptación porque, por su condición misma y por esencia, tiene algo de imperceptible, de desconocido, y porque, por otra parte, no sirve sólo para una época y un lugar»⁸⁷¹. El predicador Juan de Salazar describe con las siguientes palabras la majestad de Cristo ante la muerte:

[Cristo] no sólo sabía la hora de su muerte [...] ni sólo que se había de ir a la gloria [...] Sino también que era inmortal, como que había venido de Dios [...] Y como tal, no debía y no podía morir [...] Cristo nuestro señor vivió con tanta cautela y vigilancia toda su vida, como que no tuviera conocimiento del día y hora de su muerte; y así se preparó con tantas diligencias su majestad, se dispuso con tan grandes y heroicas acciones para morir, como que no tuviera certeza de su salvación [...] la [causa] que tuvo Cristo para su muerte, que fue extender con ella y dilatar la vida de su amor; pues no tuvo más causa para morir que querer, ni fue otra que su voluntad [...].

Cristo tiene el conocimiento del momento de su muerte, de que su destino es la gloria y la inmortalidad. A pesar de tener estas ciencias, el hijo de Dios se comportó como si no las tuviera, y se entregó al martirio por amor a la humanidad. Este es el modelo de Ser perfecto que Teresa de Jesús imita y recrea casi a la perfección. Juan de Salazar menciona que la monja de Ávila vivió con el conocimiento, por revelación divina, de cuándo iba a morir y que tenía ganada la gloria:

Y que sabiendo todo esto la sapientísima doctora tuviera tanta vigilancia en su vida como si no supiera nada, antes si temía que su despacho fuera como el de las necias vírgenes [...] ¡Que sabiendo que le había de durar la vida muchos años viviese con tal cautela, como si se hubiera de morir aquel día! ¡Que sabiendo que era predestinada y que se había de ir a la gloria, se prepara con tan extraordinaria diligencia y con tan crueles tormentos para la muerte, como si hubiera sido la pecadora más escandalosa del mundo! ¡En fin, que obre Teresa con estas ciencias como Cristo con las suyas! Claro está que ha de obrar de esta manera, pues vive con la vida del amor de Cristo.

A la santa le faltó la tercera ciencia: el conocimiento de su inmortalidad; saber que Cristo tuvo y que a pesar de ello se entregó plenamente a su Pasión. Entonces, ¿vivió, murió, Santa Teresa como lo hizo Cristo?

⁸⁷¹ Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 568.

Sí, responde Juan de Salazar a quien pudiera decir lo contrario. El mercedario ofrece las siguientes razones a quien pudiera estar en desacuerdo con él:

Yo no lo dudo. Pero habrá quien me replique y diga que no vivió Teresa con la vida de el amor de Cristo; porque no murió con toda ciencia que para morir tuvo su majestad [...] Confieso ser así, que no tuvo ni pudo tener Teresa ciencia de su inmortalidad, la que tuvo Cristo; pero tuvo para su muerte la misma causa, y la que fue bastantísima para que Teresa viviera con la vida de el amor de su esposo; porque lo fue, para ser voluntaria su dichosa muerte. De donde infiero que si como Teresa no supo ni pudo saber que era su vida inmortal, lo hubiera sabido, aun con esa ciencia hubiera siempre Teresa muerto.

Este encadenamiento de argumentos, llevan a la conclusión de que Teresa comparte con Cristo la divinidad; es decir Teresa *ipse est* Cristo, Teresa es el espejo impoluto donde Cristo se refleja. Al igualar la vida y espíritu de la santa a los del hijo de Dios, se le otorga a la reformadora de Elías la dignidad de ser venerada e imitada. La monja de Ávila es modelo de vida a seguir para los fieles católicos.

En el *Tratado de la argumentación*, los autores se refieren así al concepto de modelo:

El modelo indica la conducta que se ha de seguir. También sirve como garantía de una conducta adoptada [...] El hecho de seguir un modelo reconocido, de estar sujeto a él, garantiza el valor de la conducta; por tanto, el agente que valora esta actitud, a su vez puede servir de modelo⁸⁷².

En el sermón se narra el milagro del relicario con una parte del corazón de Santa Teresa, el cual salva del martirio a doña Teresa de Samphuile, al ser cuestionada por su fe en la Corte de Haspan. La vida de doña Teresa es una ilustración⁸⁷³ que demuestra que al seguir los pa-

⁸⁷² Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 556.

⁸⁷³ En *Tratado de la argumentación* se diferencia el ejemplo de la ilustración en los siguientes términos: «Mientras que el ejemplo de encarga de fundamentar la regla, la ilustración tiene como función el reforzar la adhesión a una regla conocida y admitida, proporcionando casos particulares que esclarecen el enunciado general, muestran el interés de éste por la variedad de las aplicaciones posibles, aumentan su presencia en la conciencia [...] Mientras que el ejemplo debe ser incuestionable, la ilustración, de la cual no depende la adhesión de la regla, puede ser más dudosa, pero ha de impresionar

sos de la orden reformada del Carmelo, los valores de sus constituciones, se pueden conseguir mercedes divinas; en otras palabras, esta condesa es un espejo —no tan perfecto como lo es Santa Teresa de Cristo— donde la santa puede reflejarse⁸⁷⁴. Juan de Salazar retrata así a doña Teresa, emperatriz de Persia:

Esta singularísima mujer, por su hermosura y valor, fue el primer fruto que los hijos de Santa Teresa, los reverendos padres carmelitas descalzos, cogieron en las misiones de Persia, por cuya causa le pusieron en el bautismo Teresa, y ella le tuvo desde entonces tanta devoción a la santa, que mereció el que la adoptaran por hija, como prueba la dádiva que mandó hacer [Santa Teresa] a la U. M. Beatriz, de la carne de su corazón.

Una vez viuda, doña Teresa regresa a la corte de Haspan donde se le exige renunciar a la religión católica. La conversa, al negarse, es obligada a disputar, en público teatro, con los sacerdotes del rey. Éste ya había dispuesto una hoguera para sacrificar a la condesa, *después de exquisitos tormentos*, pero salió victoriosa de la contienda. Al regresar a su palacio, una de sus criadas la descubrió empapada de sangre fresca, la cual provenía

vivamente a la imaginación para captar toda la atención del oyente [...] La ilustración corre mucho menos riesgo que el ejemplo de ser mal interpretada, puesto que somos guiados por la regla, conocida y a veces muy familiar», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 546-548.

⁸⁷⁴ Uno de los problemas del modelo, mencionan Perelman y Olbrechts-Tyteca, es que quienes lo imiten tienden a devaluar los valores enarbolados por aquel: «Aunque servir de modelo sea una prueba de prestigio, la aproximación causada por la imitación entre el modelo y quienes se inspiran en él, los cuales, casi siempre, son inferiores a él, pueden devaluar un poco el modelo. Ya hemos visto que toda comparación acarrea una interacción entre los términos», Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 559. Si Santa Teresa es un espejo claro donde puede reflejarse Cristo, los individuos que sigan el modelo teresiano, comúnmente, no poseerán esta cualidad; se irán opacando y no reflejarán con la misma claridad y brillo a la santa. En su *Libro de la vida*, la reformadora del Carmelo explica qué significa un espejo empañado: «Sé que me fue esta visión de gran provecho, cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar. Díóseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser. Y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido. Es muy diferente el cómo se ve, a decirse, porque se puede mal dar a entender. Mas hame hecho mucho provecho y gran lástima de las veces que con mis culpas oscurecí mi alma para no ver este Señor», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, p. 544.

de siete heridas que se le habían formado al corazón del relicario que la condesa portó durante su enfrentamiento. El corazón de Santa Teresa quiso, como en vida la monja, padecer el martirio por amor a Jesucristo. ¿Por qué? Se pregunta el predicador, y responde:

¡Que después de muerta Santa Teresa y pasados muchos años de sepultada! ¡Que cuando ya se goza en paz, derrame tanta sangre su corazón! ¿Qué es eso? Que ha de ser, o que quiso recibir en su corazón la santa las heridas que había de recibir en su cuerpo la condesa, o, lo que es para mí más cierto, que aquella antigua ansia que tuvo en vida de padecer el martirio, la conservó en su corazón aún después de muerta.

Posiblemente la condesa Teresa no tuvo la preclara existencia de la monja de Ávila. Sin embargo, al no renunciar a su religión frente a la violenta amenaza del tirano, al defender los valores de la Iglesia católica, tanto la santa, por intermediación del relicario con un pedazo de su corazón, como Cristo, cuyo amor vive en el corazón de su esposa, intercedieron por ella y salvaron su vida. Una vida que, desde el momento que es ejemplo o ilustración del modelo, es también digna de ser imitada.

Comprobar la divinidad de Teresa de Jesús puede aumentar la adhesión de los fieles católicos a la figura de la reformadora del Carmelo. Sin embargo, ilustrar, mediante un caso, que al adoptarla como modelo de vida virtuosa la santa intercederá ante el Hijo de Dios, que es su Esposo y de quien es un brillante espejo, para mitigar el sufrimiento humano, es un argumento de mayor fuerza para incrementar la devoción tanto hacia ella y a la orden de los Carmelitas Descalzos. Mediante la argumentación por el ejemplo, el predicador baja a Dios a la tierra para que los fieles, a quienes se les escurren las virtudes abstractas, puedan apresar su concreción en el ejemplo o la ilustración. El orador humana a la divinidad en la figura de Santa Teresa, para persuadir a los fieles a desear imitar la virtud y ganarse la gloria eterna. Sin embargo, el mejor argumento para lograr el convencimiento será la vida ejemplar del predicador. Nada más persuasivo para el creyente que ver el ejemplo encarnado, la virtud viva.

EDICIÓN ANOTADA

VIDA DEL AMOR DE CRISTO ESTAMPADA EN EL CORAZÓN DE TERESA.

SERMÓN PANEGÍRICO,

QUE EN LA PLAUSIBLE FIESTA QUE ANUALMENTE CELEBRA EL CONVENTO DE CARMELITAS DESCALZAS DE ESTA CIUDAD DE PUEBLA.

PREDICÓ EL PADRE MAESTRO FRAY JUAN DE SALAZAR, UNO DE LOS DEL NÚMERO DE ESTA PROVINCIA DE LA VISITACIÓN DE NUEVA ESPAÑA, DEL REAL Y MILITAR ORDEN DE NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED, REDEMPCIÓN DE CAUTIVOS, COMENDADOR SEGUNDA VEZ Y REGENTE DE ESTUDIOS DEL CONVENTO DE DICHA CIUDAD, VISITADOR GENERAL DE LOS CONVENTOS DE LA TIERRA DENTRO, Y CALIFICADOR DE EL SANTO OFICIO DE ESTE REINO.

QUIEN LO DEDICA A NUESTRO REVERENDÍSIMO PADRE MAESTRO FRAY LUIS ANTONIO ARMIDA DE NOBOA, MERITÍSIMO VICARIO GENERAL DE ESTAS PROVINCIAS DE MÉXICO, GUATEMALA, E ISLA ESPAÑOLA DE SANTO DOMINGO, Y SUS ADYACENTES DEL MISMO REAL Y MILITAR ORDEN.

SÁCALO A LUZ EL SEÑOR DON ANTONIO NOGALES, CÁNONIGO DE ESTA SANTA IGLESIA.

CON LICENCIA DE LOS SUPERIORES:

EN LA PUEBLA, POR LA VIUDA DE MIGUEL DE ORTEGA,
EN EL PORTAL DE LAS FLORES.

AÑO DE 1737.

Reverendísimo Padre nuestro.

Este sermón de la gloriosísima madre y mística doctora Santa Teresa de Jesús, que el día diez y seis de octubre de este presente año, prediqué con notable sonrojo de mi cortedad, en su convento de Carmelitas Descalzas, intenta tan ciego como apasionado el afecto darlo a la estampa para que salga a luz pública con mayor rubor de mi insuficiencia, y buscando mi temor fuerte escudo para su defensa, me lo prometió la esperanza en la benigna protección de vuestra reverendísima.

Solamente protegido con inefable nombre de su soberano dueño, puede inmortalizar a el mundo sus obras en el rígido examen de las prensas⁸⁷⁵, aquel mercenario (lo fue Moisés, por redemptor⁸⁷⁶) que teniendo en el templo de la descalcez a la vista una virgen que gozaba el florido aliento de su lozanía, a beneficios de el divino fuego que la abrasaba, se confesó humilde, inepto y balbuciente. Venero a Dios en vuestra reverendísima por mi superior prelado, tan ajustado a las leyes del legislador divino; y así, con ser que (no por humildad, como Moisés, sino por mi pequeñez) me reconocí en aquel sagrado Horeb⁸⁷⁷ por inhábil aún para hablar, cuando fue objeto de mi atención aquella misteriosa zarza,

⁸⁷⁵ Mientras la palabra oral viva se desvanece al ser pronunciada, la impresa se preserva al quedar fijada en un soporte material, ésta se vuelve objeto. Con respecto a esto, Walter Ong menciona lo siguiente: «Una de las paradojas más sorprendentes inherentes a la escritura es su estrecha asociación con la muerte. Ésta es insinuada en la acusación platónica de que la escritura es inhumana, semejante a un objeto, y destructora de la memoria [...] La paradoja radica en el hecho de que la mortalidad del texto, su apartamiento del mundo vital humano vivo, su rígida estabilidad visual, aseguran su perdurabilidad y su potencial para ser resucitado dentro de ilimitados contextos vivos por un número virtualmente infinito de lectores vivos», Ong, 2009, pp. 83 y 84.

⁸⁷⁶ Al margen: «Éx., 3». Biblia, Éx., 3, 1-7 y 13-14: «[Moisés] llegó hasta la montaña de Dios, Horeb. Se le apareció el ángel de Yahveh en una llama de fuego, en medio de una zarza [...] Y añadió [Yahveh]: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob”. Entonces Moisés se cubrió el rostro, porque temía fijar la mirada en Dios [...] Dijo Moisés a Dios: “Sí; yo iré a los israelitas y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero, si me preguntan cuál es su nombre. ¿qué les responderé?”. Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy. Así hablarás a los israelitas: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre; éste es mi título de generación en generación”».

⁸⁷⁷ *Horeb*: en hebreo significa lo árido, lo solitario. Es el «nombre del monte de Dios, escenario de la entrega de la ley, llamado también Siná [...] Lagrange discute la posibilidad de que Horeb designara toda la montaña, siendo Siná el nombre de una sola cumbre», Haag, Van den Born y Ausejo, 2000, p. 872.

que sólo tuvo alientos para vivir en las inextinguibles llamas del divino amor; armado con el venerable nombre de vuestra reverendísima osó a perpetuar en la estampa, lo que tanto temió pronunciar por breve rato mi rudeza.

Ni puedo menos, reverendísimo padre nuestro, que lisonjearme en la elección de tal mecenas y más cuando las cualidades que ilustran a vuestra reverendísima como prendas de su persona se las apropria, para afianzar sobre ellas su protección, mi esperanza; porque si estas tejen la cadena que blandamente arrastra mi gratitud a la debida expresión de este obsequio, con no menor fuerza deben inclinar la dignación de vuestra reverendísima a el patrocinio. Grande lo ha menester este panegírico por ser tan corto (parto a el fin de mi limitado ingenio); y buscándole grande patrono, no le pude hallar mayor padrino que el que hace en su aceptación apreciable a un tenuísimo holocausto, cuando le dan estimación la veneración y el respecto.

Holocausto dice padre nuestro reverendísimo, y es así⁸⁷⁸; por que si fue éste un sacrificio en que sin reservar algo para sí el oferente, o

⁸⁷⁸ Al margen: «Josef de Antioquía. Libro 1, capítulo 7». San José de Antioquía, diácono martirizado: fue asesinado junto con siete compañeros. Se desconoce el año. También es llamado Josippus, Bunson (Matthew, Margaret y Stephen), 2003, p. 459. En *Biblioteca española...*, p. 32, José Rodríguez de Castro menciona una posible conexión de identidad entre Josippo y un tal Flavio Josefo. Este último fue un historiador judío, nació en el año 37 d. C. en Jerusalén, y murió alrededor del año 101. En el año 66 participó, en Jerusalén, en la gran revuelta judía contra el Imperio romano. Al terminar la guerra, Flavio Josefo convenció a los romanos, al hacer gala de su educación, de que le perdonara la vida. Tanto el emperador Vespasiano, como Tito y Domiciano, le tuvieron aprecio, y le permitieron dedicarse, hasta su muerte, exclusivamente a su trabajo literario, *New Advent*. La obra que cita fray Juan de Salazar es la que se titula *Los veinte libros de Flavio Josepho, de las antigüedades Judaicas*. El libro primero se titula «De las antigüedades Judaicas», y el capítulo 7 se trata «De cómo Abrahán partiendo de tierra de los Caldeos, moró en la región de Canaán, que ahora se llama Judea»; algunas ediciones traen el siguiente subtítulo, traduzco del inglés: «Se contiene el espacio de tres mil ochocientos y treinta y tres años». Y en éste está escrito lo siguiente sobre la gratitud y el sacrificio: «Abrahán [...] Fue pues el primero que abiertamente y con voz clara predicó no haber más que un Dios solo, hacedor de todo; y tras esto, que si alguna cosa buena alcanzamos no nos viene por nuestra fuerzas, mas sólo por su voluntad. Esto probaba [...] que hay ciertamente una potencia que de estas cosas tiene el cuidado, que todo lo rige y administra convenientemente, y cesando su providencia, ninguna cosa serviría a nuestros provechos, pues ninguna hay que de sí misma y de su propia virtud valga algo, más todas obedecen a la voluntad poderosa del que las rige y todo lo puede. Y por eso a sólo este uno se le debe la honra y conviene darle de todo las gracias. Por lo cual, como

ministro, lo consumía todo en el altar divino con su voracidad el fuego: en este mal formado feto de mi cortedad, abraza en las respectables aras de vuestra reverendísima la llama de mi gratitud toda mi voluntad, y corazón⁸⁷⁹. Bien que no sacrificó tan libre de interés, que no quiera que las bajas líneas con que dibujó mi rudeza la vida del amor de Cristo en el corazón de Teresa, como en el más bien dispuesto lienzo, sobresalgan a la sombra de vuestra reverendísima para que tenga así en sus coloridos perfección lo que yo no supe retratar. Interesó también, siguiendo el proverbio del sabio, no la guarda del corazón de Teresa, que dio blanco a la pintura; por que éste tiene en el herido pecho de su esposo Cristo su mejor custodia, como que es el origen de su vida; si la del mío, siendo vuestra reverendísima aquel inexpugnable muro, que a el mismo tiempo que lo guarda con sus irrecompensables honras lo vivifica.

Ni cabe menos en la generosidad de ánimo de vuestra reverendísima, pues es nativa propensión de las prendas con que Dios y naturaleza enriquecieron sin escasez su persona, el favorecer a los que confiados se acogen al asilo de su dignación. ¡Oh! Y como pudiera en justo aplauso de éstas desatar sus diques la más fecunda elocuencia, sin tropezar en el feo coto de la lisonja, a no ser tan notorio que se mortifica la humildad de vuestra reverendísima cuando se deja volar la pluma en su alabanza. ¡Oh! Si no supiera yo que a la circunspección de vuestra reverendísima ninguna verdad agravia, sino aquella que lo elogia, cuánto pudiera decir de la ilustrísima ascendencia de los Armidas y Noboas⁸⁸⁰, cuyos generosos árboles, descollando sus ramas sobre los más altos capiteles de Galicia, ocultan sus raíces debajo de su profunda modestia. Pero me será preciso defraudar tanta fortuna a la prensa, por no sacarla del corazón al rostro de vuestra reverendísima. Mucho pudiera celebrar (a no amedrentarme el mismo reparo): Ya las lúcidas y notorias tareas con que ha

los Caldeos y los otros de Mesopotamia se levantasen contra él, acordó salirse de allí y, confiado en la voluntad y favor de Dios, vino a la tierra de Canaán: donde habiendo asentado, hizo un altar para Dios, y en él hizo sacrificios», Flavio Josefo, *Los veinte libros de Flavio Josefo, de las antigüedades Judaicas*, pp. 7 y 8.

⁸⁷⁹ Al margen: «Prov., 4, 23: *Omni custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit*». Biblia, *Prov.*, 4, 23: «Por encima de todo, vigila tu corazón, / porque de él procede la vida».

⁸⁸⁰ *Armidas y Noboas*: no se ha encontrado información de este personaje, salvo la información que se menciona en la portada del sermón: Fray Luis Antonio Armida de Noboa fue vicario general de las provincias de México, Guatemala, Santo Domingo, y sus adyacentes, de la Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced.

ilustrado la gran literatura de vuestra reverendísima las más célebres aulas de Minerva⁸⁸¹; ya la religiosidad y observancia con que dentro y fuera de la religión ha sido ejemplo de virtud y dechado de la más ajustada perfección. Todo esto, y mucho más, que compone un admirable conjunto de perfecciones morales y políticas, para la hermosa nobleza del espíritu de vuestra reverendísima pudiera elogiar; a no ser sus mismas virtudes acreedoras de los Demóstenes⁸⁸² para su merecido aplauso, las

⁸⁸¹ *Minerva*: nombre que los romanos le asignaron a la diosa de origen griego Atenea. Esta diosa posee varios atributos, los cuales pueden contraponerse entre sí: «Era guerrera, era pacífica; era tutora de los hogares, era destructora de los pueblos; era amparo de sabios y artistas, patrocinadora de jueces, defensora del derecho y la justicia, y era también la que castigaba con crueles tormentos al malvado, pero defendía al delincuente que había caído ofuscado por la pasión, y vencido por un principio más alto», Garibay, 1980, p. 19.

⁸⁸² *Demóstenes*: nació en el año 384 a. C. en Atenas, y murió el 12 de octubre del año 322 en Calauria, en la actual isla de Poros. Se le reconoce como uno de los más grandes oradores de la antigua Grecia, *Encyclopædia Britannica*. En *Vidas paralelas*, Plutarco hace un recuento de la vida de Demóstenes como orador: «Dando por tanto de mano a todas las demás enseñanzas y ocupaciones juveniles, él mismo se ejercitaba por sí y trabajaba con empeño a fin de ser él también uno de los oradores [...] Para remediar los defectos corporales, empleó estos medios, según refiere Demetrio de Falereo, que dice haber alcanzado a oír a Demóstenes, cuando ya era anciano, que la torpeza y balbucencia de la lengua la venció y corrigió llevando guijas en la boca y pronunciando períodos al mismo tiempo; que en el campo ejercitaba la voz corriendo y subiendo a sitios elevados, hablando y pronunciando al mismo tiempo algún trozo de prosa o algunos versos con aliento cansado y, finalmente, que tenía en casa un grande espejo y que, puesto enfrente, recitaba, viéndose en él, sus discursos [...] Su acción era muy agradable a la muchedumbre; pero los inteligentes, y entre ellos Demetrio de Falereo, la tenían por afeminada y poco decorosa; y Hermipo dice que, preguntado Aision por los oradores antiguos y los de su tiempo, respondió que oyéndolos cualquiera admiraría en aquellos la decencia y entereza con que hablaban al pueblo, pero que las oraciones de Demóstenes leídas se aventajaban mucho en primor y en energía. Ciertamente que de las oraciones suyas que nos han quedado escritas no habrá quien niegue que tienen mucho de amargo y de picante; y en las ocurrencias repentinas solía también emplear el chiste», Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. 4, pp. 387, 388, 393 y 394. Esta cita ofrece una idea de cómo se preparaban los oradores de la antigüedad y de la relevancia que tenía este oficio para su sociedad. Además, es común en los discursos sacros encontrar citas sobre y de oradores de la antigüedad grecorromana. Éstos siguieron siendo los modelos a seguir para los predicadores debido a la fuerza persuasiva de sus palabras, ya que en cuanto al contenido volteaban hacia las autoridades de la Iglesia católica. Sin embargo, la presencia de estos oradores en los sermones manifiesta la gran influencia que la retórica clásica tuvo sobre la predicación. Este reconocimiento siempre estuvo presente tanto en las preceptivas como en los propios discursos.

que compelen por su modestia los Harpócrates⁸⁸³ para el silencio. Dios nuestro señor prospere la importante vida de vuestra reverendísima los muchos años que necesitan estas sus provincias. Convento de vuestra reverendísima Merced, Ángeles, y diciembre 8 de 1736.

Reverendísimo Padre nuestro.

Beso la mano de vuestra reverendísima su más obediente súbdito y rendido capellán que le venera.

Fray Juan de Salazar.

Parecer de el muy reverendo padre maestro Pedro de Echavarri, de la sagrada Compañía de Jesús, catedrático de prima de teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de la imperial ciudad de México.

Excelentísimo señor

Por decreto de vuestra excelencia he leído con sumo gusto y particular atención la oración panegírica que a honor de la seráfica madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma descalza de Nuestra Señora del Carmen, predicó en la Puebla de los Ángeles el muy reverendo padre maestro fray Juan de Salazar, comendador del convento de Nuestra Señora de la Merced de la misma ciudad. Y confieso que reconocí la constancia de naturaleza en los progresos de tan elevado ingenio, pues las que en él brotaban flores de solidísimas esperanzas son ya maduros y muy sazonados frutos en todo género de erudición. La de este panegírico es tan copiosa como selecta, contra el común proverbio de que lo bueno siempre fue raro; y si el otro se quejaba de que la abundancia lo hizo pobre: *Inopem me copia fecit*⁸⁸⁴, la copia de noticias en este gran sujeto no sólo es efecto de su opulencia, sino aumento también de

⁸⁸³ *Harpócrates*: «Forma helenizada de Horus [...] Horus, hijo de Isis. Es el más importante de los dioses-halcón egipcios, a los que pronto acabó absorbiendo. Su nombre (en lengua egipcia *Hrw*: “el Alejado”) le caracteriza como dios del Cielo y dios rey. El faraón reinante era la encarnación de Horus sobre la tierra, y en la ceremonia de la entronización asumía el llamado “nombre de Horus”. El dios y el faraón eran considerados garantes de la continuidad de la vida y de la monarquía (y con ello del orden), así como del cuidado de los muertos», Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, pp. 373 y 450.

⁸⁸⁴ «Incluso mi abundancia me hace pobre». La frase es de Ovidio, se encuentra en el «Libro III», versos 340 a 510, la historia de Narciso-Eco, de las *Metamorfosis*. El sitio preciso de la cita es el verso 466: «Lo que deseo está conmigo: mi riqueza me ha hecho pobre», Ovidio, *Metamorfosis*, p. 298.

su gran caudal que a imitación de Dios crece más cuanto más se explica y se difunde esto que tiene visos de lisonja, se acredita verdad cuando en este sermón se atiende un asunto tan ingenioso como claro; pues se deja ver como en un espejo que lo es de la vida del amor [de] Teresa, cuando exprime a Cristo en su corazón, al parecer muerto, por atravesado del fogoso dardo de un serafín⁸⁸⁵. Con cuanta delgadez promueva este argumento, con cuanta noticia de sucesos raros lo confirme, y con cuanta elegancia de voces lo explye, juzgo ocioso ponderarlo; porque el lector, sin que yo lo diga, lo ha de experimentar hallándose dulcemente preso en el contexto de esta oración, cuyas limadas cláusulas son en la realidad los eslabones de oro que, en la ficción de los antiguos, procedían de la boca de Hércules⁸⁸⁶ con que denotaban su atractiva suave elocuencia.

⁸⁸⁵ *Transverberación*: esta experiencia mística la describe Santa Teresa en su *Vida*: «Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal; lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tan diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Veíale en las manos un dardo de otro lardo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. Los días que duraba esto andaba como embobada; no quisiera ver ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en todo lo criado. Esto tenía algunas veces, cuando quiso el Señor me viniesen estos arrobamientos tan grandes que aun estando entre gentes no los podía resistir, sino que con harta pena mía se comenzaron a publicar. Después que los tengo, no siento esta pena tanto, sino la que dije en otra parte antes, que es muy diferente en hartas cosas y de mayor precio; antes en comenzando esta pena de que ahora hablo, parece arrebatada el Señor el alma y la pone en éxtasis; y así no hay lugar de tener pena ni de padecer, porque viene luego el gozar», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, pp. 383-385.

⁸⁸⁶ *Hércules*: «Forma latina del dios griego Heracles. Hijo de Zeus. Heracles «se convirtió en modelo para las asociaciones de jóvenes de carácter militar debido a sus magníficas características corporales, que le convertían en el brillante y glorioso vencedor de todas las batallas; por ello era invocado en todas partes como *Kallnikos* (“que

Paréceme que tan grande orador se debía a tan alto respetoso objeto, esto es, que la seráfica madre Santa Teresa, maestra del divino amor, pedía, como de justicia, los encomios de tan elevado panegirista; porque si en éste se observan con singular y exquisito engaje las flores de los conceptos, y los frutos de la doctrina y moralidad, ¿qué otro orador más adecuado para Teresa? Si ella es la esposa que para desahogo de las heridas de su corazón y de los deliquios de su afecto tenía muchos siglos, ha pedido el conhorto de flores y de frutos: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore languet*.⁸⁸⁷ No porque el amor de Teresa que, como dice el orador, vive de la mortificación y aún de la muerte, necesite de alivios, sino porque es acreedor de aplausos, y los rinde obsequioso y tierno este panegírico en flores, que son frutos de su estudio y en frutos que no se despegan de estas flores. Que no desdigan éstas de la paciencia invicta de Teresa es indubitable, porque si tal vez se acompañan de la fiereza y brotan de los aceros y los escudos, como cantó Claudiano⁸⁸⁸, ¿por qué se han

trae la hermosa victoria”), pero también como asistente en el peligro (*Alexikakos* = “que rechaza lo malo”) y como “salvador” (*Sóter*) de los hombres [...] Frente a esa visión, la filosofía griega antepuso el lado ético del mito de Heracles. El sofista Pródico (siglo V a. C.) formuló la parábola de “Heracles en la encrucijada”, característica de esta interpretación: el joven héroe debía tomar la decisión de seguir el camino cómodo y más fácil del placer (encarnado por la *eudaimonía/voluptas*) o la vía más difícil y esforzada de la virtud (encarnada por *areté/virtus*), y elige la senda de la virtud que le conduce a la inmortalidad [...] Por otra parte [...] Heracles, el héroe-dios, que fue capaz de abrirse espacio en el ámbito de la divinidad, se convirtió en la quintaesencia del poder soberano y de la virtud [...] Aproximadamente a partir del siglo III d. C., Heracles fue “cristianizado” como alguien que, mediante muchos esfuerzos y pruebas, logra ganarse durante su vida el cielo [...] La alegoría en la Edad Media y el Renacimiento profundizó en la “cristianización” tardo antigua de Heracles y lo interpretó como prefiguración de Cristo (semidios/hijo del Hombre; descenso al Infierno/bajada al Orco; victoria sobre Cerbero/victoria sobre el demonio; apoteosis/ascenso a los cielos; también Cristo destruye a las fieras) o como correlato de San Jorge. Era el ideal literario del caballero, el *vir perfectissimus*», Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, pp. 400-412.

⁸⁸⁷ «Quédate conmigo, rodeado de manzanas, porque estoy enferma de amor». Al margen: «*Cant.*, 2, 5». Biblia, *Cant.*, 2, 5: «Confortadme con tortas de pasas, / fortalecedme con manzanas, / que desfallezco de amor».

⁸⁸⁸ *Claudio Claudiano*: nació en el año 370 d. C. en Alejandría, y murió en Roma en el año 404. Fue el último poeta importante de la tradición clásica. Su obra no sólo es valiosa por sus cualidades retóricas y literarias, sino por ser una importante fuente histórica.

de extrañar de la paciencia?⁸⁸⁹ No se extrañan aun cuando la de esta incomparable virgen, víctima la más consagrada a el amor, fue tan heroica, que por su misma confesión, sólo tuvo paralelo con la muerte: *Aut mori, aut pati*⁸⁹⁰. Pues el tiempo que cesaba de penar era el mismo que dejaba de vivir, es que el amor de que nacía su paciencia transformado en el de su esposo, y el de el esposo en Teresa, como en claro transparente espejo, avivaba sus deseos y animaba sus ansias, pudiéndoseles grabar a Jesús y Teresa en esa transformación aquel dístico que cantó un poeta a el amor más paciente:

*Disce pati exemplo: nos hic amor unus habebit:
Et simili socius junget amore dolor*⁸⁹¹

No digo más por no deslucir lo que no acierto a elogiar, y así acabo con expresar que está tan lejos de censura esta obra por todas partes cabal, que es digna de mejor aprobación, así porque no incluye cosa que desdiga de nuestra santa fe y rectas costumbres, como porque excita a el divino amor, sublimando el con qué vivió y murió el timbre de las mujeres, el honor de los doctores, maestra de las vírgines, gloria de nuestra España y de la Iglesia católica, la extática y seráfica madre Santa Teresa de Jesús. Así lo siento. México, en este Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, a 13 de enero de 1737.

⁸⁸⁹ Al margen: «Claudius Claudianus, *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti*». El «Epitalamio de Honorio y María», se encuentra en el primer volumen de la obra de Claudiano titulada *Poemas I*, pp. 237-255.

⁸⁹⁰ «O amar, o sufrir». Esta cita es parte del oficio que la Iglesia dedica a Santa Teresa en su día, el 15 de octubre. corresponde a la sexta lectura de la hora de maitines: «*Cum autem assidua ederet exempla virtutum, tam anxio castigandi corporis desiderio aestuabat, ut quamvis secus suaderent morbi quibus affuctabatur, corpus ciliciis, catenis, urticarum manipulis, alusque asperrimis flagellis saepe cruciaret, et aliquando inter spinas volutaret, sic Deum alloqui solita: Domine aut pati, aut mori: se semper miserima morte pereuntem existimans, quamdiu a caelesti aeternae vitae fonte abesset*», *Divinum Officium*. [De manera seria y con los ejemplos de gracias de los cuales dio muestra, y grave como era el estado de su cuerpo dominado por la enfermedad, aún se encendía en ardores y buscaba atormentarlo. Lo torturó entonces con el cilicio, con cadenas de púas, con puñados de picos, y pesados azotes. En ocasiones giraba sobre las picas y solía gritar a Dios, el señor, ¡sufrir, o morir! Pues ella estaba ya exiliada de la celestial fuente de la vida eterna, la vida para ella no era sino una muerte lenta].

⁸⁹¹ «Un ejemplo de aprender a sufrir: tenemos aquí un sólo amor: / Pues similares, el amor y el dolor se juntan».

Excelentísimo señor.

Beso la mano de vuestra excelencia, su menor y más rendido servidor y capellán.

Pedro de Echavarri.

Aprobación del muy reverendo padre maestro fray Juan de Villa⁸⁹², del sagrado Orden de Predicadores, rector del real, pontificio, más antiguo colegio de San Luis, del mismo orden, de la ciudad de la Puebla de los Ángeles.

Señor provisor.

La felicidad de haber oído este sermón que vuestra señoría se sirve de remitirme, predicado en el día de la esclarecida virgen y seráfica madre, mi señora Santa Teresa, por el muy reverendo padre maestro fray Juan de Salazar, de el real y militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos, calificador del Santo Oficio y comendador del convento de San Cosme y San Damián de esta ciudad, me ha facilitado grandemente la censura; porque habiendo merecido general aplauso de todos los que le oyeron, tiene ya ejecutoriada en

⁸⁹² *Fray Juan de Villa Sánchez*: «Natural de la Puebla de los Ángeles, cuyo suelo honró para siempre por su ingenio sublime, por su doctrina profunda y sólida, por su elocuencia florida y asombrosa; así como al colegio palafoxiano, cuya beca vistió, y a la provincia de San Miguel y Santos Ángeles del orden de predicadores, cuyo hábito tomó y cuyas cátedras sirvió. Nació a fines del siglo xvii, y a pesar de la corrupción, en que yacía la oratoria del púlpito, supo sobreponerse a su edad, exceder a los Vieiras en el ingenio, e imitar a los Granadas en la claridad y solidez de los discursos», Beristáin, 1947, vol. 5, pp. 148 y 149. Entre sus obras se pueden citar las siguientes: *Elogio de San Atanasio, predicado en el capítulo provincial de 1728*; *Elogio de San Juan de la Cruz, predicado en las fiestas de su canonización*; *Panegírico de nuestra señora de Guadalupe de México*; *Sermón funeral en las exequias del venerable sacerdote don Miguel Feliciano Gutiérrez de Zeballos, capellán del monasterio de religiosa de la Santísima Trinidad de la ciudad de la Puebla*; *Elogio del padre y doctor de la Iglesia, San Agustín*; *Elogio fúnebre del reverendísimo padre maestro fray Tomás Ripoll, general del Orden de Predicadores, pronunciado en las honras que le hizo la provincia de San Miguel de los Ángeles*; *Panegírico de San Juan Bautista*; *Panegírico de Santo Domingo de Guzmán*; *Elogio fúnebre de la venerable madre María Agueda de San Ignacio, fundadora del monasterio de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles*; *Rosario de agonizantes y modo de auxiliar a los moribundos*; *Rosario mental: Pláticas sobre los misterios del Santo Rosario*; *Segunda parte del rosario mental*; *Sermones varios*, etc. También dejó un manuscrito entre los religiosos dominicos de la Nueva España: *El muerde quedito*. Beristáin lo describe como un «Opúsculo muy apreciable, en que el autor satirizó con sumo ingenio y gracia los efectos e intrigas de un capítulo provincial».

el común sentimiento la aprobación, al cual no sólo me es muy fácil sino también muy útil conformar mi parecer; porque sólo de esta suerte puedo libertarme del escrúpulo, y purgarme para el público de la sospecha de mi notoria y conocida pasión que siempre pervierte la rectitud del juicio y mucho más donde es mayor la voluntad que el entendimiento. Habría yo dicho con San Ambrosio: *Si igitur author non displicet opus probemus*⁸⁹³, si el santo no hubiera explicado por lo negativo su afecto; pero si el gran doctor dio por razón bastante para aprobar la obra, la no displicencia del autor, cuanto más me había yo de necesitar, no sólo a aprobar este sermón, sino a aplaudirlo; siendo así, que su autor agrada y mucho agrada, y con mucha razón y muchos méritos agrada. Agrada por su notoria y conocida literatura, estimada y laureada, aún en el Atenas de su muy esclarecida provincia, donde hace coro con los grandes hombres que la autorizan; agrada por su mucha madurez, en no muchos años; agrada por su expectable religiosidad; agrada por su celebrada prudencia, celo, actividad y demás prendas de prelado que le han hecho recomendable y bien quisto en el gobierno; y si así agrada el autor, era necesario que, anticipándose a la razón el afecto, levantara impaciente la voz: *opus probemus*, por eso es felicidad poderse valer de la razón ajena cuando es sospechosa la propia⁸⁹⁴. Entre en hora buena el afecto en parte a la censura, cuando lo que se califica es una obra que tuvo tantos aprobantes cuantos oyentes.

⁸⁹³ «Así, el autor no ha de demostrar por necesidad nada». Al margen: «*Liber II de virginibus*». El título completo de la obra de San Ambrosio es *Episcopi mediolanensis, ad Marcellinam sororem suam de virginibus*. La cita completa es la siguiente: «*Si igitur author non displicet, opus probemus: ut quaecunque sibi eius exoptat Premium, imitetur exemplum*», San Ambrosio, *Episcopi mediolanensis...*, p. 88. [Así, el autor no ha de demostrar por necesidad nada: lo que él toma como premio es seguir el ejemplo].

⁸⁹⁴ Este es un ejemplo de amplificación en que la descripción del carácter y naturaleza del orador se usa para evaluar sus palabras. Es por esto que la retórica no puede confinarse sólo al mundo del discurso, sino que debe entenderse como una ética para la vida buena y virtuosa. Aquí fray Juan de Villa Sánchez aprueba el sermón mediante la enumeración de cualidades o virtudes del predicador; esto lo hace por medio de una de las figuras de sentencias conocida como frecuentación. En este figura se presentan todos los argumentos unidos para darle mayor fuerza a lo que se dice; en este caso, al colocar las cualidades del predicador en un solo lugar se busca generar la admiración, mover este afecto, por parte de los receptores y cerciorarse de que no nazca la duda de que las palabras del sermón sean falsas por provenir de una persona indigna. Este conjunto de cualidades se acentúa con el uso de la repetición de la palabra de significado positivo «agrada».

Pero no porque me confiese apasionado, quiero decir que no haya visto y examinado diligentísimamente el sermón. Lo he visto, y a la manera de el que ensaya la moneda, habiéndolo puesto al crisol de la verdad, borrado el cuño de la amistad y respecto, he procurado reconocer los quilates de el metal: lo leí atentamente y si me pareció tan bien, como a todos, cuando lo oí, me ha parecido mejor cuando lo he leído, por aquella gran diferencia que hay de ver volar un libro y percibir sus discursos al vuelo, como el profeta Zacarías⁸⁹⁵, o tomarlo en la mano, llevarlo a la boca, masticarlo y devorarlo, como el evangelista San Juan⁸⁹⁶; así lo he gustado bien, así he percibido todo el sabor, así he logrado toda la dulzura de un cuaderno que está estilando todas las mieles, toda la ambrosía de la vida de el amor de la esclarecida virgen Santa Teresa⁸⁹⁷.

Es lo primero que se viene a los ojos, alabar la propiedad y naturalidad de el asunto; aplaudieron los antiguos el gran juicio de Foción⁸⁹⁸

⁸⁹⁵ Al margen: «Zac., 5, 1». Biblia, Zac 5.1: «Alcé de nuevo mis ojos y tuve una visión: vi un libro que iba volando».

⁸⁹⁶ Al margen: «Ap., 10, 9 y 10». Biblia, Ap., 10, 9: «Me acerqué al ángel y le dije que me diera el pequeño rollo. Y me dice: “Toma y devóralo. Amargará tu vientre, pero en tu boca será dulce como la miel”. Tomé el pequeño rollo de la mano del ángel y lo devoré. Y era en mi boca dulce como la miel; pero cuando lo comí sentí amargor en el vientre».

⁸⁹⁷ El paso de la oralidad a la escritura no sólo transforma el habla, sino también el pensamiento, la conciencia. Si fray Juan de Villa Sánchez menciona que pudo apreciar mejor el sermón al leerlo que al escucharlo, esto se debe a una diferente interiorización del texto al aproximarse a él mediante la escritura que por medio de la voz. Este cambio no se suscita en la conciencia del lector, sino también en quien produce el texto. Walter Ong menciona que «el distanciamiento que produce la escritura da lugar a una nueva clase de precisión en la articulación verbal, al apartarla del rico pero caótico contexto existencial de gran parte de la expresión oral. Las realizaciones orales pueden ser impresionantes en su grandilocuencia y sabiduría de la comunidad [...] Empero, las palabras escritas agudizan el análisis, pues se exige más de las palabras individuales. Para darse a entender claramente sin ademanes, sin expresión facial, sin entonación, sin un oyente real, uno tiene que prever juiciosamente todos los posibles significados que un enunciado puede tener para cualquier lector posible en cualquier situación concebible, y se debe hacer que el lenguaje funcione a fin de expresarse con claridad por sí mismo, sin contexto existencial alguno. La necesidad de esta exquisita formalidad hace de la escritura la penosa labor que comúnmente es», Ong, 2009, pp. 104 y 105. El predicador debía contar con las habilidades para pronunciar un sermón y persuadir a sus oyentes, así como con las técnicas escriturísticas necesarias para tener la misma injerencia sobre los lectores. Esto requiere dominar dos dimensiones de la palabra, y dos tipos diferentes de receptores.

⁸⁹⁸ Foción: nació en el año 402 a. C. y murió en 318. Político ateniense, general y virtual gobernante de Atenas entre 322 y 318. Discípulo de Platón, y posteriormente

por que formó de hierro una estatua de Hércules, materia singularmente propia para el dios de los trabajos [*laborum Dei patientia inductus*, dijo Plinio⁸⁹⁹]. Nunca hallará la oratoria, para adornar el sagrado bulto de el serafín de el Carmelo, materia más apta y más propia que el amor; borraría yo cuantos antiguos símbolos, y quitaría de en medio cuantas visibles prosopopeyas inventaron nuestros mayores para representarnos la caridad: una matrona vestida de buriel⁹⁰⁰, una heroína traspasado el corazón con un dardo de fuego, si no es la imagen de la caridad, será porque es el prototipo⁹⁰¹. La esposa dignísima de nuestro señor Jesucristo, no es la amada, no es la amante, es el mismo amor, es la misma caridad: ¡*O quam pulchru isti, et quam dulcuisti amor in deliciis!* ¡*Quam pulchra facta es, quam jucunda o charitas in deliciis!*⁹⁰² Así la resquebraba su esposo. Y si lo

amigo de Jenócrates, filósofo platónico. Después de trabajar como mercenario para Persia, se une a los esfuerzos de Atenas por permanecer independiente del poder de Macedonia. En 348 su destreza táctica salvó a una fuerza ateniense de ser derrotada por los aliados de Filipo II de Macedonia en Eubea. Ayudó a Megara y Bizancio a defenderse de Filipo, pero al darse cuenta de que los macedonios eran imparables decidió cambiar de táctica y comenzó a cultivar relaciones diplomáticas con ellos. Tras la muerte de Alejandro Magno en 323, aconsejó no participar en la Guerra Lamíaca; a pesar de esto, tuvo que liderar la defensa de Atenas contra la invasión macedonia. Al año siguiente fue enviado a demandar la paz; sólo logró reducir la indemnización de la ciudad, pero fue obligado a aceptar la ocupación del puerto de Atenas, el Pireo. Foción gobernó Atenas, como delegado de Macedonia, con gran moderación y honestidad. En 319 fue removido del cargo, condenado por traición y ejecutado por lo atenienses con la esperanza de restaurar la democracia. Poco después, los atenienses decretaron un entierro público y una estatua en su honor, *Encyclopædia Britannica*.

⁸⁹⁹ «La paciencia lleva a los trabajos de Dios». Al margen: «Plinio el Viejo. *Historia Natural*. Libro 34. Capítulo 14».

⁹⁰⁰ *buriel*: «Propiamente significa el color rojo o bermejo, entre negro y leonado. Significa también, en el más común uso, el paño tosco, basto y burdo de que comúnmente se visten los labradores, pastores y gente pobre. Dásele este nombre porque ordinariamente es o se aproxima al color buriel», *Aut*, 1726, p. 717.

⁹⁰¹ *La caridad*: la alegoría de la caridad cristiana pertenece al repertorio de la iconografía cristiana desde, por lo menos, el Renacimiento. La raíz de esta imagen es el contraste entre el amor humano y el divino, aquel frágil y éste inmortal. Durante la Contrarreforma, el tema de una hermosa mujer amamantando uno o varios niños fue reconocido como una alegoría de la caridad o del amor. La mujer también podría ser la personificación de la Iglesia católica; sus hijos, el alma humana necesitada de alimento espiritual, el cual le sería proveído a través de los sacramentos de la Iglesia, «Christian Charity», *The Dayton Art Institute*.

⁹⁰² «¡Oh cuán hermosos y dulces son los placeres del amor!, ¡Cuan hermosa eres convertida, cuán alegre oh caridad de los placeres!». Al margen: «*Cant.*, 7». Biblia, *Cant.*,

mejor que tienen siempre los sermones es la vida de los santos, ¿quién no ha de alabar el gran pensamiento de reducir toda la vida de Santa Teresa, a la vida de el amor? No diré ahora con mi grande padre San Agustín, que no tiene el corazón otra vida que el amor, que es imposible que sin amor haya corazón que viva, que tanto es mejor y más felice su vida cuanto es mayor el amor, para inferir en apoyo de el asunto; cuán dichosamente vivió, quien vivió de modo con la vida de el amor, que no conoció otra vida. Lo que sí diré es que si nosotros distinguimos la vida en tres grados⁹⁰³, con los filósofos, hallaremos que lo que vivió Teresa para crecer, lo que vivió para sentir, lo que vivió para entender, fue la vida del amor. ¡Oh, bellissimo agigantado espíritu!, ¿cómo habrías medrado tanto? ¿Cómo habrías llegado con tu robustez a aquella atlética constitución que te hizo capaz de competir con los Hércules de la Iglesia, si no hubiera sido tu vida vegetativa el amor? Ríome yo de aquel membrudo Jayan⁹⁰⁴, aquel

7, 7: «¡Qué bella y qué agraciada! / ¡Qué delicioso tu amor!».

⁹⁰³ *La vida en tres grados*: posiblemente fray Juan de Villafranca se refiera a la vida animal, la vida humana y la vida religiosa o mística: «Así [...] la vida *religiosa* o *mística* del hombre, en cuanto diferente de la vida simplemente *humana*, que es la libertad de los afectos y de las pasiones, y de la vida *animal*, caracterizada por las sensaciones y los instintos [...] La tercera vida es la que en el Evangelio de San Juan se denomina la “vida según el espíritu”», Abbagnano, 2007, p. 1089. También pudiera hacer referencia a la vida dividida en grado vegetativo, sensitivo e intelectual: «Los grados de vida, que son grados de inmanencia, son también grados de autonomía en las operaciones, de independencia respecto de factores extrínsecos. Los grados de autonomía son grados de conocimiento y de libertad respecto del fin por el que el ser vivo actúa. El movimiento más propio de los seres vivos es el que podemos llamar *autorrealización* o proceso por el que cada ser vivo alcanza la plenitud propia de su naturaleza. Obviamente, la vida máximamente perfecta es la de aquel ser vivo cuyo ser, cuyo vivir es ya, o es desde siempre, plenitud [...] éste es solamente el caso de Dios. En los demás seres vivos hay distancia entre su mero vivir y su plenitud [...] Así, entre el mero vivir y la plenitud correspondiente a la propia naturaleza media el proceso de autorrealización. Pues bien, según el modo en que se articulan autorrealización como operación y plenitud como meta se jerarquizan también los grados de vida. Clásicamente, se han considerado tres grados de vida, de inmanencia y autonomía en las operaciones: la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectual. Estos grados son también grados de unidad. A medida que se sube en la escala de la vida, la unidad se va haciendo más fuerte. A medida que el organismo se va haciendo más complejo, se va haciendo también más unitario», Arregui y Choza, 1991, pp. 63 y 64.

⁹⁰⁴ *Jayán*: «El hombre de estatura grande, que por otro término decimos gigante, y de gigán, mudad la I en A, se dijo jagán, y ahora la G en I, J, jayán. Verás la palabra gigante. Deste término jayán usan los libros de caballerías. Jayana, la gigante. Para encarecer la estatura de un hombre decimos es como un jayán, o tiene fuerzas de un jayán», Cov., 1995, p. 680.

Milón Crotoniates⁹⁰⁵, que cargaba un toro y se lo comía; ríome de él, y de los que atribuían su insuperable pujanza a la virtud de la piedra alectoria que traían siempre consigo: ésta fue, ¡oh amazona clarísima!, ésta, ¡oh mujer fuerte!, ésta fue, ¡oh Teresa!, tu piedra alectoria⁹⁰⁶, tu caridad. Y, ¿qué sintió o qué pudo sentir Teresa, si no sólo pasiones de su amor? Donde nosotros leemos: *Si dormiatis inter medios cleros*⁹⁰⁷, dice otra letra: *Si dormiatis inter maleum, et incudem pennae columbae deargentataa*⁹⁰⁸: dormirse entre el yunque, el martillo, como insensible a sus golpes, sólo lo podría hacer quien tuviera por alma una fugitiva paloma. Por eso, para explicar yo la insensibilidad de Teresa, sólo sensitiva a su amor, la pintaría sobre el yunque de su invicta paciencia, bajo el martillo de sus inmensos trabajos, penitencias, enfermedades, persecuciones, calumnias y, encima, aquel sublime y celestial espíritu que se dejó ver como paloma en su

⁹⁰⁵ Al margen: «Plinio. Libro VII». Milo de Crotón, también se puede escribir Milón. Fue un atleta griego del siglo sexto antes de Cristo. Fue el más renombrado luchador de la antigüedad; su nombre se volvió proverbial debido a su fuerza extraordinaria. En el año 510 a. C. Milo lideró el ejército de Crotón, en la actual provincia de Crotona, al suroeste de Italia, contra los griegos de Sibari, y salió victorioso. En seis Juegos Olímpicos y siete Juegos Píticos, Milo ganó el campeonato de lucha; entre éstos y otros Juegos nacionales griegos, obtuvo un total de 32 victorias. Según la leyenda, Milo se entrenaba cargando un becerro desde el día de su nacimiento hasta que se convertía en un buey. También se dice que cargó un buey sobre sus hombros alrededor del estadio de Olimpia. Según la tradición, Milo, ya de viejo, intentó despedazar con sus manos un árbol que había sido dividido con una cuña; la cuña se soltó y el árbol se cerró sobre una de las manos de Milo. Éste se quedó atrapado y se murió al ser devorado por los lobos, *Encyclopædia Britannica*. En el libro VII de la *Historia natural*, Plinio enumera a varios personajes famosos por sus fuerzas extraordinarias, entre ellos se encuentra Milo: «Al atleta Milón (de Crotona), estando de pie, nadie podía moverlo del sitio, ni enderezarle un solo dedo si tenía cogida una manzana», Plinio, *Historia natural*, párr. 83, pp. 42 y 43.

⁹⁰⁶ *piedra alectoria*: «Piedra que suele hallarse en el hígado de los gallos viejos, y a la cual se atribuyeron antiguamente poderes mágicos», *DRAE*. Martín Sarmiento menciona lo siguiente sobre las virtudes que le atribuyeron a esta piedra: «Dicen se ha de traer en la boca para que haga su efecto y que el que la trajere no tendrá sed, y que nunca bebe el capón que tuviere la piedra en el cuerpo, que los reyes y capitanes, cuando la tuvieren en la boca, serán invencibles, que el literato será elocuente; el tímido, constante; y que la mujer se hará agradable a su marido», Sarmiento, *De historia natural y todo género de erudición*, p. 204.

⁹⁰⁷ «Si duermes entre los apriscos». Biblia, *Sal.*, 68(67), 14: «mientras en el cercado vosotros reposáis: / alas de paloma recubiertas de plata / y sus plumas oro verde».

⁹⁰⁸ «Si duermes entre los inicuos, has de ser como las alas de la paloma, cubiertas de plata». Al margen: «*Sal.*, 68(67), 14».

muerte, con esta letra: *nullus est ad infera sensus*⁹⁰⁹. Bata cuanto quisiere el martillo, que nada siente la paloma exaltada sobre las argentadas alas de su purísimo amor; sólo pudo sentir Teresa como sintió aquellas llagas de amor de que dijo tan discreto como elegante el dulcísimo San Ambrosio, *habet, et amor plagas suas, quae dulciores sunt, quanto amarius inferuntur*⁹¹⁰. Ahora, de la vida racional le preguntara yo a mi amadísima santa: dime doctora seráfica, sacratísimo honor de tu sexo, ornamento ilustre de los sagrados laureles de la Iglesia, Minerva cristiana, Sibila⁹¹¹ celestial, ¿qué fue todo lo que entendiste, lo que pensaste, lo que supiste? ¿Cuáles son aquellos altísimos pensamientos, aquellos elevadísimos discursos que en tan familiar y humilde estilo expusiste a la admiración del mundo! ¿Cuáles aquellos arcanos tan escondidos que penetraste? ¿Aquellos misterios tan recónditos que expusiste? ¿Aquellos profundísimos sacramentos que revelaste para levantarte con el glorioso renombre de maestra y doctora mística? Verdaderamente santa mía, yo no hallo, ni

⁹⁰⁹ «El infierno no tiene ningún sentido».

⁹¹⁰ «Y el amor tiene sus desgracias, éstas son dulces, cuan amargas son esas enseñanzas». Al margen: «Sermón 84». Esta cita no se encontró bajo la autoría de San Ambrosio, sino del obispo Máximo de Turín. Nació en el año 380, y murió en 465. Casi nada se sabe de su vida; salvo que en 451 fue enviado al sínodo de Milán, y en 465 al de Roma. Sin embargo dejó 118 homilias, 116 sermones y 6 tratados; los cuales fueron publicados por órdenes de Pío VI en 1784, *Encyclopædia Britannica*. En la *Collectio sermonum antiqua* la cita que refiere fray Juan de Salazar corresponde al sermón 80, s. p.: «*Habet enim et amor plagas suas, quae dulciores sunt. Cum amarius inferuntur*». [Puesto que tiene el amor sus desgracias, las cuales son dulces. Amargo lo enseñado].

⁹¹¹ *Sibila*: «Adivina inspirada por la divinidad. Mientras que los sacerdotes de los oráculos pronunciaban sus sentencias sólo cuando se les solicitaba, las sibilas profetizaban, al modo de los profetas orientales, de manera espontánea, por un impulso interior, casi siempre anunciando desgracias inminentes [...] El colorido retrato que de [la Sibila] trazó Virgilio en el Libro 6 de la *Eneida*, pero también, de modo especial, su anuncio del “nacimiento de un niño” en la égloga 4 (versos 4-10) que Virgilio califica como profecía de la *Cumana*, le aseguró una próspera supervivencia en el arte y la literatura. Este anuncio sobre un futuro nacimiento fue interpretado en toda la Edad Media —siguiendo principalmente a Agustín (*La ciudad de Dios* 10, 27)— como una alusión a Cristo. En resumidas cuentas, fueron los Padres de la Iglesia, sobre todo Lactancio y Agustín, quienes contribuyeron básicamente al conocimiento y difusión de las sibilas, puesto que citaban aquellas profecías que se referían (supuestamente) a Cristo [...] Por ello, las sibilas más famosas de la Edad Media fueron la *Erythraea*, así como la *Tiburтина*: su encuentro con el emperador Augusto se asoció a una aparición mariana (así, en una obra tan leída como fue *Mirabilia urbis Romae*, hacia 1143), y por eso también sus oráculos, adaptados en prosa latina y traducidos a algunos idiomas nacionales, tuvieron una gran difusión», Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, pp. 772-774.

leo otra cosa en tus prodigiosos libros, sino sólo los misterios y secretos de tu amor. Teología de amor es el título que yo pondría al libro de tus *Moradas*, escuela de amor y arte de amar a todos tus maravillosos libros. ¿Qué tratas en todos? ¿Qué propones? ¿Qué enseñas, sino la vida escondida del amor? De modo que toda tu doctrina admirable, toda tu portentosa sabiduría, no era más que una celestial ignorancia de todo lo que no es Jesucristo señor nuestro, digno objeto de tu amor⁹¹². No supiste otra cosa que a tu amado, como quien no pensaba más que en amar, no entendía sino en amar, no discurría sino en amar, ni tenía otra vida racional que el amor; y amante no sólo de voluntad, sino de entendimiento, de memoria, de sentidos, de facultades, de miembros; así como en ti nada vivía sino el amor, nada servía sino solo a la vida de el amor.

Mucho se ha torcido (¿torcido diré, o enderezado?): La pluma al sacratísimo objeto de esta oración; pero si mi señora Santa Teresa decía que era *Dominica in passione*⁹¹³, ¿cómo puede faltarme la pasión a esta dominica? Ni ha sido fuera de el intento, porque en lo que me he engolosinado, muestro cuánto me ha gustado el asunto, a que se añade lo bien sazonado de él, en que no hallará disgusto el paladar más fastidioso; y por que no haya aprobación sin Casiodoro⁹¹⁴, como sermón sin

⁹¹² Al margen: «1 *Cor.*, 2, 2». Biblia, 1 *Cor.*, 2, 1-9 y 15-16: «Cuando yo, hermanos, llegué a vosotros, no llegué para anunciaros el misterio de Dios con despliegue de elocuencia o de sabiduría; pues me propuse no saber entre vosotros otra cosa que a Jesucristo; y éste, crucificado. Y me presenté ante vosotros débil y con mucho temor y temblor. Mi palabra y mi predicación no consistían en hábiles discursos de sabiduría, sino en demostración de espíritu y de poder; para que vuestra fe no se basara no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios. Es verdad que para los ya formados usamos un lenguaje de sabiduría. Pero no de sabiduría de este mundo ni de las fuerzas rectoras de este mundo que están en vías de perecer; sino un lenguaje de sabiduría misteriosa de Dios, la que estaba oculta y que Dios destinó desde el principio para nuestra gloria; la que ninguno de los dirigentes de este mundo ha conocido. Porque si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria. Pues, según está escrito: *Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, / ni el corazón humano imaginó, / eso preparó Dios para los que le aman [...]* Por el contrario, el hombre dotado de Espíritu puede examinar todas las cosas, mientras que él no puede ser examinado por nadie. *Pues, ¿quién conoció la mente del Señor, / de modo que pueda aconsejarle.* Pero nuestra mentalidad es la de Cristo».

⁹¹³ «Domingo de la pasión». El que escribe esta aprobación es el dominico fray Juan de Villafranca.

⁹¹⁴ Al margen: «Casiodoro en salmo 71». Flavio Magno Aurelio Casiodoro (490-583), escritor, político y monje romano. Tras numerosos años de estar al servicio de la política, decidió retirarse y fundar el monasterio de Virium. Al parecer siguió como modelo el monasterio que muchos años antes había fundado San Benito de Nurcia en

San Agustín, diremos con él todo el primor del arte que ha ejecutado en esta oración su autor: *Pramiatur apte, narrat aperte, arguit acriter colligit fortiter, ornat exelse docet, delectat, afficit*⁹¹⁵; por lo cual, y por no contener cosa contra nuestra santa fe y buenas costumbres, es dignísimo de dar a la luz pública, sirviéndose vuestra señoría de conceder la licencia que se le pide. Este es mi parecer *salvo meliori*⁹¹⁶. Colegio Real de San Luis, del Orden de Predicadores, y febrero 4 de 1737 años.

Señor provisor.

Beso la mano de vuestra señoría, su más seguro servidor y capellán.

Fray Juan de Villa.

las ruinas del templo de Apolo en Montecasio, al sur de Roma. Allí pasó el resto de su vida escribiendo. Así como su vida, los escritos de Casiodoro pueden dividirse en dos: los de su carrera pública y los religiosos. El Senador, como se le conoció, comenzó los escritos de este segundo tipo con un pequeño tratado titulado «Del alma», en el que indaga sobre la naturaleza y origen del alma, sus vicios y virtudes. Posteriormente, y como fruto de su conversión, escribió un comentario a los salmos basado, principalmente, en San Agustín. Combinando fragmentos de la historia eclesial de Teodoreto, Sozomeno y Sócrates, compuso su propia «Historia tripartita»; además, mandó traducir la obra «Antigüedades judaicas» de Flavio Josefo. En otra compilación, unió los tratados de gramática de Donato con el libro sobre los números de Sacerdos. Al final de su vida, Casiodoro escribió un tratado de ortografía o, por mejor decir, compiló extractos de diferentes libros sobre esta materia. La obra más relevante de sus días como monje es la titulada *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, escrita entre 543 y 555, y dedicada a los monjes. Tiene la intención de ser una guía para la interpretación de la Sagrada Escritura, pero el plan de estudios que sugiere va mucho más allá que la sola meditación en la Biblia. Sugiere la lectura de comentaristas, de historiadores cristianos, de cronistas y de los padres latinos. A su vez, recomienda las artes liberales; las ventajas y los méritos de quienes copian los libros sagrados, y realiza un esquema de las reglas que deben seguirse para la corrección del texto. Distingue las artes, como la gramática y la retórica, de las ciencias, como la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. La dialéctica, para Casiodoro, es tanto arte como ciencia. Aunque subordina los estudios profanos a los teológicos, exhorta a los monjes a investigar siempre más allá. Este monje tuvo el mérito de colocar el trabajo intelectual dentro de las prioridades de los monjes, *New Advent*. El comentario al salmo 71 se encuentra en Cassiodoru, «Salmo, 71», *Expositio psalmodum*, Latin Patrology.

⁹¹⁵ «Ser acertadamente premiado, dijo a todas voces: consiste en guardarse poderosamente, en mostrarse fuertemente, enseña y honra lo más alto, con esto se deleita con afecto». El autor de *Lucula noctis*, el cardenal italiano Giovanni Dominici (1356-1419), menciona en la página 84 que esta cita se encuentra en el capítulo dos, «*De arte rhetorica*», de la obra de Casiodoro *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Sin embargo, la búsqueda no arrojó tal resultado.

⁹¹⁶ «Dejo lo mejor».

Sentir del muy reverendo padre maestro fray Juan Antonio de Segura Troncoso⁹¹⁷, calificador del Santo Oficio, y provincial, que fue de esta provincia de la Visitación, del real y militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos, de esta Nueva España.

Muy reverendo padre nuestro provincial.

Mándame vuestra paternidad muy reverenda que reconozca y apruebe el sermón que el reverendo padre maestro fray Juan de Salazar, comendador de el convento de la Puebla, predicó de [la] señora Santa Teresa de Jesús. Y como el acierto de sus remontados discursos llenó el areópago de aquella ciudad de admiraciones, no cupo su buen olor en todo aquel territorio (aunque amplísimo) y, rebosando los humos, llegaron por ministerio de la fama hasta esta ciudad los ecos, y tan vigorosos que aún los sordos dijimos: *Nostras pervenit ad aures*⁹¹⁸. Y así el precepto de vuestra paternidad muy reverenda para aprobarle, cayó sobre la sed que yo tenía de verle, y uno y otro fueron lisonja del gusto, dándome la ocasión de vestir con los colores de obediencia lo que era golosina del deseo.

Abrile con tan ansiosa presteza que me sucedió lo que a Séneca con una obra de su amado Lucilo, que dice la leyó toda de una vez aunque otros ministerios le querían embarazar. *Tamen hausit totum*⁹¹⁹. Ni tuve

⁹¹⁷ Fray Juan Antonio de Segura y Troncoso: «Natural de la ciudad de México, maestro teólogo del militar orden de nuestra señora de la Merced, rector del colegio de San Pedro Pascual, y comendador del convento grande de México, visitador y provincial de la provincia de la Visitación de la Nueva España, y calificador de la Inquisición. Fue gran escolástico, muy versado en la lectura de los santísimos padres, orador y poeta muy acreditado, y estableció en México una academia de poesía, de la que era presidente. Escribió: [...] *El árbol genealógico. Elogio de la santa cruz*. Impreso en México por Ribera, 1718; *El milagro de la pintura. Elogio de nuestra señora de Guadalupe*. Impreso allí por Ribera, 1720; *Elogio de San Pedro apóstol*. Impreso en México por Hogal, 1730; *Sermón de capítulo provincial*. Impreso en México por Hogal, 1737; *Sermón de dedicación de Iglesia*. Impreso en México, 1738. Dejó manuscrito: *El Séneca de la merced; moralidad joco-seria entre Epicuro y Momo*. Un tomo, en cuartos, en la biblioteca de los padres mercedarios de México; *Sermones varios*. Un tomo, en cuartos, allí; *Poesías varias*. Un tomo, en cuartos, allí mismo; *Defensa de un reo religioso que en una prelación dispuso los bienes de un convento*. Allí; *Comentario al Arte Poético de Horacio*. Allí; *Comentario a varias oraciones de Cicerón*. Allí», Beristáin, 1947, vol. 4, p. 332.

⁹¹⁸ «Llegó a mis oídos». La cita proviene de las *Metamorfosis* de Ovidio, se encuentra en el libro quinto en la historia de «Hipocrene, Musas, Pireneo», en el verso 256: «Ha llegado a mis oídos la fama de una nueva fuente», Ovidio, *Metamorfosis*, p. 361.

⁹¹⁹ «Sin embargo, lo tomé todo».

mérito en esta eficacia, sino un florido banquete que en cada discurso ofrecía un plato gustoso, y un deleitoso manjar en cada concepto para hartura de mi apetito. No fue como el libro de Ezequiel, dulce sólo al paladar y amargo en el vientre, sino que al contrario, siendo en la boca como miel dulcísima era en el pecho más dulce que el maná, nueve veces en sentir de Berchorio⁹²⁰ más dulce que la miel.

No corre de mí al orador entera la analogía que de Séneca a Lucilo, pero se le parece en algo. Lucilo fue discípulo de Séneca, y por eso aquel filósofo leyó con tanta ansia, como complacencia, el proyecto de un hijo de su doctrina, en quien admiraba tan bien logrado su magisterio y enseñanza. No puedo yo lograr la vanidad de llamar discípulo mío a el que es tan maestro, pero no puedo perder la vanagloria de haber sido su regente en el colegio cuando estudió filosofía; y aunque esta relación no me dé todo el lauro de haberle enseñado, me da la complacencia de haber salido buen profeta. Pues entonces, preguntándome mis superiores qué sentía de este Juan, como del primero preguntaban en la montaña de Judea: *Quis, putas, puer iste erit?*⁹²¹, respondía yo con toda confianza: Éste que ahora raya lucero de la ciencia, será grande y muy grande en toda suerte de literatura, *Iste puer magnus*⁹²². ¡Cómo celebro ver tan verificado este vaticinio!

A buen seguro que no me desmienta la fábrica de este panegírico; pues quien le viere y hubiere registrado las reglas de San Basilio⁹²³ en sus

⁹²⁰ Al margen: «Berchorio». Posiblemente fray Juan Antonio de Segura Troncoso se refiera a fray Pedro Berchorio, benedictino del siglo xiv.

⁹²¹ «¿Quién era ese niño que desdenasteis?». Biblia, *Lc.*, 1, 65 y 66: «Se apoderó de todos los vecinos el temor y todas estas cosas se comentaban por toda la región montañosa de Judea; cuantos las oían las grababan en su corazón y se preguntaban: “¿Pues qué llegará a ser este niño?”».

⁹²² «Este niño es grande». Al margen: «*Lc.*, 1». Esta frase no se encuentra en el evangelio según San Lucas, sino en el oficio del 24 de junio dedicado al nacimiento de San Juan Bautista. A la hora de maitines, como parte del responsorio de la cuarta lectura, se recitan estas palabras: «*Iste puer magnus coram Domino: nam et manus ejus cum ipso est*». También se encuentran a la hora de laudes, como parte del responsorio del himno, *Divinum Officium*.

⁹²³ *Basilio de Cesarea*: también conocido como Basilio el Magno, nació en 329/330 en Cesarea de Capadocia, en el centro de la actual Turquía; murió el primero de enero de 379 ahí mismo. «Tras una educación estrictamente religiosa en su casa paterna, Basilio recibió una sólida formación en las escuelas de Cesarea, Constantinopla y Atenas [...] Basilio abandonó su tentadora carrera como orador. Abrazó el ideal ascético y se hizo monje en una finca rural apartada [...] Basilio recorrió durante un año Egipto,

morales, donde pregunta y resuelve qué partes haya de tener por adorno un predicador cabal y perfecto, hallara que argumento, división, pruebas, nexos, transiciones, solidez, agudeza, estilo y dulzura están en este sermón tan brillantes, enlazadas y unidas que componen una estructura sin tacha y manifiestan en su autor⁹²⁴. Lo que tenía San Basilio por tan difícil y aun califican los críticos de imposible, esto es lo que se ve y es sólo el cuerpo; ¡Oh, qué sería oírlo recitar con los vivos de la voz que tiran gajes de alma!

Su alto argumento, de puro subido, parece aventurado, porque toma por norte una identidad entre el amor de Cristo y Santa Teresa; y esto al primer semblante parece impracticable, porque en los rigores teológicos no puede el hombre amar con la voluntad divina; y aún a el maestro de todos los escolásticos se le reputa por error el haber dicho que la calidad

Palestina, Celesiria y Mesopotamia, a fin de visitar los más célebres asentamientos de ermitaños y monjes. Después repartió sus bienes personales a los pobres y se retiró a un pequeño desierto junto al río Iris, no lejos de Neocesarea [...] Basilio confeccionó asimismo unas reglas monásticas elementales para la vida ascética en común [...] Se han contado 362 obras auténticas de Basilio. La mayor parte de ellas son cartas», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 1, pp. 193-195.

⁹²⁴ Al margen: «San Basilio in *Regulae morale* LXXX. Caput XV». No se ha encontrado la fuente que refiere fray Juan Antonio de Segura Troncoso, sin embargo en la obra *Antigüedad de la religión y regla de San Basilio Magno*, el autor, fray Alonso Clavel, resume estas reglas, las cuales son consideradas la fuente de todas las de las demás religiones. Recupera lo siguiente de la regla de San Basilio con respecto a los predicadores: «Ordenó hubiese predicadores para enseñar y predicar los sagrados misterios y el camino de la eterna salud al pueblo. Mandó que los prelados los escogiesen, precediendo primero a la elección muy prolija y larga oración, y así obligasen a Nuestro Señor que dé a entender e ilustre el entendimiento para escoger el más idóneo administrador de este ministerio. Señaló las calidades del predicador. Dispone cuál ha de ser su calidad y suficiencia, como es de notoria virtud y santidad, y de loables costumbres. Ordena que este nombramiento no le haga el prelado por sí solo, sino con consejo. Manda no vayan a predicar por su propia voluntad, sino enviados por su superior. Que no prediquen sino aquello que enseña el Evangelio y predicaron los Apóstoles; y que se esmeren en enseñar la más aventajada doctrina y de más alta perfección. Que el predicador ejecute la virtud que enseña, mejorándose a sí y a sus oyentes en mayores grados de santidad. Dispuso hubiese predicador provincial, y a ese tocarse andar las ciudades, villas y lugares de su distrito predicando, porque así participasen todos de la luz evangélica. Dispone la obligación que tiene de sustentar la verdad evangélica, hasta dar la vida por ella, haciendo cara a los enemigos y contrarios. Otras cosas dispuso tocantes a este oficio dignas de él y de quien las instituyó, y merecedoras de considerar y advertir», Clavel, *Antigüedad de la religión...*, pp. 371 y 372.

con que amamos a Dios es el mismo Espíritu Santo⁹²⁵. Pero en las místicas transformaciones ni es, ni se tiene por yerro decir que la voluntad humana, ya en estado de unión con la divina, se ennoblece tanto que ya no ama con amor suyo, sino con el mismo amor soberano que descalzo lo traen los doctores carmelitas! Señor San Juan de la Cruz⁹²⁶ en sus

⁹²⁵ Al margen: «Maestro de las sentencias. Libro I». Fray Juan Antonio de Segura Troncoso se refiere a Pedro Lombardo, también conocido como el Maestro de las sentencias, teólogo italiano. Nació alrededor del año 1100 en Novara, al norte de Italia; murió entre 1160 y 1164. Entre 1145 y 1151 escribió su obra *Sentencias*, siendo aún profesor en la escuela de Notre Dame. En 1158, o 1159, fue electo como arzobispo de París, pero sólo lo fue por un corto periodo de tiempo. Su obra *Sentencias* se divide en cuatro libros. El primero trata de Dios, de la Santísima Trinidad, de los atributos de Dios, de la Providencia, de la predestinación y del mal; el segundo, de la creación, del trabajo de los seis días, de los ángeles, de los demonios, de la caída, la gracia y el pecado; el tercero, de la Encarnación, la Redención, las virtudes y los diez mandamientos; y el cuarto, de los sacramentos en general, de los siete sacramentos en particular, de la muerte, el juicio, el infierno y el cielo, *New Advent*. La cita al maestro de las sentencias hace referencia al libro I, distinción 17 —«De la procesión invisible del Espíritu Santo»—, que dice: «El Espíritu Santo (siendo la tercera Persona en la Trinidad, es enviado por el Padre y por el mismo Hijo y se da a los fieles) es el Amor del Padre y del Hijo por el que se aman entre sí y a nosotros. Es también amor o caridad por la que nosotros amamos a Dios y al prójimo. Y así está en nosotros para que nos haga amar a Dios y al prójimo. De aquí quien ama al mismo Amor, ama a Dios, puesto que Dios es el amor. Y sin embargo, Dios no se dice ser así nuestra caridad, como nuestra esperanza y paciencia. Éstas se dicen, no porque Dios sea esto, sino porque provienen de Él. Se dice en cambio caridad, porque Él mismo es caridad. Y esta caridad que es el Espíritu Santo ni aumenta ni disminuye, porque es Dios; pero el hombre alguna vez crece o disminuye en ella, como se dice que Dios es engrandecido o exaltado en nosotros [...] los Doctores ponen además el hábito de la caridad, por el cual se lleva a cabo el acto de amar; aunque Dios sea efectivamente nuestra caridad», Lombardo, «Sentencias», pp. 663 y 665.

⁹²⁶ *San Juan de la Cruz*: nació en 1542 en Fontiveros, cerca de Ávila; y murió en 1591 en Úbeda, en la provincia de Jaén. «En 1563 entró al Carmelo con el nombre religioso de Juan de Santo Matías [...] Después de su encuentro con Teresa de Ávila (1567), orientó toda su vida al servicio de la reforma teresiana, que él amplió a los conventos masculinos contra la decidida resistencia de los superiores de la Orden. Así, adoptó el nombre de Juan de la Cruz y fundó en 1568 el primer convento masculino de Carmelitas Descalzos en Duruelo, Ávila [...] Las controversias entre los carmelitas descalzos y los de la antigua observancia, o «calzados», colocaron a Juan en situaciones difíciles, hasta llevarlo a nueve meses de cárcel conventual en el Carmelo de Toledo (1577-1578). Durante este tiempo, Juan experimentó con tormentos físicos y psíquicos la *Eclósion* de su experiencia mística y de su poesía [...] las intrigas internas de la Orden hicieron que fuese desterrado a Úbeda, donde murió después de haber sido tratado indignamente por el hostil prior del convento local», *Diccionario enciclopédico de los santos*,

canciones afirma que: *el entendimiento volviéndose de humano en divino, uniéndose con Dios, ya no entiende con el modo limitado y corto que antes, sino por la divina sabiduría, con que se unió; y la voluntad salió de sí haciéndose divina; porque unida con el divino amor, ya no ama con la fuerza, y vigor limitado, que antes; sino con la fuerza y pureza del divino espíritu*⁹²⁷. Sobre estos cimientos erige el predicador el elevado dogma de sus discursos, y sólo quien se atreviere a impugnar esta autoridad osará fiscalizar el sermón.

Pues aún es mejor y más del caso la autoridad segunda por ser de la misma Santa Teresa y que, sin intentarlo, se predicó a sí misma. Este es aquel mote que dio por supuesto la santa doctora de una academia de varones, todos doctos y todos místicos: y como se da a conocer en aquella célebre carta, que se apellida *del vexamen*⁹²⁸, el dicho supuesto, no le acertó a explicar ninguno de todos; ni aun la misma santa quiso

vol. 2, p. 866. La obra completa de San Juan de la Cruz la constituyen prácticamente cuatro libros de poesía y de exposición discursiva: *Subida al Monte Carmelo*, *Noche oscura*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*. «A raíz de la imposibilidad de reproducir en forma de discurso racional sus experiencias místicas, Juan utilizó la forma poética. Antes de ser valorados teológicamente, los poemas de Juan pueden y deben verse como expresión de la más alta perfección poética. La ambigüedad del contenido poético obligó a su mismo autor a acompañar los poemas con explicaciones paralelas [...] Juan es un ejemplo incomparable de la convergencia entre fidelidad a la Sagrada Escritura y tradición mística» (vol. 2, pp. 867 y 868).

⁹²⁷ Al margen: «San Juan de la Cruz. *Noche oscura*. Libro 2, capítulo 4, página 327». Para el poeta, «El alma que se encuentra de camino hacia Dios debe renunciar a todo lo creado y, consecuentemente, a sí misma. A través de la liberación de estas fuerzas del alma, el hombre se interna en la noche de los sentidos y del espíritu y, en esa negación de todo apetito terreno, entra en un proceso de suprema profundización. Rompe todos los lazos internos y externos para tornarse vacío y receptivo para la luz que sigue necesariamente a esa noche. Para este camino es insuficiente la actividad humana, porque ella no puede alcanzar el completo desasimiento exigido. Dios ayudará al hombre y lo conducirá a un estado que Juan denomina “noche pasiva del espíritu”. En esa completa purificación del alma de todo lo creado, Dios se torna en único Señor [...] No obstante, la noche no significa para Juan una negación del mundo, una desvalorización de la naturaleza, y ni siquiera una dureza ascética, sino sola y exclusivamente una experiencia más honda del mundo como creación de Dios. El mundo y el yo son una imagen de la noche y locura de la fe», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 2, pp. 867 y 868.

⁹²⁸ *vexamen*: «Vaya o reprehensión satírica y festiva que se le da a alguno sobre algún defecto particular, o personal, o incluido en alguna acción que ha ejecutado [...] En los certámenes y funciones literarias es el discurso festivo y satírico en que se hace cargo a los poetas, u otros sujetos, de la función de algunos defectos, o personales o cometidos en los veros», *Aut*, 1739, p. 471. *Vaya*: «Burla o mofa que se hace de alguno, u chasco que se le da» (p. 428).

declararle el mote, que así le nombra ella, y yo le dijera enigma divino. Fue este: *Búscate en mí*⁹²⁹. Sobre explicar este enigma trabajaron aquellos ilustrados entendimientos, y aunque con los esmeros de sus estudios, cultivados con ardiente práctica, discurrieron varios grados de ascensio-

⁹²⁹ Al margen: «La carta de la santa que le llama del vejamen». Esta carta es la quinta del primer tomo de sus *Cartas*, está dirigida al «Ilustrísimo señor don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila». La historia de esta carta la relata don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, en las notas que le dedica a dicha misiva: al parecer en una carta previa de la santa, ésta escribió que en cierta ocasión sintió que Dios le dijo a su alma «Búscate en mí». La carta estaba dirigida a su hermano Lorenzo de Cepeda, y en ella le pedía que le ayudara a interpretar estas palabras que Dios le había dicho. Por algún motivo el obispo de Ávila, don Álvaro, se enteró y dispuso de un concejo para resolverlo: «ordenando que se discurriese y escribiese sobre ello y cada uno declarase qué es lo que pedía allí el Señor a aquella alma», Palafox y Mendoza, *Cartas de santa Teresa de Jesús*, vol. 1, p. 30. Se vieron involucrados fray Juan de la Cruz, Julián de Ávila, Francisco de Salcedo y Lorenzo de Cepeda; todos ellos respondieron por escrito lo que creían significaba aquella expresión, y el obispo le hizo llegar a la santa estas respuestas. Además, le ordenó que les diese un vejamen; por este motivo, en su carta, «imputa a la obediencia la culpa de ser censora de los demás; y comienza su vejamen afirmando que no pensaba decir bien de cosa alguna de lo escrito. Y bien se ve, que fue esa una discreta aprobación de lo discurrido: y que diría bien de todo de veras, quien ofrecía decir mal de todo de burlas» (vol. 1, p. 30). Al terminar de descalificar las cuatro interpretaciones, Teresa de Jesús concluye la carta con las siguientes palabras: «Mande vueseñoría que se enmienden. Quizá me enmendaré en no me parecer a mi hermano en poco humilde. Todos son tan divinos esos señores, que han perdido por carta de más: porque (como he dicho) quien alcanzare esa merced de tener el alma unida consigo, no le dirá que le busque, pues ya la posé [...] Por no cansar más a vueseñoría con estos desatinos, no escribo ahora» (vol. 1, p. 29). En su carta al obispo de Ávila, la santa no resuelve el significado de «Búscate en mí»; sin embargo, en sus notas Palafox arriesga una interpretación: «A lo que puede colegirse de las exclusiones y razones que daba la santa para ello, el sentimiento de Santa Teresa era que decirle Dios al alma: *Búscate en mí*, fue decirle en un sentido muy espiritual: *Búscame a mí y te hallarás a ti: pues si te buscas a ti sin mí, nunca bien te hallarás a ti*. Porque habla con una alma que en todo se buscaba a sí misma (como sucede comúnmente a todas), y en todo se abrazaba con su propio amor, y dentro de lo mismo espiritual se buscaba y hallaba, y sus ayunos le complacían, y su oración la satisfacía, y en todo cuanto obraba el espíritu comía también su bocado la naturaleza; y como ella aplicaba tal vez el afecto al defecto, cuando parece que buscaba a Dios se buscaba a sí misma. Dísele pues Dios: *Búscate en mí, pues te quieres buscar: y no te busques en ti*. Como si dijera: Si quieres hallar alegría y contento en nadie lo hallarás, sino en mí: *Búscate en mí y no fuera de mí, pues no hallarás quietud sino en mí y toda inquietud en ti. Búscate en mí, pues sólo en mí gozarás el descanso que es imposible que goces en ti y fuera de mí. Búscate en mí, pues sólo te hallarás en mí, porque en todas partes andas perdida sin mí. Búscate en mí, que yo haré que en hallándome a mí, te dejes a ti y te quedes sin ti, en mí» (vol. 1, p. 33).*

nes amorosas por la vía unitiva, y tan fundados como verá el que leyere la carta, ninguno llegó a los umbrales de aquel océano de luz que encubre el mote. Lo más admirable es que la santa no lo defina, y sería sin duda (como advierte el venerable señor Palafox⁹³⁰, en las notas que hace de dicha carta) de modestia; porque siendo palabras que dijo Cristo a la santa, quizá para enseñarle el subidísimo grado de perfección a que la había exaltado por su misericordia, quiso la santa callar lo más por no venir a menos. Pero yo diría que ni la santa se halló, porque, transformada ya en Cristo, no se podía hallar. Más dista infinitamente una criatura de Dios, que una gota de agua dista del mar; pues si arrojada una gota de agua en el golfo se pierde, y es imposible hallarle, porque el que le buscare no verá la gota sino mar, con cuanta más razón unida a los abismos de la divinidad de Cristo, Teresa se pierde de modo que aunque el señor le dice: *Búscate en mí*, ni ella se halla. Porque aunque más trabaje, no se encuentra Teresa sino Cristo.

Por eso el maestro Salazar al predicarla, la halla como discreto en Cristo y tan absorbida en aquel infinito océano de gracia, que no parece que habla de Teresa como Teresa, sino de Teresa como Cristo. Así gusta el Señor que se hable de la santa, reputando por gloria suya los lauros de Teresa; y sólo de esta manera entiendo yo aquel otro enigma, parecido

⁹³⁰ Al margen: «Ilustrísimo señor Palafox, *ibídem*». La biografía de don Juan de Palafox y Mendoza aparece en *Retratos de los españoles ilustres con un epítome de sus vidas*, s. p.: «Nació en el reino de Aragón a principios del siglo XVII [...] Muy desde luego manifestó Palafox las bellas disposiciones que le asistían para ser un hombre elocuente y los grandes talentos de que estaba dotado para los empleos civiles [...] Pero en esta época renunciando las ventajas que le prometía la carrera seglar, se ordenó sacerdote y se entregó todo a la piedad y devoción. La emperatriz María le hizo su limosnero, y en 1639 fue electo obispo de la Puebla de los Ángeles en Nueva España. Allí se labró una corona de gloria con sus trabajos y sus virtudes. Pasmaba a todos la pureza de sus costumbres, el ardor de su celo, su mucha sabiduría y prudencia, y el acierto que manifestaba en el gobierno de su diócesis. Los indios le adoraban por el proceder humano y benigno que tenía con ellos un hombre que los creía capaces de virtudes, y que empleó tal vez sus vigilias y su pluma en describirlas. ¡Dichoso él si no hubiera tenido que chocar de frente con el fortísimo escollo de los jesuitas! Juzgolo empero necesario para sostener los derechos de su Iglesia y las funciones de su ministerio, que veía violadas por las pretensiones de aquellos padres [...] Gobernó como virrey a México, después del duque de Escalona, y al fin llamado por el rey, volvió a España, hizo patentes los motivos y la serie de sus procedimientos y Felipe IV aprobó cuanto había hecho así en el gobierno político de México, como en su contestación con la Compañía». Murió en Osma en 1659. Dejó escritos varios tratados, discursos y cartas.

a éste, que anuncia el real profeta: *Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus*⁹³¹. Dios no puede exaltarse, ni subir, porque a fuer de infinito, no puede crecer; pues, ¿cómo se puede verificar que Dios sube cuando el hombre asciende? Muy bien, porque ese subir de los humanos a el corazón de Dios y a el engolfarse en su divinidad, aunque es del hombre el interés del asenso, *accedet homo ad cor altum*, se dice que es Dios el que sube porque ya el hombre parece que pierde el ser humano; y sólo se exaltó como divino, *exaltabitur Deus*, este corazón humano, parece sólo el de Teresa, porque a el verso siguiente se dice que es corazón llagado con flecha: *Sagittae parvulorum factae sunt plagae eorum*⁹³²; y corazón con saetas de ángeles traspasado es el timbre más nocional de la santa, pues, ¿qué mayor acierto que el de su panegirista? Pues al verla tan exaltada, que llegó su corazón a las mayores cumbres de la santidad, ya no la halla ni la predica como Teresa, sino que la exalta unida con Cristo, como divina. *Exaltabitur Deus*.

Esto desempeña el orador con arrogante elocuencia y mejor gracia; conviene con su nombre el picante con que discurre. De un amigo suyo, llamado Máximo, decía Ovidio que llenaba con sus obras lo grande de su nombre: *Maxime, qui tantis nomen virtutibus implet*⁹³³; y yo (a serme lícito) glosara un texto en honor del panegirista, siendo disculpa el amor de lo bajo del pensamiento. De sus predicadores, dijo Cristo, que habían de ser sal: *Vos estis sal*⁹³⁴, porque por las propiedades de este mixto elemento que todo lo sazona, se han de medir las prendas de un orador que todo lo sabe y que sabe a todo. Y viendo yo que la mitad del nombre

⁹³¹ «El hombre entrará al más alto corazón y Dios será exaltado». Al margen: «*Sal.*, 64(63), 7 y 8». Biblia, *Sal.*, 64(63), 7-9: «Estudian el delito / y rematan sus planes sinuosos / su intención interior bien al oculto. / Mas tira Dios sus flechas / y les da de improviso; / entorpece sus lenguas, / y cuantos lo ven, menean la cabeza».

⁹³² «Las flechas de los niños, son sus heridas». Al margen: «*Sal.*, 64(63), 8».

⁹³³ «Maximo, que con tantas virtudes su nombre ha permeado». Al margen: «Ovidio». Esta cita pertenece a la epístola tercera, del libro segundo de *Cartas del Ponto*, o *Pónticas*; el destinatario de esta carta es Máximo. Las palabras citadas por fray Juan de Salazar corresponden al primer verso del poema: «Máximo, que igualas tu nombre con tus nobles virtudes», Ovidio, *Tristezas-Pónticas*, p. 425. El editor, Eulogio Baeza Angulo, en un pie de página menciona que la frase puede ser entendida como un juego de palabras: «Máximo, de máximas virtudes» (p. 426).

⁹³⁴ «Ustedes son la sal». La frase citada pertenece al sermón de la montaña predicado por Cristo en Galilea. Biblia, *Mt.*, 5, 13: «Vosotros sois la sal de la tierra; pero, si la sal pierde su sabor, ¿con qué salarla? Para nada vale ya, sino para arrojarla fuera y que la pise la gente».

de Salazar goza este título, no diré que tiene mil sales, que esto es poco; pero diré que con la mitad de su renombre hay bastante en su única sal para llenar los números de un gran predicador. Con esto tengo dicho a vuestra paternidad muy reverenda, mi sentir acerca de este sermón; y por esto podrá vuestra paternidad muy reverenda, siendo servido, conceder la licencia que para su impresión se pide. Así lo siento, salvo etc. En este convento grande de México, en 10 de enero de 1737.

Muy reverendo padre nuestro.

Siempre a los pies de vuestra paternidad muy reverenda, su menor y más favorecido súbdito.

Fray Juan Antonio de Segura Troncoso.

Suma de las licencias

El ilustrísimo y excelentísimo señor doctor don Juan Antonio de Vizarrón, y Eguiarreta⁹³⁵, arcediano de la santa Iglesia Metropolitana, patriarcal de Sevilla, sumiller de cortina de su majestad, arzobispo de la santa Iglesia Metropolitana de México, virrey gobernador y capitán general de esta Nueva España, y presidente de su Real Audiencia y Cancillería, etcétera, concedió su licencia para la impresión de este sermón visto el parecer del muy reverendo padre Pedro de Echavarri, de la sagrada Compañía de Jesús, catedrático de prima de teología en el Colegio de San Pedro y San Pablo de México: como consta de su decreto de 14 de enero de 1737.

El señor doctor don Gaspar Antonio Méndez de Cisneros, abogado de la Real Audiencia de México, prebendado de esta santa Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles, juez provisor, y vicario general de este obispado, asimismo concedió su licencia para la impresión de dicho sermón, vista la aprobación del muy reverendo padre maestro fray Juan

⁹³⁵ *Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta*: «Arzobispo de México electo en 1730, y virrey de la Nueva España de 1734, hasta el de 40. Murió en México a 25 de enero de 1747. Este prelado gobernó la Iglesia y el reino de México con suma felicidad, distinguiéndose entre las muchas virtudes que le adornaron, su generosidad y beneficencia [...] Reedificó el palacio arzobispal de México y fabricó el hermoso de la villa de Tacubaya con huerta y jardín, para recreo y descanso de sus sucesores en la mitra, previniendo que en la sede vacante lo cuidase y usufructuase un prebendado de la metropolitana. Y dejó otros monumentos de su piedad y liberalidad [...] Escribió muchos edictos y pastorales, y también: *Satisfacción a los cargos de la residencia por el tiempo del virreinato del autor; Estado del reino de la Nueva España a tiempo de entregar el bastón al duque de la conquista, dirigido al rey*», Beristáin, 1947, vol. 5, pp. 170 y 171.

de Villa, del sagrado Orden de Predicadores, rector del real, pontificio y más antiguo Colegio de San Luis de esta ciudad, como parece por su decreto de 5 de febrero de 1737.

Fray Domingo de los Reyes Rivera, maestro en santa teología, examinador sinodal, del obispado de Michoacán, calificador del Santo Oficio de la Inquisición, y provincial de esta provincia de la Visitación de Nueva España, del real y militar orden de nuestra señora de la Merced, Redención de Cautivos, etcétera. Vista la aprobación de el muy reverendo padre maestro fray Juan Antonio de Segura, concedemos nuestra licencia al padre maestro fray Juan de Salazar, comendador de nuestro convento de la Puebla, para que dé a la imprenta el sermón que predicó el año pasado de la gloriosa Santa Teresa, en atención a no tener cosa que se oponga a nuestra santa fe y buenas costumbres. Dada en este nuestro convento grande de México, en 17 días del mes de enero de 1737 y de la descensión de nuestra santísima madre a la revelación y fundación de nuestra sagrada religión 519.

Fray Domingo de los Reyes Rivera, proal.

Por mandado de nuestro muy reverendo padre provincial.

Fray Josef Rodríguez⁹³⁶, presentado, secretario de proa.

⁹³⁶ Fray José Manuel Rodríguez: «Natural de San Cristóbal de la Habana en la isla de Cuba, del orden de San Francisco, lector jubilado y custodio de la provincia del Santo Evangelio y su cronista general, consultor de cámara del ilustrísimo señor arzobispo de México y teólogo del cuarto Concilio provincial mexicano. Fue uno de los ingenios más sobresalientes y universales de su tiempo, y a quien se debió en México en gran parte la reforma de la oratoria del púlpito: laborioso sobremano, de ideas patrióticas, y generalmente amado dentro y fuera de su claustro», Beristáin, 1947, vol. 4, pp. 246-248. Entre sus escritos se pueden citar los siguientes: *Panegírico de Nuestra Señora de Aranzazú*; *La heroicidad del espíritu de San Francisco de Asís en la institución de su orden tercera*; *Expresiones del dolor del cristiano David, por la muerte del católico Jonatás: Oración fúnebre en las exequias que el excelentísimo señor marqués de Cruillas, virrey de México, hizo a su hermano el señor fray don Antonio Monserrate, capitán de guardias españolas y comendador de Alcon en la orden de San Juan*; *El país afortunado: La Nueva España bajo la protección de María santísima de Guadalupe*; *Vida prodigiosa del venerable padre fray Sebastián de Aparicio (hoy ya beatificado), religioso lego del convento de la Puebla de los Ángeles del orden de San Francisco*; *Relación jurídica de la libertad de muerte intentada contra la persona del muy reverendo padre fray Antonio Picazo, provincial de San Francisco de la provincia de Michoacán, debido a la milagrosa protección de la virgen María en su imagen del Pueblito de Querétaro*; *La caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus difuntas madres: y documentos para su práctica*; *Informe teológico dado al Cuarto Concilio Mexicano sobre la libertad de los pintores de imágenes sagradas y sobre la pintura de la virgen María, llamada de la Luz, de la de los Corazones de los cinco señores y otras, entre otras.*

*Exierunt obviam sponso et sponsae et intraverunt cum eo ad nuptias.*⁹³⁷
Matthaeum. 25.

Siempre ha sido debido premio de unos grandes méritos, que se solemnicen y aplaudan con regocijados encomios; porque según la pluma de Píndaro⁹³⁸, suena acorde la voz que alegre elogia y se dedica a ensalzar lo raro y peregrino de la virtud. De aquí se puede inferir la suave y dulce consonancia que hay en el gozosísimo aplauso de este día, por consagrarse a la celebridad de aquella esclarecida matrona y felicísima heroína, en el merecer tan eminente que fue la honra de España, lustre de la Europa, maestra de espíritus, doctora de las mansiones del cielo, profeta en tantos místicos presagios, como gritan sus libros, mártir en las adversidades, gloria de las vírgenes, Minerva de la sabiduría, vida de la observancia, alma de la aspereza y corazón de la gracia más portentosa. A aquel rayo, digo, que si se forjó en las entrañas de la nube que formó Elías sobre el monte⁹³⁹, no fue para rasgarla y deshacerla con su nacimiento; sí para ilustrarla con tantas luces cuantos son los resplandores con que ilumina, no sólo al orbe carmelitano sino también a todo el mundo. Santa Teresa, esta religiosísima madre y sapientísima doctora es el blanco de este día, a quien procura mi rudeza dirigir su elogio si bien con gran confusión de mi respecto, y temeroso de no consumir el pagnegórico; porque contemplo que debe ser el punto primero de su magnitud, el último de la santidad mayor. Con razón podré temer en tanta

⁹³⁷ «Salieron a recibir al novio y la novia, y entraron con él a las bodas». Biblia, *Mt.*, 25, 1 y 10: «El reino de los cielos será entonces semejante a diez vírgenes, que tomaron sus lámparas y salieron al encuentro del novio [...] Pero, mientras iban a comprarlo, llegó el novio; las que estaban preparadas entraron con él al banquete de bodas y se cerró la puerta».

⁹³⁸ Al margen: «Píndaro. *Hymni regnantes incythara. Quem Deum quem Heroa, quem virum resonabimus?*». [Cantos reinaban con la cítara. ¿A qué Dios o a qué héroe resuena el hombre?].

⁹³⁹ La historia del profeta Elías se encuentra narrada principalmente en el primer libro de los *Reyes*, capítulos 17 a 22, y en los primeros dos capítulos del segundo libro de los *Reyes*. La imagen referida en el sermón se ubica en Biblia, 1 *Re.*, 18, 44-46: «Y la séptima vez exclamó: “Por el mar se levanta una nubecilla como la palma de la mano de un hombre”. Entonces dijo él: “Sube a decir a Ajab: Engancha el carro y baja, no sea que luego te lo impida la lluvia”. En pocos instantes se cubrieron los cielos de nubes borrascosas y se desencadenó una lluvia torrencial. Subió Ajab a su carro y se marchó hacia Yizreel. La mano de Yahveh se posó sobre Elías, quien se ciñó la cintura y fue corriendo delante de Ajab hasta la entrada de Yizreel».

altura, que no suceda en lugar de ascenso algún naufragio; pero pues he de dar a mi oración principio, sepamos ya el punto fijo desde donde ha de comenzar la alabanza, y óigase también el fundamento de mi duda.

Al capítulo once de San Mateo hallo empeñada a la divina sabiduría de Cristo, en formar un grande elogio del mayor de los nacidos San Juan Bautista: *Coepit Iesus ad turbas dicere de Ioanne*⁹⁴⁰. Y, ¿qué es lo que dijo Cristo de este tan grande santo? Lo que pudiera decir de Santa Teresa: que si fue la más insigne palaciega, fue la religiosa más retirada; si fue la mayor cortesana que ha conocido el mundo, fue su penitencia la más rígida que ha venerado el respecto; si tuvo espíritu de corte en sus discreciones, lo tuvo también de desierto en sus conventos reformados; si despobló con toda su alma las ciudades poblando de grandes espíritus los desiertos, también pobló de espirituales desiertos las ciudades; y, por fin, si se vio el espíritu de Elías en el Bautista restaurado⁹⁴¹, restauró el de Elías y el del Bautista, Santa Teresa. Esto y mucho más, que no sabrá decir mi ignorancia, dijera Cristo si predicara de la gloriosísima doctora, más oigamos a la letra lo que dijo del Bautista: «*Quid existis in desertum videre?*

⁹⁴⁰ «Y comenzó a decirles Jesús de Juan». Al margen: «Mt., 11, 7». Biblia, Mt., 11, 7-15: «Mientras ellos se marchaban, comenzó Jesús a hablar de Juan a la gente: “¿Qué salisteis a ver al desierto: una caña agitada por el viento? Si no, ¿qué salisteis a ver: un hombre vestido con refinamiento? Bien sabéis que los que visten con refinamiento están en los palacios de los reyes. Entonces, ¿a qué salisteis: a ver a un profeta? Sí, ciertamente; y mucho más que un profeta. Pues éste es aquel de quien está escrito: *He aquí que yo envío ante ti mi mensajero, / que preparará tu camino delante de ti*. Os lo aseguro: entre los nacidos de mujer, no ha surgido uno mayor que Juan el Bautista. Con todo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él. Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan. Porque todos los profetas y la ley cumplieron su misión profética hasta Juan. Y si queréis aceptarlo, éste es Elías, el que tenía que venir. El que tenga oídos, que oiga”».

⁹⁴¹ Cristo, al hablar de Juan el Bautista, manifiesta que es el mismo Elías. Esto sucede en Biblia, Mt., 11, 14: «Y si queréis aceptarlo, éste es Elías, el que tenía que venir». Una tradición judía manifiesta que Elías regresará como precursor del Mesías; Cristo dice que esto ya ha sucedido en la persona de Juan; sus palabras se encuentran en Biblia, Mt., 17, 10-13: «Le preguntaron los discípulos: “¿Pues cómo es que dicen los escribas que primero tiene que venir Elías?”. [Cristo] respondió: “Sí, Elías vendrá y lo restablecerá todo. Pero yo os aseguro que Elías ya ha venido y no lo reconocieron, sino que hicieron con él cuanto se les antojó. Y también el Hijo del hombre padecerá a manos de ellos”. Entonces comprendieron los discípulos que se refería a Juan el Bautista». La tradición se basa en Biblia, Mal., 3, 23-24: «Mirad: / yo os enviaré / a Elías, el profeta / antes de que venga el día de Yahveh, / día grande y terrible. / Reconciliará a los padres con los hijos / y a los hijos con sus padres, / no sea que yo venga / y entregue la tierra al anatema».

*Arundinem vento agitatam? Hominem mollibus vestitum? Nam qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt. Sed quid existis videre? Prophetam? Etiam dico vobis, et plus quam prophetam. Ecce ego mitto angelum meum. Amen dico vobis. Inter natos mulierum non surrexit major Ioanne Baptista: qui autem minor est in regno caelorum, major est illo et si vultis recipere, ipse est Elias*⁹⁴².

Ya contemplo a mi auditorio deseoso de saber si manifestó Cristo en su sermón toda la grandeza de San Juan. Claro está que sí, porque aunque incomprendible a nuestro humano y limitado juicio, la divina sabiduría que lo perfeccionó en la existencia no pudo menos que consumir el elogio, pues lo hacía para dar a conocerlo. ¿Y hasta dónde remontó el divino predicador la alabanza? Ya lo dicen las últimas palabras con que clausura su panegírico: *Et si vultis recipere, ipse est Elias*⁹⁴³. Este es el punto de su mayor alabanza, porque es hasta donde subió su grandeza y es donde comienza la dificultad del que yo pretendo hacer; y con razón, porque si la divina majestad empeñada en el elogio del mayor de los nacidos, San Juan Bautista, levanta hasta el último punto su grandeza con decir que es Elías, *ipse est Elias*, la ponderación humana que comenzaré en Elías, ¿a dónde ha de remontarse? ¿Hasta dónde ha de subir la grandeza, cuyo principio y primero ser es un grado mayor que aquel que es menor un solo grado (hablo en lo humano) que Cristo? *Qui autem minor est in regno caelorum, major est illo*⁹⁴⁴. Palabras en que según la inteligencia de Cornelio⁹⁴⁵, citando para

⁹⁴² Al margen: «Ibidem». La cita de fray Juan de Salazar no es muy exacta, las palabras son de Biblia, *Mt.*, 11, 7-15: «Illis autem abeuntibus, cœpit Jesus dicere ad turbas de Joanne: Quid existis in desertum videre? arundinem vento agitatam? Sed quid existis videre? hominem mollibus vestitum? Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt. Sed quid existis videre? prophetam? Etiam dico vobis, et plus quam prophetam. Hic est enim de quo scriptum est: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui præparabit viam tuam ante te. Amen dico vobis, non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista: qui autem minor est in regno caelorum, major est illo. A diebus autem Joannis Baptistæ usque nunc, regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud. Omnes enim prophetæ et lex usque ad Joannem prophetaverunt: et si vultis recipere, ipse est Elias, qui venturus est. Qui habet aures audiendi, audita».

⁹⁴³ «Y si queréis aceptarlos, éste es Elías».

⁹⁴⁴ «El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él».

⁹⁴⁵ Al margen: «Cornelius». Fray Juan de Salazar se refiere a cornelio a Lapide, quien fue un jesuita y exégeta flamenco. Nació el 18 de diciembre de 1567, en Bocholt, en la provincia de Limburgo, Bélgica; y murió en Roma el 12 de marzo de 1637. En 1592 entró a la Sociedad de Jesús, y fue ordenado sacerdote en 1595. Un año después se le otorgó la cátedra de Sagrada Escritura en la Universidad de Louvain. En 1616 fue llamado a Roma como titular de la misma cátedra. Los últimos años de su vida los dedicó

ella a San Juan Crisóstomo⁹⁴⁶, Teófilo⁹⁴⁷, Eurimio⁹⁴⁸ y Jansenio⁹⁴⁹, habló la majestad divina de sí misma: *Christum se hic opponere, ac ex alia parte se supponere; sed ex alia se antepponere Ioanni*⁹⁵⁰.

Explicaré más mi pregunta, acercándome al blanco de este religiosísimo culto, a donde podrá encumbrarse el elogio debido a la ínclita madre y doctora Santa Teresa, cuyo primero punto de magnitud fue reformar el rígido instituto de Elías. De aquel profeta digo ¿qué será el reformador de todo el mundo antes que fallezca el universo? Pero, ¿para qué me canso? ¿No es el espíritu de Elías tan grande como el mayor de los nacidos? Dígalo el sermón que del Bautista predicó la majestad

a terminar y corregir sus célebres comentarios a la Escritura. La intención de a Lapede al escribir sus comentarios, no fue sólo la del estudio histórico y científico de la Biblia, sino los propósitos de inculcar la meditación pía y la exposición en el púlpito. Tanto en Roma como en Louvain su reputación fue la de un religioso ejemplar; por este motivo, al morir le dieron sepultura en una cripta separada, con la finalidad de encontrar con facilidad sus restos cuando, con el tiempo, recibiera el honor de la beatificación, mas esto no sucedió, *New Advent*.

⁹⁴⁶ *San Juan Crisóstomo*: también conocido como Juan de Antioquía. Nació en el año 347; murió en 407, en la actual Turquía. Es considerado el doctor más prominente de la Iglesia Griega, y el más afamado predicador cristiano. En su vida de asceta se dedicó principalmente a la oración, al trabajo manual y al estudio de las Escrituras. Sus primeros escritos fueron sobre temas ascetas y monásticos. Su obra más famosa, *Sobre el sacerdocio*, la escribió alrededor del año 387. Durante los siguientes doce años se dedicó principalmente a la predicación sus sermones más importantes consistían en explicaciones de las Santas Escrituras. Sin embargo, sus años más productivos como escritor teológico fueron entre 386 y 398. Su fama se extendió a lo largo del Imperio Bizantino. Fue nombrado Obispo de Constantinopla en 398. Las obras de Crisóstomo se pueden clasificar en opúsculos, homilías y cartas. Fue declarado Doctor de la Iglesia en 1568 por el papa Pío V, *New Advent*.

⁹⁴⁷ *Teófilo*: se puede referir a Teófilo de Antioquía, patriarca cristiano (163-182) y autor de *Ad Autolyicum*; a San Teófilo, obispo de Cesárea Palestina (murió en 195), que luchó por la unificación de la Iglesia naciente y participó en el Concilio de Cesárea; o a Teófilo Presbítero (benedictino del siglo XII), autor del tratado artístico *Breviloquium diversarum artium*.

⁹⁴⁸ *Eurimio*: no se ha encontrado información sobre este personaje.

⁹⁴⁹ *Jansenio*: puede referirse al teólogo y obispo neerlandés que nació en 1585 en Accoy, cerca de la actual Holanda, y murió en 1638 en Ypres, al noroeste de Bélgica, autor de *Augustinus*, obra que dio origen al jansenismo; o al escritor y obispo cornelius Jansenius Gadavensis (1510-1576), autor de varios libros sobre las Escrituras y una obra titulada *Concordia Evangélica*; *New Advent*.

⁹⁵⁰ «Cristo aquí se opone, por un lado se hace anteponer a ellos y por el otro se pone junto a Juan mismo».

soberana, pues no satisfecha su elocuencia con decirnos que es profeta, más que profeta, ángel, el mayor de los nacidos, añade para consumir su elogio y manifestar hasta el último punto su grandeza, que es Elías: *ipse est Elias*. ¿No es el espíritu de Teresa mayor que el espíritu de Elías? ¿Quién duda eso? Pues le tuvo aún viviendo encarcelado en su cuerpo y reprimido su espíritu en su femenino y débil sexo para reformar a Elías en su instituto: luego por consecuencia legítima, fue para la reforma el espíritu de la gloriosa Santa Teresa más grande que el mayor de los nacidos: *Inter natos mulierum non surrexit major Ioanne Baptista, ipse est Elias*. Diré más claro lo que discurro y parece puede inferirse de esta combinación de grandezas: es más grande el espíritu de Santa Teresa que aquel que es menor un solo grado que la majestad de Cristo: *Qui autem minor est in regno caelorum, maior est illo*. En cuyas palabras se representa tan grande el espíritu de Santa Teresa como Cristo. Mas, ¿quién será el que se atreva a afirmar tal semejanza? Quien se atrevió a decir que era divina la gloriosa madre Santa Teresa. Aquel espíritu agigantado, aquella penitencia viva, aquella austeridad animada que de verla se admiraron las edades y de conocerla se desvanecieron sagradamente las jerarquías, el glorioso padre San Pedro de Alcántara⁹⁵¹; quien habiendo hecho es-

⁹⁵¹ *San Pedro de Alcántara*: nació en 1499 en Alcántara, Cáceres, al oeste de España; murió en 1562 en Arenas de San Pedro, Ávila. Luego de estudiar filosofía y derecho en Salamanca, ingresó en el noviciado franciscano de Los Majaretos, en Cáceres; se ordenó sacerdote en 1524. Se le considera «como el renovador del franciscanismo a través del movimiento de reforma de la orden franciscana surgido [en] España (“descalzos”)». Fue también un predicador célebre, modelo de fervor penitencial y de rigor ascético [...] Gran difusión tuvo su *Tratado de la oración y meditación*, en el que presenta a la gente sencilla la oración con ayuda de orientaciones para la meditación, acentuando la pobreza, el espíritu de penitencia y la humildad», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 3, p. 1311. En 1560 se encontró con Santa Teresa; de él escribe en su *Vida*: «parecíame fueron cuarenta años los que me dijo había dormido sola hora y media entre noche y día, y que éste era el mayor trabajo de penitencia que había tenido en los principios de vencer el sueño; y para esto estaba siempre o de rodillas o de pie. Lo que dormía era sentado, y la cabeza arrimada a un maderillo que tenía hincado en la pared. Echado, aunque quisiera, no podía, porque su celda —como se sabe— no era más larga de cuatro pies y medio. En todos estos años jamás se puso la capilla por grandes soles y aguas que hiciese, ni cosa en los pies, ni vestido, sino un hábito de sayal, sin ninguna otra cosa sobre las carnes, y éste tan angosto como se podía sufrir, y un mantillo de lo mismo encima. Decíame que en los grandes fríos se le quitaba, y dejaba la puerta y ventanilla abierta de la celda para, con ponerse después el manto y cerrar la puerta, contentaba al cuerpo, para que sosegase con más abrigo. Comer a tercer día era muy ordinario; y díjome que de qué me espantaba que muy posible era a quien se acostumbraba a ello. Un su compañero me dijo que le

pecial examen de su espíritu y comunicádole muy de espacio y por dentro, llegando a expresar seriamente su sentir, dijo su parecer en estas palabras: *Exceptis fidei Christiana assertionibus nihil mihi certius quam quod spiritus Theresiae sit Divinus*⁹⁵². Fuera de las verdades católicas, dice San Pedro de Alcántara, no hay cosa para mí más cierta como que es el espíritu de Teresa divino. ¡Oh, valiente y soberana osadía! Que sólo pudo caber en tu sagrada pluma.

Pero sin faltar a la veneración y fe que se debe a sus escritos, quiero indagar para más gloria de Teresa. ¿Cómo pudo su espíritu ser divino? ¿Seríalo sólo como lo fue Adán por similitud cuando lo crió a su semejanza Dios? *Ad imaginem, et similitudinem suam creavit illum*⁹⁵³. No por cierto, sino de la misma manera que fue Elías el Bautista: *Et si vultis, ipse est Elias*. Aquel pronombre *ipse* excluye toda pura semejanza y explica la misma individuación del sujeto, y así discurro no el error que imaginaron, siguiendo las doctrinas de Platón, algunos herejes que animaban a el Bautista con el espíritu de Elías, como refiere San Jerónimo: *Ipse Ioannes est Elias, qui venturus est, non quod eadem anima ut heretici suspicantur, et in Elia, et Ioanne fuerit*⁹⁵⁴. Sino con una semejanza tan viva que incluya el ser individual del profeta.

acaecía estar ocho días sin comer. Debía ser estando en oración, porque tenía grandes arrobamientos e ímpetus de amor de Dios, de que una vez yo fui testigo» (pp. 358-360). Al morir Pedro de Alcántara, Santa Teresa tuvo varias visiones de él.

⁹⁵² «A excepción de las afirmaciones de la fe cristiana, para mí nada es más cierto que el espíritu de Santa Teresa es Divino». Al margen: «Pedro de Alcántara in Sacra Rota». No se ha encontrado la fuente de esta cita.

⁹⁵³ «Lo creó a su imagen y semejanza». Al margen: «*Gn.*, 1, 26 y 27». Biblia, *Gn.*, 1, 26 y 27: «Dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, semejante a nosotros, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados de la tierra y sobre todos los reptiles terrestres”. Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó».

⁹⁵⁴ «El mismo Juan es Elías, el que ha de venir, no que los herejes sospechen del alma, sino que todo caía en Elías que será Juan». Al margen: «Hieronymus. Commentarii in evangelium Matthaei. Liber II». La cita completa es: «*Omnes enim prophetae et lex usque ad iohannem prophetaverunt. Non quod post iohannem excludat prophetas (legimus enim in actibus apostolorum et agabum prophetasse et quattuor uirgines filias philippi) sed quo lex et prophetae quos scriptos legimus, quicquid prophetaverunt, de domino uaticinati sunt. Quando ergo dicitur: omnes prophetae et lex usque ad iohannem prophetaverunt, christi tempus ostenditur ut quem illi dixerint esse uenturum, iohannes uenisse ostenderit. Si uultis recipere, ipse est helias qui uenturus est. Qui habet aures audiendi audiat. hoc quod dictum est: si uultis recipere, ipse est helias, mysticum esse et egere intellegentia, sequens domini sermo demonstrat dicens: qui habet aures audiendi audiat. Si enim planus esset sensus et manifesta sententia, quid necesse fuit nos ad*

Aunque parece mi discurso enigma, no es sino verdad tan clara que se verá en un espejo: *Videmus per speculum in aenigmate*⁹⁵⁵. La más perfecta figura que obró la naturaleza y no puede hacer el arte, es la que se forma en un espejo cristalino; pues lo que se mira en los colores de una pintura, o en el bulto de una estatua, es una representación pura o semejanza de la persona, mas en el espejo lo que se ve no es imagen de la cosa, como de ordinario quiere el vulgo, sino a la misma cosa por sus

*illius intellegentiam praeparari? Helias ergo iohannes dicitur non secundum stultos philosophos et quosdam hereticos qui metempsuch sing introducunt, sed quo iuxta aliud testimonium euangelii uenerit in spiritu et uirtute heliae et eandem sancti spiritus uel gratiam habuerit uel mensuram. Sed et uitae austeritas rigor que mentis heliae et iohannis pares sunt. ille in heremo, iste in heremo; ille zona pellicia cingebatur, et iste simile habuit cingulum; ille quoniam regem achab et hiezabel impietatis arguit fugere compulsus est, iste quia herodis et herodiadis inlicitas arguit nuptias capite truncatur. Sunt qui propterea iohannem heliam uocari putant quod, quomodo in secundo saluatoris aduentu iuxta malachiam praecessurus helias est et uenturum iudicem nuntiaturus, sic iohannes in primo aduentu fecerit et uterque sit nuntius uel primi aduentus domini uel secundi», San Jerónimo, *Commentarii in euangelium Matthaei*, p. 72. [Porque todos los profetas y la ley profetizaron a Juan. No es que después de los profetas Juan quede excluido (puesto que leemos en los Hechos de los Apóstoles en Felipe Agabo que se profetizan a cuatro hijas vírgenes) sino que la ley y los profetas cuyos escritos leemos que lo que profetizaron, son vaticinios del Señor. Por tanto, cuando se dice: todos los profetas y la ley terminan en Juan, es demostrado que en el tiempo de Cristo, ellos habrían dicho, viene, pues Juan ya lo había expuesto. Si quieres recibirlo, éste será el profeta que vendrá. Quien tenga oídos para oír, que oiga. El hecho de que se mencione: si deseas recibirlo, él es el profeta, es el místico y necesita inteligencia Las siguientes palabras del señor las demuestra el sermón que dice: quien tenga oídos para oír, que oiga. Entonces, si era claro el sentido de tal sentencia, ¿era necesario para aquellos a los que nos ha llegado el conocimiento estar preparados en inteligencia? El profeta Juan dijo entonces, no hay que seguir a los tontos filósofos o a los herejes [...] sino que según el testimonio del Evangelio, viene otro profeta en espíritu y virtud aunque la gracia del Espíritu Santo no tiene comparación. Sin embargo, el rigor y la austeridad de la vida y mente del profeta Juan, eran iguales. Aquel estaba en el desierto, éste en el desierto; llevaba un cinturón de cuero, y tenía otro cinturón como el que hizo anteriormente para el rey Acab y Jezabel, estaba ahí puesto que se vio obligado a huir de las acusaciones de impiedad, ya que sostenía que el matrimonio de Herodes era ilegal, Herodes entonces lo buscaba para decapitarlo. Algunos de ellos creyeron conocer a Juan el profeta, así como en la segunda venida del salvador. Malaquías, el profeta, debe preceder a la llegada del juez anunciándolo, así pues Juan hizo lo mismo anteriormente. Entonces cada uno ha hecho en un primer y segundo momento el anuncio de la venida del Señor].*

⁹⁵⁵ «Vemos a través de un espejo rodeado de enigmas». Al margen: «1 Cor., 13, 12». Biblia, 1 Cor., 13, 12: «Porque, ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces, cara a cara. Ahora conozco de modo parcial, entonces conoceré plenamente, con la perfección con que soy conocido».

propias especies, aunque reflejas y quebrantadas en lo terso y puro de un espejo cristalino. Así lo enseña la filosofía a la que autoriza el padre Cornelio: *Speculum non rei imaginem, ut vulgus putat, sed ipsam rem oculis exhibet*⁹⁵⁶; y esto mismo, si no me engaño, parece que nos quiso dar a entender con sus palabras Cristo: mirase no la semejanza, sino el mismo Elías en el Bautista: *ipse est Elias*, y no pudiendo ser en persona, por ser distinto individuo, se miró Elías en el Bautista como en un espejo.

Con esta viva semejanza observo no sólo que se engrandeció el Bautista, sino que como miraba en sí el espíritu de Elías vivió siempre reformado. Así se mirará Elías cuando venga en el espíritu de Santa Teresa, pues reformó su instituto. Y, ¿qué sucede? ¡O prodigio raro! Que como el espejo no se hecha a espaldas sino que se lleva siempre adelante y se está siempre con gran cuidado mirando, va esta reforma con la eternidad subiendo. Pues según esta práctica hasta Teresa establecida, ¿también sería reformado el espíritu de nuestra gloriosa reformadora? Claro está que sí; pero, ¿quién pudo reformar a Santa Teresa? Direlo con el apóstol San Pablo: *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*⁹⁵⁷. El que figuró o transformó su claridad divina en la santa, ese fue el que reformó su espíritu. Aquel Elías supremo, que él sólo pudo reformar a Teresa; porque él sólo pudo divinizarla mirándose en ella tan claro como si se viera su majestad en un espejo. Óiganselo decir a la santa: *Se me representó un día en mi alma Cristo, como en un espejo, y que este espejo, se esculpía en Cristo por una comunicación amorosa*⁹⁵⁸.

⁹⁵⁶ «No es un espejo donde haya reflejos de las cosas, como la mayoría de la gente piensa, sino que muestra a los ojos las cosas mismas». Al margen: «Cornelio in 1 *Epistola ad Corinthios. Caput XIII*». Esta frase que cita fray Juan de Salazar se encuentra en el comentario que Cornelio a Lapide hace de la primera epístola paulina a los corintios —volumen IX, página 322, columna dos de la edición consultada de *Commentarii in Sacram Scripturam*—.

⁹⁵⁷ «¿Quién transformará nuestro humilde cuerpo, hecho a la semejanza de su gloria?». Al margen: «*Flp.*, 3, 21». Biblia, *Flp.*, 3, 20 y 21: «Pero nuestra patria está en el cielo, de donde aguardamos que venga un Salvador, el Señor Jesucristo, el cual transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa, según la eficacia de su poder, para someter a su dominio todas las cosas».

⁹⁵⁸ Al margen: «Santa Teresa de Jesús. *Vida*, capítulo 40». El capítulo cuarenta lo dedica Santa Teresa a «las grandes mercedes» que el Señor le ha hecho, es decir, sus experiencias místicas: «Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como

¡O invención rara del amor divino! No sólo en Teresa se miró como en un espejo Cristo, viéndose su majestad en ella tan claro que engañada nuestra humana vista pudiera decir a el verla *ipsa est Christus*; sino que en Cristo se esculpió Teresa por una comunicación amorosa. Y, ¿qué resultó de esta metamorfosis divina? ¿Qué? Que al comunicarse Cristo en Teresa, Teresa se diviniza; y al esculpirse Teresa en Cristo, Cristo se humana, que cuando Teresa sube, Cristo nuestro señor baja: desde luego es a buscarla por su singularísima esposa.

Cuando la majestad divina pretendió desposarse con la Iglesia, el primer paso que su amor dio fue humanarse; de aquí pasó a dotarla con el copioso tesoro de la gracia, y no satisfecha su ardiente llama dejó su sacramental presencia, para que de esta manera mirase nuestra fe católica en la Iglesia, como en un espejo existente, real y verdaderamente a Cristo. Díselo así Engelgrave⁹⁵⁹, hablando del divinísimo sacramento:

en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. Sé que me fue esta visión de gran provecho, cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar. Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor oscurecido [...] Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se pega y muy más fructuosa que fuera de sí —como otras veces he dicho— y en algunos libros de oración está escrito, adónde se ha de buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí. Y esto es muy claro ser mejor, y no es menester ir al cielo, ni más lejos que a nosotros mismos, porque es cansar el espíritu y distraer el alma y no con tanto fruto», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, pp. 544 y 545.

⁹⁵⁹ *Henricus Engelgrave*: jesuita de Amberes (1610–1690). Ingresó en la Compañía de Jesús en 1628, fue ordenado en 1642 en Bruselas. En su época se le consideró uno de los tres mejores predicadores belgas. La primera edición de su obra de emblemática, *Lux Evangelica*, fue publicada en 1648, en Amberes; los grabados se atribuyen a Jan van Meurs. En 1655 se reeditó en Colonia. En esta obra, Engelgrave propone «un planteamiento simbólico de los Evangelios, que adoptan la forma de cincuenta y dos sermones —tantos como domingos del año, a los que está destinado cada sermón— ilustrados con emblemas, bajo el velo y apariencia de los cuales el autor alumbraba la luz de la doctrina de Cristo, como precisa el título. De esta manera, los misterios evangélicos se transforman en misterios simbólicos [...] A cada predicación dominical corresponde un emblema de formato circular enmarcado por una cartela barroca, que toma por mote una frase extraída del Evangelio del domingo o de la festividad correspondiente —excepcionalmente puede haber referencias a otros textos bíblicos, como el *Cantar de*

*Speculum ab amica manu divinissimi sponsi nostri, nobis donatum*⁹⁶⁰, que fue el mejor y más natural retrato que pudo hallar en el cielo y tierra para dejarlo a su esposa. Hasta aquí no hay duda, sino que corrió pareja Teresa con la Iglesia militante; y no sólo hasta aquí, sino también hasta el cielo. Pues como le crió Dios para que Teresa se goce como se goza, le crió también para que la Iglesia militante triunfe; pero descubro nuevos quilates en el divino amor para con Teresa, no tanto en lo que con ella ejecuta, siendo de la Iglesia una parte, sí en la expresión que hizo su majestad con un imposible: *Si no hubiera criado el cielo* (le dijo en una ocasión a Teresa, Cristo) *sólo por ti lo criara*⁹⁶¹. Ya se deja entender cuán excesivo

los Cantares—; queda dispuesta en la parte superior, y dialoga con una sentencia de un orador antiguo (Virgilio, Ovidio, Horacio...) que enmarca la imagen por la parte inferior. A continuación se indica el domingo o la festividad del tiempo litúrgico, que da paso al argumento (epigrama, *declaratio*) que identifica el asunto del sermón y aclara el sentido del emblema a partir de la doctrina moral que proporcionan diversos ejemplos y sentencias de autoridades. El autor lleva así a buen término el propósito que anuncia en su preámbulo, cuando precisa que la elocuencia sagrada no es un mero pasatiempo sino que debe instruir y ser útil. Engelgrave completará este proceso en 1657 con la publicación de un nuevo volumen de la *Lux Evangelica* dedicado a las fiestas de los santos; la vida de estos últimos es también traducida en emblemas que configuran un conjunto de divisas», Zafra y Azanza, «Autores: Henricus Engelgrave (1610-1670)» (s. p.).

⁹⁶⁰ «Espejo del amor divino de nuestros conyugues, nosotros lo damos». Al margen: «Engelgrave. *Lux Evangelica*. Tomo 2. Dominica Secunda Post Pentecosten. Emblema 30. Párrafo. 1». El emblema XXX se titula «Candor est lucis aeternae et speculum». La cita completa es: «Cum igitur a tama mica manu divinissimi sponsi nostri, hoc nobis speculum donatum sit, nonne nostrarum est partium eo frequenter uti, sicut dubium non est Elisabetham in eo speculo non se, sed sponsum suum, simulque crucifixi imaginem saepissime contemplatam esse», Engelgrave, *Lux Evangelica in omnes anni dominicas*, vol. 2, p. 299.

⁹⁶¹ Al margen: «Santa Teresa de Jesús en su *Vida*». Esta frase no se encuentra en la autobiografía de la santa, sino en la biografía que fray Diego de Yepes escribió sobre ella: «Grandes son estas mercedes, pero otras le hizo el Señor (y por ventura mayores) de las cuales dice la santa madre en su *Vida* que no las escribe por no poner sospecha a quien las leyere, no fiándolas de nuestra poca fe y angostos pechos, donde no caben cosas tan grandes. Sólo diré alguna de las que no están escritas en su libro. La una es que como un día de la Magdalena estuviere la madre con una envidia santa de lo mucho que el Señor la había amado le dijo: “A ésta tuve por amiga mientras estuve en la tierra, y a ti tengo ahora que estoy en el cielo”. Y esta merced le confirmó el Señor después por algunos años, el mismo día de la Magdalena. Y de este favor que su majestad le hizo hace también memoria el padre maestro fray Diego de Yangués, confesor suyo, en su dicho en la información de la canonización de la santa. Y por ventura fue mayor otro favor que le hizo Dios a la santa, a la cual entre otros regalos le dijo una vez: “Si no hubiera creado

es el amor que para explicarse usa de suposiciones imposibles. No hablo del amor humano, que comúnmente se da a entender por lo que no puede obrar; sí del amor divino, que con sólo querer hace cuanto quiere. De éste hablo, y supuesto que la majestad de Cristo, para declarar su amor a Teresa, se valió de una hipótesis imposible, que no es otra cosa que un crisol, para dar a conocer sus quilates, yo como tan limitado para poder conocer a los que llegó el amor que a Teresa tuvo su majestad, he de usar de este artificio acrisolando más el del divino esposo; y así pregunto: ¿si no hubiera criado Dios el cielo, lo criara sólo para los bienaventurados? En cuanto a su omnipotencia no lo dudo, mas en cuanto a su voluntad expresamente no consta, porque no ha hecho tal revelación a la Iglesia. Pues vuelvo a preguntar: ¿si no hubiera criado Dios el cielo, lo criara para sí solo? Desde luego sí, pues es de su majestad propio palacio, donde puso y colocó su solio: *Caelum mihi sedes est*⁹⁶². Bien, ahora me preguntaran, ¿qué es lo que sale de estos intelectuales crisoles? ¡Oh, imponderable fineza! Que lo que no manifestó Cristo a criatura alguna, ni aún a toda la Iglesia militante junta, manifestó su amor a sola Teresa. Poco he dicho, que el cielo, que es palacio propio de Dios y el que si no hubiera criado, lo criara sólo para su majestad divina, si no lo hubiera criado, lo criara sólo para Teresa. De esta manera dio a entender el exceso de su amor la majestad de Cristo a Teresa, y fue sin duda por no manifestarse alcanzado de su querida esposa. Háblele dicho en una ocasión Teresa a Cristo, que si fuera Dios, lo dejara de ser sólo porque lo fuera su soberana majestad; pues si Teresa deja la divinidad que no tiene porque la tuviera Cristo, Cristo criara voluntaria y libremente el cielo, que no puede dejar de haberlo criado, y que criara sólo para su majestad divina, para que se gozara Teresa. Si la santa manifiesta su amor con un imposible, aún no habiéndolo para Dios en cosa alguna: *non erit impossibile apud Deum*⁹⁶³, hará imposibles por corresponder su amor a Teresa, y

el cielo, para ti sola le creará”», Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 1, pp. 148 y 149.

⁹⁶² «El cielo es mi morada». Al margen: «Is., 66, 1». Biblia, *Is.*, 66, 1 y 2: «Así dice Yahveh: / “El cielo es mi trono, / y la tierra el escabel de mis pies. / ¿Qué templo me edificaréis / y cuál el lugar de mi descanso? / Pues todas estas cosas las hizo mi mano, / todas ellas son mías” —dice Yahveh—. / “Pero en éste me fijo: / en el humilde y contrito, / el que tiembla a mi palabra”». Estos versos también se encuentran en Biblia, *Hch.*, 7, 49.

⁹⁶³ «No será imposible junto a Dios». Al margen: «Lc., 1, 37». Biblia, *Lc.*, 1, 37: «Porque nada hay imposible para Dios».

no manifestarse alcanzado en nada. ¡Oh! divinos amantes que así saben corresponderse aún en lo imposible, mirándose los dos en un mismo espejo tan parecidos en las voluntades, y con una unión tan íntima de corazones, que quien mirare a Teresa verá en ella, como en un espejo, no otra cosa que la vida de el amor de Cristo. Así procuraré que se vea en el asunto si la claridad de aquel, que sólo cede en la pureza a el que es espejo más puro y claro que todos los serafines, me ilumina con sus resplandores. María santísima, digo, valiéndome de las palabras del angélico doctor de las escuelas: *Fecit summus artifex speculum unum clarissimo clarius, Seraphin tersius et purius; et tantae puritatis, ut purius intelligi non posset, nisi Deus esset: personam scilicet gloriosissimae virginis*⁹⁶⁴. Pues si es un espejo la señora bañado de las luces más puras de la santidad, pidámosle para ponderar las glorias de Teresa un reflejo de la gracia.

Ave María.

*Exierunt obviam sponso et sponsa et intraverunt cum eo ad nuptias.
Matthaeum ubi supra.*

Los desposorios que se celebran con aprobación de los padres, son los que se logran con acierto. No faltó esta circunstancia de tanto gusto en los que celebró Teresa con Jesucristo; porque fueron no sólo con la aprobación, sino también con la presencia de María y de Josef. Y, ¿que resultó de este desposorio, hasta en sus circunstancias calificado? Ya lo dio a entender en sus palabras Cristo: *De aquí adelante*, dijo su majestad a Teresa: *Yo seré todo tuyo y tú toda mía*⁹⁶⁵; y así lo que resultó fue una mu-

⁹⁶⁴ «Él creó uno de los más famosos artefactos, un espejo de alta pureza, el serafín más puro y limpio, y de tanta pureza, con el fin de que no se pudiera entender tan sólo de aquella forma tan pura, sólo Dios y la única persona, a saber, la gloriosísima virgen». La cita se encuentra en el capítulo XV de la segunda parte de la obra *«De dilectione Dei et proximi»*, la cual ha sido falsamente adjudicada a Santo Tomás de Aquino. La autoría se le atribuye a Helvicus Theutonicus (*«De dilectione Dei et proximi»*, en *Corpus Thomisticum: Opera aliqua false adscripta*).

⁹⁶⁵ Esta frase se encuentra en la autobiografía de la reformadora del Carmelo: «Estas me dice su Majestad muchas veces, mostrándome gran amor: “Ya eres mía y Yo soy tuyo”. Las que yo siempre tengo costumbre de decir, y a mi parecer las digo con verdad, son: ¿Qué se me da, Señor, a mí de mí, sino de Vos? Son para mí estas palabras y regalos tan grandísima confusión, cuando me acuerdo la que soy, que, como he dicho, creo otras veces, y ahora lo digo algunas a mi confesor, más ánimo me parece es menester para recibir estas mercedes que para pasar grandísimos trabajos», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, p. 538.

tua y total entrega de corazones, tan íntimamente unidos que no sólo quedó Teresa de Jesús, sino Jesús de Teresa. Aún aquel *de*, si se atienden con alguna reflexión las palabras del divino esposo Cristo, se debe juzgar superfluo; porque ser uno de otro dice distinción de sujetos, y la unión de Jesús y de Teresa fue por el desposorio tan íntima, y fueron tan uno por la tradición recíproca de voluntades, que enlazada una con otra, la unión pasó ya a ser unidad, y ya Teresa y Jesús no eran dos distintos sino uno solo y el mismo.

De aquí infería yo no ser otra la esposa tan celebrada del Evangelio, que hoy se ha cantado (por elección de nuestro ilustrísimo príncipe), que la gloriosa Santa Teresa, unida íntimamente con Cristo; pues al principio del texto dice que salieron al encuentro a el esposo y a la esposa las diez vírgines: *Exierunt obviam sponso et sponsa*, y poco más adelante afirma que entraron las prudentes vírgines sólo con el esposo a las bodas: *Et quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias*⁹⁶⁶. De suerte que cuando salieron a el encuentro recibieron a uno y a otro: *Sponso et sponsa*, mas cuando entraron adentro, entraron sólo con el esposo: *intraverunt cum eo*. Y claro está que la esposa no había de quedarse fuera cuando la conducía el divino esposo para el tálamo, y era el objeto de las bodas. Pues si cuando las prudentes vírgines entraron iba uno y otro unidos, así cuando salieron los recibieron a entrambos; ¿por qué no dice que entraron los dos juntos a las bodas? Ya dio la razón el gran padre San Hilario⁹⁶⁷: *Sponso tantum obviam proceditur; iam enim erant ambo unum*⁹⁶⁸.

⁹⁶⁶ «Y aquellas que estaban preparadas, entraron con él a las bodas». Biblia, *Mt.*, 25, 10: «Dum autem irent emere, venit sponsus: et quæ paratæ erant, intraverunt cum eo ad nuptias, et clausa est janua».

⁹⁶⁷ *San Hilario*: fray Juan de Salazar cita a San Hilario de Poitiers (315-367). No confundir con San Hilario que fue papa entre 461 y 468. Hilario «provenía de una familia de la aristocracia de Poitiers, era casado y tenía una hija. Poseedor de una formación filosófico-retórica, la búsqueda de la verdad y del conocimiento lo condujo a la sagrada Escritura y a la fe cristiana. Bautizado en edad adulta, fue hacia el año 350 obispo de Poitiers [...] Hilario transmitió las cuestiones teológicas planteadas en el Oriente griego al Occidente latino [...] Ya en data temprana se consideró a Hilario como una autoridad [...] Sus textos han sido citados por Padres latinos, por autores medievales y por los reformadores (Lutero, Bucero, Calvino). El culto (sobre todo en Francia y, desde Fridolín, también en el ámbito alemán) fue fomentado por la *vita* escrita por Venancio Fortunato», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 2, pp. 706-708.

⁹⁶⁸ «El esposo tan sólo continúa al estar listo, aunque cierto es que ya eran ambos uno sólo». Al margen: «Hilario. In Evangelium Matthæi canones, seu commentarius». La cita se encuentra en el capítulo XXVII: «De servo fideli, quem constituit dominus

No hay duda sino que entraron a las bodas ambos, pero unieron tan íntimamente sus corazones que ya no parecían distintos: *Iam enim erant ambo unum*; y como ya era sólo uno, por eso se mienta sólo el esposo: *Intraverunt cum eo ad nuptias*. Este es motivo que he tenido para decir que es Teresa la esposa del Evangelio tan celebrada; y aunque yo no lo dijera, lo declara la misma santa por su boca: tan individualmente unida decía que estaba con Cristo, que podía decir con San Pablo: *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*⁹⁶⁹. No me admiro que Teresa viva con la vida de Cristo señor nuestro pues es una mesma con su esposo: *Iam enim erant ambo unum*; mas si vive con la vida de su esposo Cristo: *Vivit vero in me Christus*, ¿por qué ha de afirmar que vive y no vive? *Vivo ego iam non ego*: porque sólo así pudo explicar la vida implicada de su amor. ¿No ven que es una misma con su esposo por unidad de voluntades? Pues qué otra vida puede vivir Teresa, que la vida del amor Cristo. Y, ¿cuál es la vida del amor de su divino esposo? La misma que le da a Teresa una vida implicatoria como la santa publica: *Vivo ego iam non ego*. Una vida con que vive y no vive, porque sólo vive cuando padeciendo muere, y mientras no padece y muere, no vive.

Esta es la vida del amor de Cristo y la propia con que vive Teresa; pues para predicar su vida, leamos la del amor de Cristo, y no sea en otro autor que en el apóstol San Pablo. En éste la hallo con caracteres animados, tan fiel y verdaderamente impresa, tan viva y animadamente escrita, que no discrepa un punto de la misma con que dice que vivía nuestra gloriosísima santa: *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*. Y, ¿qué fue lo que escribió de esta tan admirable vida San Pablo? Ya lo dijo a renglón siguiente: *Quotidie morior*⁹⁷⁰, que era su vida una continuada muerte. No te entiendo apóstol santo. Si vivieras con tu propia

super familiam suam. De decem virginibus. De homine peregre profecto, qui tradidit substantiam suam servis suis», Hilario, *In Evangelium Matthaei commentarius*, p. 1058. La cita exacta es: «Nam ut spiritus carni, ita spiritui caro sponsa est. Deniq tuba excitante sponsor obuiam tantum proditur. Erunt enim iam ambo unum, quia in gloriam spiritualem humilitas carnis excesserat» (pp. 1059 y 1060).

⁹⁶⁹ «Yo vivo, ya no en mí, pues de verdad, vive en mí Cristo». Al margen: «Gál., 2, 20». Biblia, *Gál.*, 2, 20: «Y ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí. Y respecto del vivir ahora en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí».

⁹⁷⁰ «El morir cotidianamente». Al margen: «1 Cor., 15, 31». Biblia, *1 Cor.*, 15, 31: «Tan cierto como que sois mi orgullo en Cristo Jesús, nuestro Señor, os aseguro, hermanos, que cada día me estoy muriendo».

vida no me hiciera alguna fuerza, porque qué otra cosa es cada instante que nuestra humana vida camina, que un paso más con que se acerca a la muerte: *Ipse enim quotidianus defectus corruptionis quid est aliud quam quaedam prolixitas mortis*⁹⁷¹; pero que viviendo con la vida de nuestro amoroso dueño: *Vivit vero in me Christus*, diga que su vida es una continuada muerte: *Quotidie morior*, ¿por qué causa? Ya la da y descubre cómo la padece dentro de su corazón la esposa: *Quia fortis est ut mors dilectio*⁹⁷². Porque es tanta la fortaleza del amor de Cristo, que hace en su vida lo mismo que la muerte en la vida propia de San Pablo; mas con esta diferencia, que la muerte de la vida propia de San Pablo era muy parecida a aquella con que nuestro primero padre fue sentenciado, *morte morieris*⁹⁷³, una muerte con que se muere y hace a la misma vida no otra cosa que una extensión de la muerte: *Semper enim nos, qui vivimos, in mortem tradimur*⁹⁷⁴; pero el amor de Cristo es una muerte vital, es una muerte con que se vive y que hace a la misma muerte no otra cosa que una extensión de la vida. Parecerá paradójica y no es sino verdad constante, que enseñara la experiencia y antes la convencerá el discurso. Los que vivimos con nuestra propia vida, aún siendo así, que toda es muerte, vivimos con la vida, porque vivimos con sus delicias y descansos; luego es necesario que muramos con la muerte y sus tormentos. Los que viven como Teresa, con la vida del amor de Cristo, con la vida del amor mueren, porque atormentan con ella su propia vida; luego es forzoso que con la muerte vivan y cuando mueran, no mueran, por que mueren mientras viven: *Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis vivetis*⁹⁷⁵, decía San Pablo de su vida y cantó de la suya la santa madre Teresa.

⁹⁷¹ «Porque él es la ausencia de los defectos de la corrupción cotidiana que no es sino una cierta brevedad la muerte». Al margen: «Gregorio Magno. *Homiliae XXXVII in evangelia*».

⁹⁷² «Pues el amor es tan fuerte como la muerte». Al margen: «*Cant.*, 8, 6». Biblia, *Cant.*, 8, 6: «Ponme de sello sobre tu corazón, / como sello en tu brazo, / pues fuerte es el amor como la muerte, / y fiera la pasión como el *seol*. / Sus ardores son rayos de una hoguera, / una llama divina».

⁹⁷³ «Así sea, morir». Al margen: «*Gn.*, 2, 17». Biblia, *Gn.*, 2, 17: «pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, pues el día que comas, morirás sin remedio».

⁹⁷⁴ «Puesto que somos nosotros los que vivimos entregados a la muerte». Al margen: «*2 Cor.*, 4, 11». Biblia, *2 Cor.*, 4, 11: «Pues nosotros, aunque en vida, nos vemos siempre entregados a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal».

⁹⁷⁵ «Porque si vives conforme a la carne, has de morir, sin embargo, si en nombre del espíritu no obedeces a las obras del cuerpo, vivirás». Al margen: «*Rom.*, 8, 13». Biblia,

*Vivo ego quin mecum vivam, sed manet vita superior talis ibi de qua glorior quod moriar quippe non morior*⁹⁷⁶.

Esta es de Teresa su gloriosa vida, por lo que no me hace fuerza que las arras con que su divino esposo la dotó fuesen un clavo y una cruz. Y menos el que para introducirla en su pecho diera la mano de esposo y, tomándole las suyas a Teresa, para entrarla en su costado, dijera: Mira mis llagas y advierte que contigo estoy unido: *Videbatur mihi post communionem*⁹⁷⁷ (dice la santa) *Dominum meas apprehensas manus suo lateri applicuisse, at que dixisse, respice vulnera, tecum sum*⁹⁷⁸. Porque si toda la vida le da a Teresa la muerte con sus estragos, cuando pudiera tener el buen día que una desposada logra, que cuando se contempla dotada con los instrumentos de la muerte y unida con Cristo todo llagado, *Respice vulnera, tecum sum*. Nada de esto me hace fuerza, pues es con lo que Teresa vive gustosa; pero sí me admiro que estando la gloriosa madre con Cristo tan íntimamente unida, como su majestad le advierte, *tecum sum*, viva con tanta vigilancia que el *nescio vos*, que es lo último del Evangelio, sea la primera luz de su espíritu. ¡Que estando Teresa con Cristo siempre, ha de ser el para siempre de la eternidad, aún desde niña toda su meditación! ¡Que tema Teresa tanto el *nescio vos* del Evangelio cuando sabe por revelación divina no sólo la hora de su muerte, que ignoraron las diez vírgines y por eso se les encargó la vigilancia: *Vigilate quia nescitis diem, neque horam*⁹⁷⁹, sino también que era su devota alma predestinada. Y por fin, ¿que no viviendo Teresa con su vida propia por vivir con la de Cristo, viva muriéndose de amor por gozarse con su esposo a quien está tan íntimamente unida, que son uno? Por eso mismo, porque no fuera

Rom., 8, 13: «Pues si vivís según la carne moriréis; pero si, por el Espíritu, dais muerte a las malas acciones del cuerpo, viviréis».

⁹⁷⁶ «Vivo conmigo, y viviré, / aunque sigue siendo superior la vida que tengo / decir que existe tal / que ha de morir lo que ciertamente no ha muerto». Al margen: «*Apud Villarroel*, tomo 5, tautología 3, didascalia 4, folio 190». No se ha encontrado la frase citada por fray Juan de Salazar en la referencia de Villarroel, ni en ningún otro lugar.

⁹⁷⁷ «Creí después de la comunión».

⁹⁷⁸ «Capturadas mis manos, Dios las puso a su lado, y dijo al mirar mis heridas, estoy con ustedes». Al margen: «Lud Leon in *Addit*». La frase se encuentra citada en el tomo séptimo de la obra *In sacras tautologias* de Manuel de Villarroel; específicamente en la Didascalia VIII de la Tautología IV, página 285. No se han encontrado más referencias ni del autor ni del texto original de donde proviene la frase.

⁹⁷⁹ «Vigila, pues no conoces ni el día ni la hora». Biblia, *Mt.*, 25, 13: «Velad, pues; porque no sabéis el día ni la hora».

una misma con su esposo, ni viviera con la vida del amor de Cristo, si con todas esas ciencias y aún más que, por imposible pudiera tener Teresa, no se entregara a los tormentos de la muerte y a la cruz con que la dotó su amante esposo.

Habiendo escrito el evangelista San Juan las amorosas acciones de nuestro divino redentor para completar su vida, escribió las que obró en vísperas de su muerte, y dice así su energía: *Ante diem festum Paschae, sciens Iesus quia venit hora eius*⁹⁸⁰. Antes del día de la Pascua, sabiendo Jesús que era llegada la hora de su muerte: *cum dilexisset suos, in finem dilexit eos*, habiendo amado a los suyos, en el fin los amó más. Pasa adelante el evangelista y dice: *Sciens quia ad Deum vadit*. Y sabiendo más que se iba para Dios: *ponit vestimenta sua, et coepit lavare pedes discipulorum suorum*⁹⁸¹. Se quitó el señor las vestiduras y puesto en traje de humilde siervo, comenzó a lavar los pies a sus discípulos; y así va continuando todo lo que el señor ejecutó en aquellas horas últimas. De manera que antes de escribir las últimas y mayores acciones del divino amor de Cristo, el prólogo que hizo y de que usó fue ponderar y advertir que todo lo hacía el señor con dos muy particulares ciencias⁹⁸², como discurrió aquel piloto que descubrió o, por mejor decir, aquella estrella que alumbró en el mar inmenso de la oratoria no menos rumbos que los marineros en el océano⁹⁸³. Conviene

⁹⁸⁰ «Antes del día de Pascua, sabía Jesús que su hora había llegado». Al margen: «*Jn.*, 13, 1-3». A continuación los primeros cuatro versículos en latín de *Juan*, 13: «*Ante diem festum Paschae, sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad Patrem: cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos. Et coena facta, cum diabolus jam misisset in cor ut traderet eum Judas Simonis Iscariotae: sciens quia omnia dedit ei Pater in manus, et quia a Deo exivit, et ad Deum vadit: surgit a coena, et ponit vestimenta sua, et cum accepisset linteam, praecinxit se*». Biblia, *Jn.*, 13, 1-4: «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, y habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. Durante la cena, cuando ya el diablo había metido en el corazón de Judas Iscariote, el de Simón, la idea de entregarlo, sabiendo Jesús que el Padre lo había puesto todo en sus manos, y que de Dios había venido y a Dios volvía, se levanta de la cena, se quita el manto, y, tomando una toalla, se la ciñó».

⁹⁸¹ «Se vistió con sus ropas, y comenzó a lavar los pies de sus discípulos». Biblia, *Jn.*, 13, 5: «Luego echó agua en un lebrillo y se puso a lavar los pies a los discípulos y a secárselos con la toalla con que se había ceñido».

⁹⁸² *ciencia*: «Conocimiento cierto de alguna cosa por sus causas y principios: por lo cual se llaman así las facultades como la teología, filosofía, jurisprudencia, medicina y otras», *Aut*, 1729, p. 345.

⁹⁸³ Al margen: «Antonio Vieira». Misionario, predicador y diplomático jesuita. Nació en 1608 en Lisboa, Portugal; y murió el 18 de julio de 1697 en Brasil. La familia de Vieira se fue a vivir a Brasil cuando él tenía seis años. Fue educado en un colegio jesuita

saber, con la ciencia de la hora en que se había de morir y con la ciencia de su predestinación. ¿Y sólo con estas dos ciencias ya discurridas obró Cristo todas sus amorosas acciones? No, sino con tercera ciencia que no discurrió, aunque me alumbró para discurrir la ya citada refulgente estrella: porque no sólo sabía la hora de su muerte: *Siens, quia venit hora eius*, ni sólo que se había de ir a la gloria: *Sciens quia ad Deum vadit*. Sino también que era immortal, como que había venido de Dios: *Siens quia a Deo venit*. Y que como tal, no debía y no podía morir.

Con estas tres ciencias dice el evangelista que ejecutó la majestad divina todo lo que obró en vísperas de su muerte. Mas, ¿con qué motivo, o por qué causa, ponderó en este caso el evangelista que obraba Cristo con tanta ciencia? Por que si fue para que supiésemos que su majestad en cuanto Dios y en cuanto hombre sabía las cosas presentes y futuras, para esto no era necesario que nos lo advirtiese el evangelista, pues, ¿por qué causa nota y pondera que tenía ciencia Cristo de la hora de su muerte? ¿Ciencia de que se había de ir a la gloria? ¿Y ciencia de su immortalidad con que pudiera no morir? La razón de las dos primeras ciencias a mi ver, no fue otra que la que hallo tan sutilmente discurrida; porque Cristo nuestro señor vivió con tanta cautela y vigilancia toda su vida, como que no tuviera conocimiento del día y hora de su muerte; y así se preparó con tantas diligencia su majestad, se dispuso con tan grandes y heroicas acciones para morir como que no tuviera certeza de su salvación. Esta es sin duda la causa por que refiere el evangelista en este paso las dos ciencias; mas para la tercera imagino que no pudo ser otra la causa que la misma que tuvo Cristo para su muerte, que fue extender con ella y dilatar la vida de su amor; pues no tuvo más causa para morir que querer, ni fue otra que su voluntad: *Oblatus est quia ipse voluit*⁹⁸⁴.

en Bahía, donde se unió a la Sociedad de Jesús en 1623 y fue ordenado en 1635. Pronto se convirtió en el predicador más popular e influyente de la colonia. Sus sermones que exhortaban a todas las razas a tomar las armas junto a Portugal contra los invasores holandeses, fueron considerados la primera expresión de la mística nacionalista brasileña con el propósito de formar una nueva raza conformada por las diferentes sangres. El predicador portugués trabajó junto a los indígenas y esclavos negros hasta 1641, cuando regresó a Portugal y fue nombrado por el rey Juan IV tutor del infante, predicador de la corte y miembro del concejo real. En 1681 regresó a Bahía, donde luchó por la libertad de los indígenas hasta su muerte en 1697, *Encyclopædia Britannica*.

⁹⁸⁴ «Se mostró justo como él deseaba». Al margen: «*Is.*, 53, 7». Biblia, *Is.*, 53, 7: «Era maltratado, y él se humillaba / y no abría la boca, / como cordero llevado al matadero / y como oveja muda ante sus esquiladores. / Él no abría la boca».

Y por eso dice el evangelista, no como quiera, que era llegada la hora, sino la hora suya: *hora eius*; porque era esta hora, para que en ella, con la muerte, la vida del amor pasara adelante con más gloria: *ut transeat*. Mas, ¿por qué, me preguntarán, pasa adelante en esta hora la vida del amor tan glorificada? Porque en esta hora pudo pasar a el cielo Cristo con la muerte y sin ella, que uno y otro estuvo en su beneplácito, como que no tuvo culpa: *Quoniam peccatum non novit*⁹⁸⁵. Pero dijo Cristo: con excusar la muerte, la vida de la carne se dilata; con morir se gloria y vivifica mi amor; pues muera la vida de mi cuerpo para que con su muerte la vida del amor cobre nuevos alientos y dilate sus espíritus: *Sciens quia a Deo venit. Venit hora eius. Ut transeat*. Por eso advierto ahora que donde nuestra Vulgata lee: *Dilexit in finem*, leyeron otros, *In contentionem amoris*⁹⁸⁶. Dándonos a entender, con esta tan peregrina versión, la contienda que en aquella hora tuvo la vida del amor de Cristo con la vida de su cuerpo, de que salió victorioso.

Aún con toda la ciencia de la majestad de Cristo parece que no he manifestado mi pensamiento, pero lo dará a entender con la suya el padre eterno, declarando con ella la vida que en la hora última tuvo Cristo, por aquella con que se concibió como hombre en su entendimiento. Es cierto que en otra providencia, aunque Adán no hubiera deslizándose en la culpa, hubiera vivido humanado el Verbo; mas en la presente tengo, por inconcuso, siguiendo la doctrina de mi ángel maestro, que no hubiera habido tal vida si Adán no hubiera pecado, porque en tal caso, no hubiera encarnado el Verbo⁹⁸⁷. En cuya suposición, el primero ser, que

⁹⁸⁵ «Pues sabía que no había pecado alguno». Al margen: «1 Jn., 3». La frase de Juan de Salazar no proviene tal cual de la Escritura; pudiera ser la conjunción del versículo cinco y nueve, del capítulo tres de la primera carta de San Juan: «*Et scitis quia ille apparuit ut peccata nostra tolleret: et peccatum in eo non est [...] Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*». Biblia, 1 Jn., 3, 5 y 9: «Y sabéis que él se manifestó para quitar los pecados, pues en él no hay pecado [...] Quien ha nacido de Dios no peca, porque su germen permanece en él y no puede pecar, porque ha nacido de Dios».

⁹⁸⁶ «En la lucha por el amor».

⁹⁸⁷ Al margen: «Santo Tomás. Parte III. Cuestión 1. Artículo 3». El tercer artículo, de la primera cuestión («Sobre la conveniencia de la encarnación») de la tercera parte («Tratado del verbo encarnado») de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino se titula: «¿Se hubiera encarnado Dios si no hubiera pecado el hombre?». A lo cual, Aquino responde: «Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Unos dicen que el Hijo de Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más convincente la opinión de estos últimos. Porque las cosas que dependen únicamen-

es el con que se empieza a vivir y que tuvo Cristo en la mente de su padre, o con que le previó su divina ciencia, como hombre, fue el ser con su propia vida de redentor; y así el decreto de encarnar fue decreto de morir, empezando su vida por la muerte, luego por la muerte empezó a ser y a vivir en el entendimiento de el padre. Así es, no ven que empieza a vivir por puro amor que le tuvo Dios a el mundo: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*⁹⁸⁸; pues aunque sepa que es immortal el hijo, *sciens quia a Deo venit*, sepa también que ha de morir, pues supo amar, y que se le ha de llegar su hora a el amor, para que en ella pase adelante glorificada la vida que empezó a ser por la muerte: *Sciens quia venit hora eius. Ut transeat.*

Esta es la vida que tuvo Cristo señor nuestro en su muerte, y esta es la muerte con que la madre Santa Teresa vive. Murió Cristo señor nuestro con esta vida de el amor aun teniendo ciencia de lo que había de acontecer; y vivió Teresa con esta muerte que le daba su amor, aun teniendo ciencia de la hora en que se había de morir, y que se había de salvar. Estas dos ciencias que tuvo Cristo por naturaleza y gracia, las tuvo también Teresa por revelación divina; porque de esta manera sabía de su muerte la hora, *sciens quia venit hora eius*, y sabía asimismo que se había de salvar y que se había de ir a ver a Dios: *Sciens quia ad Deum vadit.* Y que sabiendo todo esto la sapientísima doctora, tuviera tanta vigilancia en su vida como si no supiera nada, antes si temía que su despacho fuera como el de las necias vírgines: ¡Nescio vos! ¡Que sabiendo que le había de durar la vida muchos años, viviese con tal cautela como si se hubiera de morir aquel día! ¡Que sabiendo que era predestinada y que se había de ir a la gloria, se prepara con tan extraordinaria diligencia y con tan crueles tormentos para la muerte, como si hubiera sido la pecadora más escandalosa del mundo! ¡En fin, que obre Teresa con estas ciencias como

te de la voluntad divina, fuera de todo derecho por parte de la criatura, sólo podemos conocerlas por medio de la Sagrada Escritura, que es la que nos descubre la voluntad de Dios. Y como todos los pasajes de la Sagrada Escritura señalan como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, resulta más acertado decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de manera que la encarnación no hubiera tenido lugar de no haber existido el pecado. Sin embargo, no por esto queda limitado el poder de Dios, ya que hubiera podido encarnarse aunque no hubiera existido el pecado», Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. 5, pp. 59 y 60.

⁹⁸⁸ «Pues Dios amó tanto al mundo que envió a su único hijo a él». Al margen: «*Jn.*, 3, 16». Biblia, *Jn.*, 3, 16: «Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que ninguno de los que creen en él no perezca, sino que tenga vida eterna».

Cristo con las tuyas! Claro está que ha de obrar de esta manera, pues vive con la vida del amor de Cristo.

Si su majestad fuera un hombre como nosotros, que no supiera cuánto le había de durar su vida, ni que se había de ir a la gloria después de su dichosa muerte, que en la vida hiciera lo que hizo y se dispusiera como se dispuso, no me hiciera tanta fuerza; ¡pero que teniendo los años y días de su vida sabidos y el cielo cierto, desde el principio de su vida se dedicase a tales extremos de pobreza, de humildad, de sujeción, de persecuciones y trabajos! ¡Que poco antes de su muerte (con mayor ejemplo y más estupendo prodigio) deje sus vestiduras, lave los pies a sus discípulos, ore con eficacia por sus enemigos, emmudezca a las injurias, reciba de sus manos tantos azotes, tolere tantas espinas y sufra hasta llegar a la muerte tantos tormentos y angustias! ¿Qué otro motivo pudo tener sino para que viviera y se alimentara con este pábulo su amor? Así es, y lo infiero de la vida que Teresa tuvo con el amor de su esposo, aun con esa misma ciencia. ¡Que comience esta gloriosa santa desde niña, y no sé si diga antes que el uso de la razón, el uso de la penitencia! ¡Que sepa cuándo se ha de morir Teresa y que no afloje, antes si aumente los rigores a su vida! ¡Que el primer paso de su amor a los siete años de su edad, aún sabiendo cuándo se ha de morir, fuera al martirio con que complementaron su gloriosa vida los mayores santos de la Iglesia! ¡Que teniendo el cielo seguro deje no las profanas galas de el mundo, sino de la religión moderada y añada nuevas asperezas a aquella primitiva de Elías! ¡Que teniendo el cielo seguro se retirara de todo humano comercio gastando no una, dos, ni tres horas, sino todo el día y la noche en oración y unión con Dios, tan alta como lo publican sus escritos! ¡Que tenga el cielo seguro y se discipline; y de las espinas que su esposo hizo la corona, teja los cilicios Teresa! ¡Que tenga el cielo seguro y no hable ni responda una palabra a los que la deshonran e injurian! ¡Que tenga el cielo seguro y no sólo perdone a sus enemigos, sino que ruegue a Dios tan eficazmente por ellos que les alcance mercedes! ¡Que tenga el cielo seguro y que llore los pecados que no tuvo, como si estuviera llena de ellos! Y por fin, ¡que sabiendo el tiempo que ha de vivir Teresa y que ha de salvarse su alma, retrate en lo mejor de su edad las acciones de su vida por las que honró Cristo en vísperas de su muerte! ¿Para qué pudo ser, si no para que se viera en su exterior vida con los tormentos y su sangre, como con colores vivos, retratada la vida interior de el amor con que vivió? Yo no lo dudo; pero habrá quién me replique y diga que no vivió

Teresa con la vida de el amor de Cristo, porque no murió con toda la ciencia que para morir tuvo su majestad. Es cierto, me dirán, que vivió Teresa sabiendo el día y hora de su muerte: *Sciens quia venit hora eius*. Es verdad que vivió sabiendo que se había de ir a la gloria: *Sciens quia ad Deum vadit*; pero no lo es, que murió sabiendo que era immortal como lo supo el divino redentor, *sciens, quia a Deo venit*, y así no tuvo el amor de Teresa toda la ciencia para vivir con la muerte que tuvo el amor de Cristo. Confieso ser así, que no tuvo ni pudo tener Teresa ciencia de su immortalidad, la que tuvo Cristo; pero tuvo para su muerte la misma causa y la que fue bastantísima para que Teresa viviera con la vida de el amor de su esposo, porque lo fue para ser voluntaria su dichosa muerte, de donde infiero que si como Teresa supo, ni pudo saber que era su vida immortal, lo hubiera sabido, aun con esa ciencia hubiera siempre Teresa muerto.

Véanlo claro en la vida de nuestro amoroso Dueño. Sabía su majestad soberana que era immortal, como que había venido de Dios: *Sciens quia Deo venit*; y con todo este saber se sujetó a las leyes de morir. ¿Por qué causa? Porque fue el amor el que le quitó la vida: *Oblatus est quia ipse voluit*; pues en verdad, que aún siendo mortal Teresa no tuvo para su muerte otra causa. Referirela con los mismos términos que la expresa el ilustrísimo señor don fray Diego de Yepes, dignísimo obispo de Tarazona⁹⁸⁹, y cuya pluma con su vuelo manifestó toda el alma de esta vida: *La causa y ocasión de su muerte atribuyen los médicos, a el gran cansancio, y molimiento de el camino, y aún flujo de sangre, que le sobrevino, y así le fue faltando la virtud, y la vida; pero lo cierto es, que aunque no se puede negar, que ayudarían mucho estos accidentes, para cortar el hilo de su vida; pero el cuchillo, que dio la muerte fue un tan grande ímpetu de amor de Dios, tan poderoso, y tan fuerte, que le arrancó, y dividió, no sólo el espíritu de su alma, sino también a su alma, de su cuerpo; porque en todo aquel tiempo, que estuvo absorta, y arrebatada (que fue por espacio de catorce horas) de tal manera se fue encendiendo, y abrasando en amor de Dios con las cosas que veía, y con el gozo, de lo que esperaba, que sin ser más en su mano, cual otra Ave Fénix murió en aquel dichoso fuego, con que de nuevo vivía*. Esto mismo reveló la santa madre, otro día después de muerta, a la madre Catarina de Jesús, monja

⁹⁸⁹ Al margen: «Ilustrísimo Yepes 475». La cita se encuentra en la biografía que fray Diego de Yepes escribió sobre la santa; específicamente en el capítulo 39, del libro segundo, del primer tomo de *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*

de gran virtud y santidad de su misma religión, y también lo autorizó todo en este día con sus lecciones la Iglesia: *Intolerabili igitur divini amoris incendio potius quam vi morbi, Albae cum decumberet, praenuntiatio suae mortis die. Sub columbae specie purissimam animam Deo reddidit*⁹⁹⁰. Pues vean ya si digo bien, y con razón debo inferir que si Cristo con toda la ciencia de su immortalidad muere, porque con la muerte su amor dilate la vida, no hubiera Teresa quedado con la suya, aun con esa misma ciencia, porque es el amor el que para vivir más le causa la muerte.

Hasta aquí Teresa, la imitación del amor de vuestro divino esposo; no sé si pase adelante con vuestra vida, pero quiero pasar puesto que pasaisteis adelante con vuestra ciencia. Que sepa Teresa, que clamó Cristo a su eterno padre, para que si fuese posible le librara de las amarguras en que le ponía la meditación de la muerte. *Si possibile est, transeat a me calix iste*⁹⁹¹, y que Teresa pida a su esposo le envíe la muerte antes que se acaben sus tormentos y agonías: *Aut pati, aut mori*⁹⁹². Que sepa Teresa, que clamó Cristo en la cruz cuando sintió el desamparo de su padre, *¿Deus meus, ut quid dereliquisti me?*⁹⁹³, y que estando Teresa en la cruz de el desamparo, que así se puede llamar, porque fue tormento de cruz para la santa el retiro que por diez y ocho años toleró de su esposo, y que en tan dilatado tiempo no salga una palabra de su boca, ni abra sus labios, para la queja. Que en un desconsuelo tan profundo, viva esta amante esposa tan insensible como si estuviera muerta. ¿Por qué causa? ¿Porque vive con la vida del amor de Cristo y por eso vive tan silenciosa? Sí, por cierto. No ven que el mayor tormento que puede padecer el corazón

⁹⁹⁰ «Así, el incendio vino del amor divino y no de la enfermedad, se acuesta al alba, predijo el día de su muerte. Luego el alma purísima de Dios, regresó bajo la forma de una paloma». Al margen: «*Ecclesia in eius officium*». La cita pertenece al oficio que se celebra el 15 de octubre, fiesta de Santa Teresa; específicamente, a la sexta lectura de la hora de maitines.

⁹⁹¹ «Si es posible, que este cáliz me pase». Biblia, Mt., 26, 39: «Y adelantándose un poco, se postró en tierra y oraba diciendo: “Padre mío: si es posible, que pase de mí este cáliz! Pero no sea como yo quiero sino como quieres tú”».

⁹⁹² «O sufrir, o morir». Esta frase se encuentra en el *Libro de la vida* de Teresa de Ávila: «Dígole algunas veces con toda [mi voluntad]: “Señor, o morir, o padecer; no os pido otra cosa para mí”. Dame consuelo oír el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios de que veo ser pasada aquella hora de la vida», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, p. 552.

⁹⁹³ «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Al margen: «Mt., 27, 46». Biblia, Mt., 27, 46: «Hacia la hora nona, exclamó Jesús con voz potente: “Elí, Elí, lemá sabactani?”. Esto es: “¿Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?”».

de una esposa amante, es no desahogar su pecho cuando se le retira su esposo; pues calle Teresa y, sin que hable una palabra, sepa el mundo que tuvo corazón para añadir a la vida de el amor de Cristo, los tormentos que faltaron a la majestad divina en su pasión dolorosa, porque con la muerte le faltó el espíritu.

*Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa*⁹⁹⁴, decía el divino esposo Cristo para desahogar con estas voces tiernas su pecho; por la herida con que traspasó su amante corazón la esposa, que no es otra que Teresa, a quien no ha mucho que oímos salieron a recibir con antorchas en compañía de su esposo las diez vírgines: *Exierunt obviam sponso et sponsa*; que así sabe Teresa traspasar el corazón de su esposo, y profundar tanto la herida que le hace prorrumper en la queja. Y, ¿con qué instrumento la ejecuta? Sabida es, como tan común la frase, con que llaman flechas de amor a los incentivos del afecto. Con estos hirió Teresa el corazón de Cristo, e hizo patente la verdad del secreto que los antiguos quisieron manifestar con este hermoso jeroglífico⁹⁹⁵. Pintaban a Cupido con el corazón flechado de anteros, su amor correspondiente y recíproco; y a mi ver con sobrada discreción, pues sólo una correspondencia fiel y legal puede rendir un corazón. Según esta moralidad, bien pudiera yo decir, que sólo Teresa supo flechar el corazón de Cristo, porque sólo ella parece le supo corresponder con los mismos pasos de su amor, ni más ni menos, como los dibujó Hecio⁹⁹⁶ en su emblema de la caridad⁹⁹⁷. Pintó a el esposo y a la esposa mirándose como dos querubines mutuamente, *respiciant se mutuo*⁹⁹⁸, y habiendo puesto entre los dos esta letra *Ama*, para que por cualquiera parte se lea, puso arriba este epígrafe: *Respondet utrimque*⁹⁹⁹, como que es el amor de ambos corazones uno. Y para que se vea la práctica de esta descripción a la letra, registremos ya la herida del corazón de Cristo

⁹⁹⁴ «Herido en el corazón estoy, hermana mía, esposa mía». Al margen: «*Cant.*, 4, 9». Biblia, *Cant.*, 4, 9: «Me has raptado el corazón, / hermana, novia mía / me has raptado el corazón / con una de tus miradas, / con una sarta del collar».

⁹⁹⁵ *jeroglífico*: ver *geroglífico*: «Expresión del concepto, y lo que se quiere decir por figuras de otras cosas que se ofrecen a la vista; como la palma lo es de la victoria, y la paloma del candor del ánimo», *Diccionario de la lengua castellana...*, 1780, p. 499.

⁹⁹⁶ *Guilielmus Hesius*: jesuita belga (1601-1690).

⁹⁹⁷ Al margen: «Guilielmus Hesius. *Liber III. Emblematum de charitate*». El emblema al que hace referencia fray Juan de Salazar es el número XXVIII, que se encuentra en la página 358 de la edición consultada de la obra *Emblemata sacra*.

⁹⁹⁸ «El respeto mutuo».

⁹⁹⁹ «El respeto desde ambos lados».

y veamos lo que de ella resulta. ¿Qué? Lo mismo que de la consonancia de dos bien templadas cítaras: si se ponen juntos estos dos instrumentos perfectamente templados e igualmente consonantes, sabido es que herido el uno, sin que al otro llegue mano, consueña luego en el mismo punto. Pues, ¿quién es quien le toca? La misma herida. Y si buscamos de esto la causa, halláramos no ser otra que una natural simpatía que resulta de la perfecta semejanza. No hay duda sino que hirió Teresa el corazón de su esposo, como lo dice su queja: *Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa*. Y, ¿qué resultó de aquí? Que luego que se juntó la cítara de Cristo con la cítara de Teresa, en su desposorio, le miró herido el corazón de la esposa. No me admiro que transformado, como ya vimos en el espejo, se transformó Cristo en Teresa con esta tan perfecta semejanza, tuviese tal simpatía que, siendo su herida con el penetrante dardo de oro que fabricó el amor con su fuego, traspasara con ella el corazón de su esposa. Pero si dificulto, que con tan perfecta semejanza como que se transformó en Teresa Cristo; que con tan grande simpatía, como que tiene esa semejanza; y que herido el corazón de la esposa, como que tiene tal simpatía con Cristo, ¿no suene el corazón de Teresa cuando suena el corazón de su esposo? Sí suena, pero sólo con gemidos, como dice en su historia el ilustre Yepes: *Metíale el dardo por el corazón, transpasando su punta hasta las entrañas; y a el salir de él, le parecía las llevaba tras sí, y que la dejaba toda encendida en amor. El dolor era tan grande, que sin poder resistirlo, le hacía dar unos gemidos, no grandes*¹⁰⁰⁰, como advierte la citada pluma y canoniza la Iglesia su verdad con estas palabras: *Erat quidem tam vehemens dolor vulneris, ut me compelleret in gemitus iteratos prorumpere*¹⁰⁰¹. Pues si es así, ¿por qué no habla como su divino esposo lo hace, *vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa*, y tan solamente gime? Yo lo diré, es el gemido, no hay duda, efecto de la herida, pero no su más perfecto desahogo porque no se manifiesta con él distinta y expresamente la pena; no así las palabras, pues con ellas se hecha por la boca con expresión y claramente el tormento, y este desahogo sirve a el corazón de algún alivio, mirándose con él la pena; pues, aunque Teresa gima, no hable una palabra cuando

¹⁰⁰⁰ Al margen: «Yepes.Volumen 1. Libro I. Capítulo XIV. Página 106».

¹⁰⁰¹ «De hecho, tan fuerte era el dolor de las heridas, así que me vi obligado a romper en gemidos». Al margen: «*Ecclesia in officium transfi*». En *Officia Sactorum*, impresa en 1805, se designa como fecha de la fiesta de Teresa de Jesús el día 27 de agosto, y no el 15 de octubre. La cita corresponde a la quinta lectura de la segunda hora nocturna (posiblemente se refiera a la hora de laudes).

oye que con ella desahoga la congoja de su herida Cristo: *Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa*; para que así se vea, que añade callando Teresa a la vida de su amor, la pena que no tuvo Cristo en su pasión amorosa.

Mas no es este el mayor tormento que experimentó la santa y que añadió su amor a la pasión de Cristo, mayor es el que en su herida descubre: y para que se conozca, sépase que donde nuestra Vulgata lee *vulnerasti cor meum*, leyó la interlineal *ex cordasti me*, y Simacho¹⁰⁰², *Cor meum abstulisti et in corde tuo conclusisti et captivasti*¹⁰⁰³. De manera que la queja toda, a lo que venía a reducirse, era a que Teresa le arrancó el corazón a [su] esposo, y le encerró y cautivó dentro de su pecho. Sería desde luego porque como el corazón es principio de la vida, encerró Teresa el corazón de Cristo dentro de su corazón para vivir amorosamente con él. Pero si el corazón de Cristo estaba ya tan muerto con la herida, que no pudo sentir el dolor de la lanzada, ¿cómo así muerto pudo darle a Teresa tanta vida? Padeciendo amorosa, como padeció Teresa, con el corazón de Cristo, así muerto, y en su corazón encerrados los tormentos que faltaron a su pasión dolorosa por no estar vivo.

Y para que se vea claro, adviértase que cualquiera de las heridas y llagas que tuvo Cristo en su pasión amarguísima, tuvieron tres accidentes: el primero fue la violenta impresión del golpe; el segundo el necesario dolor que causaron en su carne; y el tercero la amargura y tristeza de su santísima alma, pues hasta allá llegaron los tormentos: *Intraverunt aquae usque ad animam meam*¹⁰⁰⁴. Supuesta esta verdad, hagamos ahora anatomía del corazón de Teresa, y en él también de el corazón de Cristo con que vive teniéndole en el suyo cautivo y encerrado. En él recibió

¹⁰⁰² *San Símaco*: nació en el año 450 en Cerdeña, Italia; murió en 514 en Roma. «Después de la muerte [del papa] Anastasio II, la mayoría [...] eligió al diácono Símaco, que fue ordenado en Letrán. Por su parte, la minoría, apoyada por la aristocracia y el senado bajo la conducción de Festo, eligió inmediatamente después al arcipreste Lorenzo, que fue ordenado en Santa María Maggiore. La decisión del rey ostrogodo Teodorico el Grande a favor de Símaco puso fin a los desórdenes que se produjeron por la división [...] Símaco recuperó todos sus derechos y fue un defensor de la fe contra la política eclesiástica oriental», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 3, pp. 1521 y 1522.

¹⁰⁰³ «Mi corazón te has llevado y en tu corazón lo has guardado conteniéndolo». Al margen: «*Apud Cornelio in Cant.*, 4». La frase citada en el sermón de fray Juan de Salazar, «*in corde tuo conclusisti et captivasti*» se encuentra en los comentarios de Cornelio a Lapide al versículo 9, del cuarto capítulo del *Cantar de los Cantares* (página 556 de la edición consultada del cuarto volumen de la obra *Commentarii in Sacram Scripturam*).

¹⁰⁰⁴ «Las aguas entraron hasta mi alma». Al margen: «*Sal.*, 69, 2». Biblia, *Sal.*, 69(68), 2: «Socórreme, Señor, / que las aguas me alcanzan hasta el cuello».

Cristo la lanzada que le dio Longinos, pero no sintió el dolor de su furioso golpe por estar su majestad ya muerto; y así faltó a esta herida el dolor de cuerpo y alma. Pues entre Teresa el corazón de Cristo en su amoroso pecho, para que recibiendo viva en él el golpe con el dardo, padezca amorosa con el corazón de Cristo su esposo los tormentos que faltaron a su pasión por estar ya muerto. Así sucedió a la letra, porque según expresa la santa, fue tan excesivo el dolor que sintió su cuerpo, y consiguientemente su alma, con el dardo de amor que le penetró su pecho, que le parecía a Teresa que los huesos todos se le desunían en tan grave manera que, como refiere el escritor de su vida, no sería en la separación de cuerpo y alma el tormento más agudo que el que toleró con este amoroso dardo.

Herido así el corazón de Teresa, y no sé si desangrado con esa saeta de fuego, contemplemos ya qué haría en este paso su espíritu. ¿Qué? Salir de sí toda encendida y abrasada buscando como la cierva herida las aguas del refrigerio: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat animam mea ad te, Deus*¹⁰⁰⁵; y ya sin saber qué hacer su abrasado espíritu, arrojó a un mar inmenso de tormentos y amarguras su cuerpo, por ver si encontraba en la sangre, que como agua corría de sus venas, algún desahogo a su llama; pero no lo sentía ni le daba más pena el derramar sangre que si estuviera ya su cuerpo muerto. Buscaba mil modos y maneras trascendiendo todos los tormentos a el humano cuerpo posibles (dice el ilustre Yepes¹⁰⁰⁶), para hacer algo que sintiese la carne; mas

¹⁰⁰⁵ «Así como el ciervo desea encontrar las fuentes de agua, así mi alma suspira por ti, oh Dios». Al margen: «*Sal.*, (42)41, 2». Biblia, *Sal.*, (42)41, 2: «Como anhela la cierva / al lado del torrente, / así te anhela a ti, /oh Dios, el alma mía».

¹⁰⁰⁶ Al margen: «Ilustrísimo Yepes. Libro 1, capítulo 14». Las palabras de Yepes son las siguientes: «Al fin subió la luz a su lugar, deshizo la niebla y declaróse la verdad; porque desde a poco tiempo comenzó su Majestad (como tenía prometido) a dar muestras más claras que era Él encendiendo en su corazón un fuego tan grande de amor de Dios, que se abrasaba y moría por Él. No parecía sino que de lo más interior del alma donde Dios tiene su morada, había salido alguna centella a manera de rayo, y que había dado en toda ella, y la quería abrasar y consumir; veíase que se le arrancaba el alma con deseo de ver a Dios, e ignoraba dónde había de buscar esta vida sino era en la muerte. Dábanle unos grandes ímpetus de este amor, que no sabía qué se hacer, porque nada le satisfacía, ni cabía en sí, sino que verdaderamente le parecía se quería el alma apartar del cuerpo; y no parece sino que el Señor por una parte se escondía de ella, y por otra la apretaba con su amor, con una pena tan sabrosa que nunca su alma quisiera entonces salir de ella. Estaba como una cierva herida, porque le había hincado una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón, y la saeta parece traía yerba para aborrecerse a sí por amor de este

era tan grande el dolor de la herida que ningún tormento corporal, por grande que se imagine, hacía impresión en ella: sólo hallaba remedio a tan mortal herida en pedir a Dios que le enviase la muerte, como afirma la ya citada pluma. Así, ¿que sólo con la muerte sana Teresa de tan mortal herida? ¿Que muerta para todos los tormentos de la vida, sólo ha de vivir Teresa descansada con el tormento de la muerte? Pues si cuando muere, vive la santa, quién duda que vivía Teresa aún en el sosiego de la muerte. Así es; pero, ¿con qué vida? ¿Con la suya propia? No, porque la acabó la muerte. ¿Con la vida de el amor de Cristo? Tampoco, pues sólo se vive con esta vida mientras se padece por el amado la pena, y puesta Teresa ya en la paz de los tormentos con la muerte, ¿qué tormento había de padecer para vivir con la vida del amor? El tormento de los tormentos con que vivió el amor de Cristo en la quietud de las penas, y ¿cuál es ese tormento? El no padecer tormentos.

Para poder dar a esta verdad tan clara la prueba, oigamos la última cláusula con que cerró su testamento Cristo y el que dejó archivado en el pecho de su más amado discípulo, para que de él diera testimonio siempre que fuera necesario. Y, ¿qué es lo que expresa el testador divino en su última voluntad, que es la que permanece después de muerto? Ya lo testimonia su discípulo amado, el evangelista San Juan, como fidelísimo secretario de su amor: *Sciens Iesus quia omnia consummata sunt, ut consum-*

Señor, y con el golpe y la llaga se abrasaba sin saber qué hacer de sí: juntábanse en su alma por un artificio muy delicado dos extremos, que eran una grandísima pena y gloria juntamente que la traían desatinada; la pena era verse ausente de quien la había herido y dulcemente repetía muchas veces aquel verso (*Sal.*, 41): *Quemadmodum desiderat Cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus, etc.* Hacía algunas grandes penitencias por ver si por aquí tendría algún remedio; pero no las sentía, ni le daba más pena el derramar sangre que si el cuerpo estuviera muerto. Buscaba mil modos y maneras para hacer algo que sintiese por amor del Señor: mas era tan grande el dolor que la llagaba con la ausencia de su Dios, que no le daba lugar para que ningún tormento corporal hiciese impresión en ella, porque todas eran bajas medicinas para tan subido mal. Sólo la hallaba en pedir a Dios diese remedio para enfermedad tan recia y fuerte, y ninguno veía sino el morir, que con esto pensaba gozar sin tasa del bien que tanto deseaba. La gloria le era en estos ímpetus igual a la pena de vérselo el alma herida de tan dulce llaga, y abrasarse en un fuego tan suave y amoroso que no hay deleite en la vida que se le iguale: así andaba entre estos contrarios, porque ni podía desear que aquella llaga se le sanase (por ser de amor), ni trocara aquella pena y tormento por todos los deleites del mundo», Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 1, pp. 104-106.

*maretur Scriptura, dixit: Sitio*¹⁰⁰⁷. A la verdad no entiendo esta cláusula con que declaró su última voluntad y cerró su testamento Cristo, porque si ya estaban consumadas todas las cosas; si sabía Cristo señor nuestro que había dado con superabundancia el complemento a su pasión dolorosa: *Sciens quia omnia consummata sunt*, como dice. ¿Qué le falta que llenar? Si están ya llenos todos los tormentos de su pasión amarguísima, ¿cómo dice que tiene sed por consumirlos? *Ut consummaretur dixit sitio*. Por que habló más de la pasión de su amor que aun de la de su mismo cuerpo. Y es que como había ya dado el lleno con la muerte a su pasión corporal, como no había ya que padecer, eso no padecer era el tormento que restaba por consumir y que le atormentaba con una encendida sed. Pero, ¿cómo puede ser así, no es la sed pasión que necesario se sigue sólo a el vivir? Pues si sabía Cristo que había de espirar su majestad con la muerte, consumando con ella los tormentos de su pasión dolorosa, pasada esta tormenta, ¿con qué vida pudo tolerar esa insaciable fatiga? Con la vida del amor que es la que causa la sed y las ansias de padecer mayores tormentos: *Sitio majora tormenta*¹⁰⁰⁸.

Así vivía el amor de Cristo consumadas las penas con su muerte; y Teresa, ¿cómo vivía? Eso no lo diré yo, sino su vida lo atestiguará con su muerte, que parece que con ella se animaba: *Estaba el santo cuerpo de la gloriosa doctora, cuando yo le vi* (dice su ilustre escritor) *que fue el año de 1585, muchos años después de su muerte (y de la misma manera se conserva ahora) vestido de su carne, tan tratable, que con el tacto de el dedo se hundía y se levanta. Los lunares que la santa tuvo en el rostro tan intactos, como en su cabeza los cabellos, los pechos blancos, y por fin todo su cuerpo, tan sin corrupción alguna y con tan pocas señas de muerta, que habiendo sido muy corpulenta la santa, sin más auxilio, ni socorro, que el de un dedo, se mantiene parada, como si estuviera viva*¹⁰⁰⁹.

Mas no es esto lo más admirable de su muerte, sí el caso que refiere brevemente de su vida para que pasemos a el discurso¹⁰¹⁰. Viniendo la

¹⁰⁰⁷ «Y en sabiendo Jesús que ya todo estaba consumado para que se cumpliera la escritura, dijo entonces: Tengo sed». Al margen: «*Jn.*, 19, 28». Biblia, *Jn.*, 19, 28: «Después de esto, sabiendo Jesús que todo quedaba ya cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dice: “Tengo sed”».

¹⁰⁰⁸ «Tengo sed de más tormentos».

¹⁰⁰⁹ Al margen: «Ilustrísimo Yepes. Libro 4. Capítulo 2». La cita se encuentra en la página 302, del segundo volumen de la edición consultada de la obra *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*

¹⁰¹⁰ Al margen: «*Ibidem*». Fray Juan de Salazar parafrasea un episodio que narra Diego de Yepes en el segundo capítulo, del libro cuarto de su biografía sobre Santa Teresa (páginas 303 y 304 del volumen II de la edición consultada).

venerable madre Ana de Jesús, priora, que había sido en Madrid, a su convento de Salamanca en compañía de el padre fray Juan de Jesús María, definidor general, pasaron por la ciudad de Ávila, y habiendo visitado en ella el cuerpo de Santa Teresa, la madre Ana de Jesús, mirándole con atención, vio hacia la espalda una parte tan colorada que parecía tener allí alguna sangre fresca: tocola con un lienzo y, apretando un poco la mano, brotó la sangre viva con que tiñó el paño. Dióle luego al padre definidor, que le acompañaba, pidió segundo y, llegándole de la misma manera a el cuerpo santo, salió también como el primero teñido, quedando el cuerpo sano y sin la mínima cisura. No me admira señores que no se percibiese alguna rotura cuando corría copiosamente la sangre; pues siendo imperceptible la causa también había de ser imperceptible la herida. Ni me hace fuerza que esté la sangre de Teresa viva y tan tratable su cuerpo después de tantos años de sepulcro; pues eso mismo testifica, con el mucho óleo símbolo de la caridad que por sobre la tierra mana, que es el amor de Cristo el que da la vida con la muerte y sus tormentos a Teresa. Pero si dificulto: si el amor que a Teresa quita la vida es el que la vivifica con la muerte, acabada la chusma de dolores y apartada la santa de las penas que como fuertes soldados acuchillaban su vida, ¿cuál es el tormento agudo con que vive Teresa? El que le hace derramar copiosa sangre, que es el mismo con que Cristo vivía consumadas las penas con la muerte. El tormento de no padecer tormentos cuando los deseaba padecer el amor con tantas ansias: *Sitio majora tormenta*.

Por eso para declarar Teresa la verdad de este tan grave como agudo dolor y hacer patente este cuchillo tan penetrante, usurpando a el profeta Ezequías sus palabras, lo declara de esta manera: *Ecce in pace amaritudo mea amarissima*¹⁰¹¹. En la paz amargura, ¿cuándo es la paz, la que endulza todas las cosas? Y ya que con la paz se mezcle alguna amargura, no puede ser muy acerba; pues ¿cómo dice el profeta, que era en la paz su amargura demasíadamente amarga? Como lo fue para Teresa: cesaron con su muerte los tormentos y quedó en paz la santa madre. Pues, ¡qué mayor tormento para su amor que no poder padecer! Ven ay, diría la santa, en la misma paz, la amarguísima amargura de mi corazón: *Ecce in pace amaritudo mea amarissima*; y tanto que, con la misma paz, puedo decir fue el corazón de Teresa víctima del amor divino, y recibió con

¹⁰¹¹ «Heme aquí amargo en mi más amarga paz». Al margen: «Is., 38, 17». Biblia, Is., 38, 17: «Mirad, en salud se cambió mi amargura. / Tú has preservado mi vida / de la fosa de la ruina, / pues te has echado a la espalda / todos mis pecados».

su dulzura el martirio que tanto ansió del tirano: *Nam cum sanctorum Martyrum acta perlegeret, adeo in ejus meditatione sancti Spiritus ignis exarsit, ut domo aufugiens in Africam trajiceret ubi vitam pro gloria Iesu Christi et animarum salute profunderet*¹⁰¹². Como lo comprueba este tan portentoso caso. Por mandado de Santa Teresa, tres veces desde el cielo repetido, dio la venerable madre Beatriz de Jesús, su sobrina, una pequeña parte de su corazón en un relicario a doña Teresa Samphuile, condesa de Serleji y emperatriz de Persia¹⁰¹³. Esta singularísima mujer, por su hermosura y valor, fue el primer fruto que los hijos de Santa Teresa, los reverendos padres carmelitas descalzos, cogieron en las misiones de Persia, por cuya causa le pusieron en el bautismo Teresa y ella le tuvo desde entonces tanta devoción a la santa que mereció el que la adoptara por hija, como lo prueba la dádiva que mandó hacer a la venerable madre Beatriz de la carne de su corazón. Con ella volvió a su patria, después de haber estado en Roma y Viena, donde fue singularmente celebrada de la emperatriz y de las damas de su corte, habiéndola hospedado en su palacio la serenísima archiduquesa de Austria, María Magdalena duquesa de Toscana, y lo mesmo fue en Madrid y en las demás partes de la Europa donde había venido por embajador su esposo el conde Roberto. Y habiendo llegado de vuelta a la corte de Haspan, ya viuda, allí quisieron obligarla a que dejara la ley de Jesucristo; para cuya consecución, no sólo dispuso el rey un público teatro en donde había de disputar con los sacerdotes de su ley, sino que también mandó su rigor formar a el lado del tribunal una hoguera para quemarla después de exquisitos tormentos que ya había pensado su tiranía. Mas teniendo noticia de esta preparación, la condesa se vistió de sus más ricas galas con todos los atavíos de perlerías y de joyas, siendo la principal que llevaba a su pecho el relicario del corazón de nuestra gloriosa santa, que le infundía el valor para el martirio. Subió a público teatro, en donde disputó las materias de la religión de

¹⁰¹² «En recorriendo la playa con la mirada de los santos mártires, has inflamado a los espíritus santos hasta en su meditación, como el que huye de casa al África donde arroja su vida por la gloria de Jesucristo que derrama la salvación de las almas». Al margen: «*Ecclesia in eius officium*». La cita es parte de la cuarta lectura de la hora de maitines, en el oficio dedicado a la santa de Ávila.

¹⁰¹³ Al margen: «Tomo V de la *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen*. Libro. 19. Capítulo 9. Número 9». En la edición consultada el número 9 comprende las páginas 60 a 61. Para la anécdota completa ver Anexo IV.

Jesucristo con su principal Mulecio¹⁰¹⁴, cual otra Catalina, quedando por suya la victoria; y no atreviéndose por entonces el rey a quitarle la vida, atendiendo a la alta ascendencia de su linaje, mandó se volviese a su palacio en donde a el desnudarla la criada se halló todas las manos teñidas de sangre reciente y fresca, y juzgando que la ocasionara algún puñal atrevido con su herida, le registró con gran cuidado su pecho, mas no hallando señal alguna volvió a recoger sus joyas, y entonces hallose entre ellas (¡oh, prodigio! ¡oh, maravilla!) que el relicario de el corazón de Teresa era el que derramaba la sangre, tan abundante que se revertía por cima de los cristales. Dio cuenta a su señora, la que hizo llamar a los padres carmelitas para que viesen aquel milagro. Vinieron despa- voridos, llegaron más que admirados, porque ya a este tiempo brotaba en muy abundante copia la sangre del relicario. Tomolo en sus manos, puesto de rodillas, el venerable padre fray Dimas de Jesús, y apartando con facilidad los vidrios, porque ya los arrojaba la sangre, limpiándola con reverencia, halló que aquella porción pequeña de el corazón de la santa tenía siete¹⁰¹⁵ heridas por las que salían siete caños de sangre que

¹⁰¹⁴ *Mulecio*: personaje que desempeña el papel del «sumo sacerdote de Mahoma» en la historia de la condesa Teresa y los carmelitas descalzos en la misión de Persia. Ver Anexo IV.

¹⁰¹⁵ *siete*: «Con el siete se asocia, pues, la idea de un todo acabado y perfecto. El número siete significa totalidad y además la totalidad querida y ordenada por Dios [...] Es particularmente notable que el verbo hebreo jurar (“*nisba*”) propiamente significa “sietearse”, invocar por testigos los siete (todos) poderes del cielo y de la tierra [...] En el Nuevo Testamento se halla el siete [...] para indicar la perfección del obrar divino y el sumo despliegue de las fuerzas hostiles a Dios», Haag, Van den Born y Ausejo, 2000, pp. 1858 y 1859. El *Diccionario de símbolos* también menciona que «el número siete es frecuentemente empleado en la Biblia; por ejemplo: candelabro de siete brazos; siete espíritus reposando sobre la vara de Jesús; siete cielos donde habitan los órdenes angélicos; Salomón construye el templo en siete años. No solamente el séptimo día, sino también el séptimo año es de reposo. Cada siete años los servidores son liberados y los deudores eximidos. Siete se utiliza 77 veces en el Antiguo Testamento. La cifra siete, por la transformación que inaugura, posee en sí misma un poder, es un número mágico. En la toma de Jericó, siete sacerdotes que llevan siete trompetas deben, el séptimo día, dar siete vueltas a la ciudad. Eliseo estornuda siete veces y el niño resucita. Un leproso se sumerge siete veces en el Jordán y se levanta curado. El justo cae siete veces y vuelve a levantarse perdonado. Siete animales puros de cada especie serán salvados del diluvio. José sueña con siete vacas gordas y siete vacas flacas. Siete implica sin embargo una ansiedad por el hecho de que indica el paso de lo conocido a lo desconocido: un ciclo se ha completado, ¿cuál será el siguiente? [...] Zacarías habla de los siete ojos de Dios. Los septenarios del Apocalipsis: las siete lámparas que son los siete espíritus de Dios, su espí-

recibieron en paños los sacerdotes, hasta que poco a poco fue cesando. Este relicario, guarecido de riquísimas piedras, dio después la condesa a los reverendos padres carmelitas descalzos del convento de la Escala, en Roma, en cuyo sagrario se venera como testifica el tomo quinto de la *Reforma*.

¡Hace oído mayor prodigio! ¡Que después de muerta Santa Teresa y pasados muchos años de sepultada! ¡Que cuando ya se goza en paz, derrame tanta sangre su corazón! ¿Qué es eso? ¿Qué ha de ser? O que quiso recibir en su corazón, la santa, las heridas que había de recibir en su cuerpo la condesa; o, lo que es para mí más cierto, que aquella antigua ansia que tuvo en vida de padecer el martirio, la conservó en su corazón aun después de muerta; y viéndose en la estacada aquella parte pequeña ejecutó, con la cuchilla de la paz, el amor, aquellas siete heridas que no quiso hiciera con su crueldad el tirano porque fuese su propria víctima, como afirma la Iglesia en el himno que hoy le canta.

*Domum paternam deseris, Terris Teresa barbaris Christum datura, aut sanguinem. Sed te manet suavior Mors, poena poscit dulcior Divini amoris cuspide In vulnus icta concides. ¡O caritatis victima!*¹⁰¹⁶

Sea en hora buena el corazón de Teresa, pues supo ser tan amante de su esposo, víctima sólo del amor divino; pero, ¿por qué lo ha de ser con siete heridas, ni más ni menos? ¿No ven que son siete los artículos que confiesa nuestra fe católica pertenecientes a la divinidad, y siete a la humanidad? ¿Siete los dones del Espíritu Santo? ¿Siete las obras de misericordia corporales, y siete las espirituales? ¿Siete las virtudes, tres teologales y cuatro cardinales? ¿Y siete los sacramentos? Pues si la causa que con la condesa de Serleji se litiga en público teatro es la de

ritu entero; las siete letras de las siete iglesias, la Iglesia entera; las siete copas, trompetas, etc., anuncian la ejecución final de la voluntad de Dios en el mundo. Por esta razón siete es también la cifra de Satán, que se esfuerza en copiar a Dios: el mono de Dios. Así la bestia infernal del Apocalipsis tiene siete cabezas. Pero el vidente de Patmos reserva casi siempre a las potencias malignas la mitad de siete, tres y medio, manifestando con ello el fracaso seguro de las empresas del mal», Chevalier y Gheerbrant, 2009, pp. 943 y 944.

¹⁰¹⁶ «Deseas la casa del Señor / a los bárbaros de la tierra, ¡oh Teresa! / Cristo promete, o a la sangre. / Pero tú eres más confiable / La muerte dulce pide como pena / La cima del amor divino / Maltratada por la herida fatal. / ¡Oh víctima del amor!». Al margen: «*Ecclesia in hymnus*». Estos versos son parte del himno que se canta a la hora de maitines, en el oficio dedicado a Santa Teresa de Jesús.

nuestra religión cristiana, y sus principales dogmas, artículos, virtudes y sacramentos son siete en que consiste toda la substancia de nuestra verdadera fe católica, sean siete, ni más ni menos, las heridas del corazón de Teresa; para que así se vea que con siete bocas abiertas en su corazón, confiesa mejor que a gritos el número fijo de los artículos de la fe y de los sacramentos de la Iglesia, y que por cada uno de ellos y su confesión derrama el corazón de Teresa arroyos copiosísimos de sangre. Pero si ya estaba muerta nuestra gloriosísima santa, ¿con qué vida pudo sacrificarse al martirio para hacer en él la confesión de nuestra fe católica? Con la vida del amor de Cristo, con que vive después de muerta una vida eterna e infinita.

Siendo así, que todas las heridas que toleró Cristo nuestro bien fueron recibidas por nuestro amor, sólo aquella que recibió después de muerto su corazón amantísimo llamaron los Santos Padres: *Vulnus amoris*¹⁰¹⁷. Aquella de donde, como dijo San Agustín, mi querido padre, manaron los sacramentos de la Iglesia: *Unde sacramenta Ecclesiae manarunt*¹⁰¹⁸. No para otro fin, que para vivir con ellos por toda una eternidad. No pudo hacer el amor de Cristo, ni que manaran del corazón de Teresa los sacramentos, ni que los recibiera después de muerta, por estar dispuestos para los vivos; pero pudo hacerle siete bocas para que, confesándolos por todas ellas después de muerta, se conozca no sólo por la confesión que hace y en el estado en que la dice, sino también por el septenario número de bocas con que los confiesa (como infinito), que es una vida eterna la que Teresa goza después de muerta.

Mas, ¿quién no advierte en la implicación que luego falta a el discurso? ¿No hizo esta confesión Teresa en el mismo acto de consumar el martirio? Así es. ¿No en el martirio consumado, el que acaba la vida con la muerte? También. Luego, ¿con este martirio se acabó la vida del

¹⁰¹⁷ «La herida del amor».

¹⁰¹⁸ «De donde provienen los sacramentos de la Iglesia». Al margen: «San Agustín». La cita se encuentra en el capítulo XXVI, titulado «El arca de Noé, símbolo de Cristo y de la Iglesia», libro XV, de la obra de San Agustín titulada *La ciudad de Dios: «Et quod ostium in latere accepit, profecto illud est vulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est: hac quippe ad illum tenientes ingrediuntur; quia inde Sacramenta manarunt, quibus creyentes initiantur»* (p. 1062). En esta edición la traducción se encuentra a cargo de fray José Morán, el cual traduce la cita anterior de la siguiente forma: «La puerta abierta en un costado del arca significa, indudablemente, la herida que la lanza abrió al atravesar el costado del Crucificado. Los que vienen a Él entran por ella, porque de ella manaron los sacramentos, con los que son iniciados los creyentes» (p. 1062).

amor de Cristo que es la con que vive después de muerta nuestra gloriosísima santa? No diré tal. Sí, que con la muerte que causó el martirio del amor de Cristo es la vida de Teresa tan eterna, que supuesto el amor parece inacabable; porque no imagino, ni discurro con qué puede Dios destruirla. Para que no se juzgue esta proporción por temeraria, la haré patente con la misma vida del amor de Cristo. Sólo se vive con esta vida mientras se padecen los tormentos, y si estos fueren de muerte serán los que den más vida, y cuando no se padecen estos tormentos de muerte, ¿con qué tormentos se vive? Ya lo vimos, que con no padecer tormentos. Es en el tormento de los tormentos con que, en la paz y en la quietud de las penas, vive el amor de Cristo: *Ecce inpace amaritudo mea amarissima*. Luego, con los tormentos, y sin ellos, es la vida de el amor de Cristo atormentada, pues si con los tormentos vive, y sin tenerlos padece, si en uno y otro contradictorio halla Teresa la vida de el amor de su difunto esposo con que podrá destruirla la divina omnipotencia.

Y por que no quede la prueba sólo discurrida, oigamos ya la Escritura. Hablando el sacerdote Simeón¹⁰¹⁹ de la majestad de Cristo señor nuestro en el último instante de su vida, dice que en él le puso su muerte en un signo a él que se contradecía: *Positus est signum cui contradicetur*¹⁰²⁰. Que fue decirnos en buenos términos, que estaba la sabiduría increída en aquella hora de dos contradictorios combatida; mas, ¿qué contradictorios fueron estos que la sabiduría de un Dios no los pudo en un instante evacuar? Aquellos en que le puso su amor a el mismo tiempo de morir, como dijo Villarroel: *in charitatis stuantis signum*¹⁰²¹. Y para que se puedan perceber con claridad, sepamos ya la causa que dejó en la muerte de Cristo tan admirado a aquel presidente: *Mirabatur si iam obiisset*¹⁰²²; que a mi ver no fue otra que la misma que tuvieron los judíos para omitir en su majestad algunos tormentos: *Ut viderunt eum iam mortuum, non fregerunt eius crura*¹⁰²³.

¹⁰¹⁹ Al margen: «Lc., 2, 34». Biblia, Lc., 2, 34: «Simeón los bendijo; luego le dijo a María, su madre: “Mira: éste está puesto para caída y resurgimiento de muchos en Israel, y para señal que será objeto de contradicción”».

¹⁰²⁰ «Está de por medio un símbolo contradicho», Biblia, Lc., 2, 34.

¹⁰²¹ «Símbolo de la caridad quemada». Al margen: «Villarroel. Tomo 3. Tautología 13. Didascalia 3. Folio 538. Columna 2».

¹⁰²² «Se preguntaba si acaso había muerto ya». Al margen: «Mc., 15, 44». Biblia, Mc., 15, 44: «Pilato se extrañó de que ya hubiera muerto. Llamó entonces al centurión y le preguntó si efectivamente había muerto».

¹⁰²³ «Le vieron ya muerto, pues las piernas ya flaqueaban». Biblia, Jn., 19, 33: «Pero cuando se llegaron a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas».

La causa fue, como advierte el angélico doctor Santo Tomás, el ver la muerte más acelerado en Cristo que en los ladrones cuando habían sido hasta allí muy iguales en las penas: *Fuit hoc mirabile in Christi morte*¹⁰²⁴; dice la citada pluma: *Quod velocius mortuus fuit aliis qui simili poena affi-*

¹⁰²⁴ «Había algo de maravilloso en la muerte de Cristo». Al margen: «Santo Tomás. *Suma de teología*. Parte III. Cuestión 47. Artículo 1». La cuestión 47 trata «sobre la causa eficiente de la pasión de Cristo»; el artículo primero se titula: «¿Cristo fue muerto por otros o por sí mismo?»; finalmente, la frase citada por fray Juan de Salazar es parte de la respuesta a la segunda objeción. Las objeciones que Santo Tomás presenta afirman que Cristo no fue muerto por otro, sino por sí mismo. La segunda objeción dice lo siguiente: «los que son muertos por otros desfallecen poco a poco, al ir debilitándose la naturaleza. Y esto sucede en grado máximo en los crucificados, pues, como dice Agustín en IV *De Trin.*: “Los colgados del madero sufrían una larga agonía”. Pero en Cristo no aconteció esto, porque, *dando, un fuerte grito, exhaló el espíritu*, como se dice en *Mt.*, 27, 50. Luego, Cristo no fue muerto por otros, sino por sí mismo», Santo Tomás, *Suma de teología*, vol. 4, p. 415. A esto responde Santo Tomás, que es la parte citada en el sermón, con el siguiente argumento: «Cristo, para demostrar que la pasión que le fue impuesta por la violencia no le quitaba la vida, conservó la naturaleza corporal en todo su vigor, de modo que, llegado el último momento, diese un gran grito. Esto se cataloga entre los otros milagros de su muerte. Por lo cual se dice en *Mc.*, 15, 39: *Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado gritando de ese modo, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*. Fue también admirable en la muerte de Cristo la rapidez con que murió en comparación con lo que acaece con los otros crucificados. Por esto se dice en *Jn.*, 19, 32-33 que *quebraron las piernas* de los que estaban junto a Cristo, a fin de que muriesen pronto; *pero, al llegar a Jesús, le hallaron muerto, por lo que no le quebraron las piernas*. Y en *Mc.*, 15, 44 se narra que *Pilato se admiró de que ya estuviera muerto*. Como por su voluntad la naturaleza corporal se conservó en su vigor hasta el final, así también, cuando quiso, cedió presto al daño inferido» (vol. 4, p. 416). Santo Tomás explica que Cristo no murió por sí mismo, sino que: «Un sujeto puede ser causa de algún efecto de dos modos. Primero, actuando directamente sobre el efecto. Y, en este sentido, los perseguidores de Cristo le mataron, porque le aplicaron la causa suficiente para morir, con intención de matarle, y con el efecto consiguiente, esto es, porque de aquella causa se siguió la muerte. Segundo, actuando indirectamente, es decir, porque no impide, pudiendo hacerlo, como si dijésemos que uno moja a otro porque no cierra la ventana, a través de la cual entra la lluvia. Y, en este sentido, Cristo fue la causa de su pasión y muerte, porque pudo impedirlos. En primer lugar, conteniendo a sus enemigos, de modo que o no quisiesen o no pudiesen matarle. En segundo lugar, porque su espíritu tenía poder para conservar la naturaleza de su cuerpo, de suerte que no recibiera ningún daño. Tal poder lo tuvo el alma de Cristo porque estaba unida al Verbo de Dios en unidad de persona, como dice Agustín en IV *De Trin.* Por consiguiente, al no rechazar el alma de Cristo ningún daño inferido a su cuerpo, sino queriendo que su naturaleza corporal sucumbiese a tal daño, se dice que entregó su espíritu o que murió voluntariamente» (vol. 4, p. 415).

*ciebantur*¹⁰²⁵. Esta fue la causa que sirvió de admiración a el presidente Pilatos, y con razón a mi ver; porque si habían sido hasta allí iguales en la pasión, ¿cómo se anticipó la muerte con tanta celeridad? Porque quiso nuestro bien Jesús morir para que acabara de resplandecer, con el último tormento de la muerte, su amor; mas como al mismo tiempo cesaba ya el padecer servía a su amor de tormento la brevedad. Deseaba ya morir, queriendo recopilar y reparar todos los tormentos pasados en la cruz; pero con acabar de morir se atormentaba infinitamente su amor, porque le faltaba el padecer. Con esta contradicción vivió el amor de Cristo en el último y más apretado instante de su muerte, y por eso dice el evangelista sagrado que estaba su majestad puesta en signo contradictorio: *Positus est in signum, cui contradicetur*.

Bien, y ¿qué diremos de Teresa que vivió siempre con la vida de el amor de Cristo? Que he de decir, sino que anduvo con los mismos pasos de su amor y por eso pedía a su majestad, con palabras de David, que le diera en sus caminos mismos la perfección: *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*¹⁰²⁶. Rara petición de Teresa que yo no entiendo, ni percibo: los pasos sólo andando se perfeccionan, y no puede andar el que no se mueve; pues si es así verdad, ¿cómo Teresa pide a Dios que no se muevan sus huellas para que se perfeccionen sus pasos? Porque quiere perfeccionarlos en los mismos caminos de el amor de Cristo: *Perfice gressus meos in semittis tuis*; y estos se perfeccionan con andar, y no andar, porque se perfeccionan con morir, y no morir, teniendo siempre en uno y otro extremos su padecer. ¿Y anduvo Teresa con estos pasos? Claro está, pues vivió con la vida de el amor de Cristo dando pleno testimonio de esta verdad, el movimiento que sin moverse tiene en el sepulcro su corazón, como certifica Villarroel: *Cor Theresia sine motu movetur*¹⁰²⁷; pero para que es ajeno testimonio, cuando la misma

¹⁰²⁵ «Quien murió antes de que en similar pena los demás fueran acogidos». Esta cita se encuentra en la parte III, cuestión 47 («Sobre la causa eficiente de la pasión de Cristo»), artículo 1 (¿Cristo fue muerto por otros o por sí mismo?), objeción 2 de la *Suma de teología* de Santo Tomás de Aquino, vol. 5, pp. 415 y 416.

¹⁰²⁶ «Aventaja mis pasos en tu camino, pasos que no pueden moverse tras los tuyos». Al margen: «*Sal.*, 17, 5». Biblia, *Sal.*, 17(16), 5: «Al mantener mis pasos en tus huellas, / no llegarán mis pies a vacilar».

¹⁰²⁷ «El corazón de Teresa sin movimiento alguno, avanzó». Al margen: «Villarroel. Tomo. 8. Tautología XI. Didascalía IV. Folio 643. Columna. 2». En la referencia dada por fray Juan de Salazar no se encontró la frase citada; sin embargo, en la tautología III, en la didascalía VI, que trata del corazón flameante de Agustín, maravilla universal, se

santa por su boca nos da a entender esta contradicción de su amor: *Aut pati, aut mori*. O padecer, o morir, decía repetidamente la santa. Luego padecer no era para Teresa morir, ni morir era padecer. Difícil artículo de resolver, porque ¿quién podrá poner leyes a el amor?

*Mox ut stimulis maioribus ardens Rupit amor leges, audet transcendere val-lum*¹⁰²⁸.

Cantó Lucano¹⁰²⁹: todo le parece al amor nada, mientras no topa con una contradicción y un imposible, o padecer o morir. Luego padecer no era para Teresa morir. Así es, pues sólo muere cuando, sin los tormentos del padecer, vive teniendo en el sumo penar todo su gozo; porque eran sus delicias, la acerbidad de los tormentos, y sólo tenía su cruz cuando le faltaba la cruz del padecer.

encuentra una frase muy parecida a la citada: «*Alas et mortem miramur in Augustini corde, praevalente acri charitatis igne: alas, quas amor movet: mortem, quia iacet, ut miraculum videatur, dum sine motu movetur, Factum prae flammis: Volitantis frater amoris*», Villarroel, *In sacras tautologías*, p. 201.

¹⁰²⁸ «Pronto, los más grandes estímulos queman. / El amor transgredió las leyes, y él mismo va más allá de la pared». Al margen: «Lucano». Los versos citados se encuentran en el libro cuarto de la obra titulada *Pharsalia* (página 13 del segundo tomo de la edición consultada; corresponden a los versos 174 y 175). La primera mitad del canto IV está dedicada a la descripción de las operaciones cesarianas en Hispania, el extremo occidental del mundo. La traducción que ofrece la edición de Antonio Holgado Redondo, de los versos 174 a 176, es la siguiente: «Luego, cuando el afecto, encendido por estímulos más poderosos, rompió las reglas de la disciplina, se atreve ya el soldado a saltar la empalizada y a tender sus manos abiertas, con ansias de abrazos», Lucano, *Farsalia*, p. 119.

¹⁰²⁹ *Lucano*: Marco Aneo Lucano nació en el año 39 a. C. en lo que es hoy en día Córdoba, España; murió en 65, en Roma, Italia. Poeta y patriota republicano. Lucano recibió su educación en Atenas, donde atrajo la atención del emperador Nerón como joven promesa de la retórica y la oratoria. Sin embargo, Nerón sintió celos de su habilidad poética y prohibió la lectura de su poesía. Desencantado de la tiranía de Nerón, Lucano se convirtió en uno de los líderes de la conspiración para asesinar al emperador. Al ser descubierta la conspiración, se le ordenó a Lucano cometer suicidio abriéndose una vena. Según Tácito, Lucano murió recitando un pasaje de uno de sus poemas en donde se describe la muerte de un soldado herido. Su obra *Bellum civile*, también conocida como *Farsalia*, es una historia épica considerada el mayor poema épico latino que logró evadir en su narrativa la intervención de los dioses. En ella relata la guerra entre Julio César y Pompeyo. Lucano no era un buen poeta, pero sí un gran retórico, y tenía un entendimiento profundo de la política y de la historia, *Encyclopædia Britannica*.

*Morbus deliciae, mors lucrum, poena voluptas, Crux mihi quod nulla me Cruce cerno premi*¹⁰³⁰.

Pues siendo el dolor de la muerte el extremo y mayor tormento del padecer, si Teresa cuando desea penar no desea morir, quién puede dudar que cuando desea padecer, no desea penar. Desea Teresa morir, luego desea padecer; pues desea en la muerte de los tormentos el sumo mal, y si desea padecer, ¿quién podrá dudar desea Teresa vivir, pues con los tormentos se vivifica su amor? Luego desea vivir y morir. ¡Oh rara invención de el amor divino que supo separar en Teresa los extremos que se hallan juntos en todos los mortales, para que así viviera una vida eterna e indestructible uniendo en ella los contradictorios que se hallan en todas las criaturas divididos! Ni padeciendo muere, ni muriendo padece: no muere padeciendo porque halla en el tormento de su pasión la vida; ni padece muriendo porque en la muerte tiene Teresa su gloria. Y siendo así, que no padece muriendo, ni padeciendo muere; muere cuando no muere y padece por que no padece, viviendo siempre Teresa la vida del amor de Cristo con la muerte y sus tormentos en un perpetuo contradictorio.

¹⁰³⁰ «Enfermedad deliciosa, la muerte gana, pena placentera, / Mi cruz que no me crucifica, la veo venir». Al margen: «Haeften in *Regia via crucis*. Libro II. Capítulo 14». En la edición en latín, los versos se encuentran en la página 227 y al pie de la imagen de la página 228. En la edición en español, *Camino real de la cruz*, se encuentran en la 152 y 152v. El libro II trata «Del modo mejor de llevar la Cruz»; el capítulo XIV se titula: «Que se ha de tener gozo en la Cruz». Los versos, traducidos al español, que cita fray Juan de Salazar son los siguientes: «Delicia es la enfermedad, / la muerte ganancia es, / la pena deleite, y Cruz / ninguna Cruz padecer». El autor de esta obra se llama Benedicto van Haeften, monje de la Orden de San Benito, escritor y deán del monasterio de Affligem, en Bélgica. Nació en 1588 en Utrecht; murió el 31 de julio de 1648 en Spa. Estudió filosofía y teología. Bajo la dirección de van Haeften, el monasterio floreció espiritualmente y las condiciones temporales mejoraron. Affligem pertenecía a la congregación de Bursfelde, pero el arzobispo de Malinas y abad del monasterio, Jacob Boonen, decidió sumarse a la nueva congregación de St. Vanne, la cual tenía una constitución más estricta que Bursfelde. Van Haeften accedió y el 18 de octubre de 1627 comenzó su noviciado bajo la dirección de un monje de la congregación de Lorena. Junto con otros ocho monjes, van Haeften fundó la congregación belga de la Presentación de la Santísima Virgen María. La nueva reforma requería abstinencia perpetua, levantarse diariamente a las dos de la mañana, trabajo manual y estudio. Van Haeften es el autor de una obra sobre la vida y regla de San Benito, titulada *S. Benedictus illustratus, sive Disquisitionum monasticarum libri XII, quibus S. P. Benedicti Regula et religiosorum rituum antiquitates varie dilucidantur*. También es autor de otras seis obras, las cuales son de carácter ascético, *New Advent*.

¡Oh imponderable fuerza de el amor divino! ¿Y qué haría Teresa viéndose combatida de el amor de Cristo con dos contradictorios tan fuertes? ¿Qué había de hacer?, sino buscar quien le formara de ellos dos alas para volar a la gloria, y así decía amorosamente implicada y dulcemente dolorida *Quis mihi dabit pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam*¹⁰³¹. Como paloma quiere volar hasta el cielo y es, sin duda, o por remontar el vuelo de su amor al empíreo en aquel símbolo que descendió la divina caridad a el mundo, o por lo singular de esta ave entre todas las que generosas surcan los vientos. Pues siendo así, que trajinan, si posible es, todo el mundo para aumentar y conservar sus polluelos, habita como ninguna otra, tan doméstica siempre, entre paredes que en ellas vive y se encierra como si fuera en un religioso claustro. Así lo hacía Teresa, pues aunque volaba por todo el mundo para aumentar sus conventos y dilatar la ilustre propagación de sus religiosos hijos, no por eso dejaba la dulce habitación de su clausura. ¿Y concedió la majestad divina su petición a Teresa? Pues si anduvo de esta manera en el mundo, cómo no había de subir su espíritu como paloma este día en alas de su amor hasta el cielo.

*Hac est dies qua candidae Instar columbae coelitum, Ad Sacra templa Spiritus Se transtulit Teresiae*¹⁰³².

Pues si la santa tiene las alas de su amor con que subir, ¿para qué busca quién se las dé? ¿*Quis mihi dabit pennas?* Porque quiere Santa Teresa más alas. Las tiene para volar como todos, pero busca quien se las dé para volar como ninguna o, por mejor decir, para volar como voló sólo Dios. Todos vuelan a el descanso, mirándolo como único término de su vuelo: *Volabo, et requiescam*; Santa Teresa no quiere así sino unas alas con que a el mismo tiempo vuele y descanse: *Quis mihi dabit pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam*. ¿Si sería porque en Teresa cuando tenía más vuelo sus tormentos, entonces era cuando lograba su descanso? O,

¹⁰³¹ «¿Quién me dará alas semejantes a las de la paloma, y volaré y descansaré?». Al margen: «*Sal.*, 54, 7». Biblia, *Sal.*, 55(54), 7: «Y digo: / “¡Quién me diera alas de paloma / para poder volar y hallar reposo!”».

¹⁰³² «Éste es el día en que blanca como paloma del cielo / Al templo del Espíritu Santo, Teresa se trasladó». Al margen: «*Ecclesia in hymnus Matutinum*». Estos versos corresponden el himno que se canta a la hora de maitines, y que se encuentran en el breviario donde el oficio de Santa Teresa se celebra el 27 de agosto, *Officia Sactorum*.

¿porque con el descanso tenían en Santa Teresa más vuelo los tormentos? Así puede ser; pero yo imagino que vuela en esta ocasión más alto. ¿No vive Teresa con la vida del amor de Cristo? Claro está. ¿No vive el amor de Cristo con los tormentos y la muerte? También. ¿Vuela Teresa a el cielo con las alas del amor de Cristo con que vive? Quién lo duda. Pues ya que no puede subir a la patria celestial con las alas del amor con que vivió penando en el mundo, quiere unas alas para volar a el cielo padeciendo, como subió a la gloria Cristo, bien mío.

¿El amor de Cristo padeciendo cuando caminaba ya para el cielo impasible? Sí. En aquella celebradísima hora en que subió a los cielos su majestad soberana, contendían o competían en su pecho dos amores, como pintó en uno de sus emblemas Alciato¹⁰³³.

*Aligerum, aligeroque inimicum pinxit Amori. Arcu arcum, atque ignes igne domans Nemesis*¹⁰³⁴.

¹⁰³³ *Alciato*: Andrea Alciato, o Alciati, nació en Alzate, al norte de Italia, cerca de Milán; y murió alrededor de 1550. Desde una edad muy temprana, Alciato fue reconocido como un estudiante sobresaliente. Estudió en Milán bajo la dirección de Aulus Janus Parrhasius, y participó en las lecturas del estudioso del griego Janus Lascaris. La mayor parte de sus estudios los cursó en Milán, Pavia y Bolonia, sin embargo recibió su grado de doctor en derecho en Ferrara. En 1518, a los 26 años, se mudó a Aviñón, donde enseñó leyes. En 1522 regresó a Milán. En 1529 Francisco I, rey de Francia, lo invitó como profesor a la Universidad de Bourges. En 1534 regresó a Italia, para ser catedrático en Pavia, Bolonia y Ferrara. Regresó, finalmente, a Pavia, donde murió, tras una carrera notable, a principios de 1550, Baker, *Alciato's Book of Emblems*, s. p.

¹⁰³⁴ «Alado, el enemigo ligero y pintado de amor. / El arco al arco, así como al fuego el fuego sobre el Nemesis». Al margen: «Alciato emblema 110». El emblema CX se titula: «Amor virtutis, alium Cupidinem superans». Bajo el grabado aparecen los siguientes versos: «Aligerum, aligeroque inimicum pinxit Amori, / Arcu arcum, atque ignes igne domans Nemesis. / Ut quae aliis fecit, patiat: at hic puer olim / Intrepidus gestans tela, miser lacrimat. / Ter sputum inque sinus imos: res mira crematur / Igne ignis, furias odit Amoris Amor», Alciato, *Declaración magistral sobre los emblemas*, p. 399. Pilar Pedraza, en la edición de los *Emblemas* de Alciato publicada por Akal, ofrece la siguiente traducción del emblema que titula «Anteros, el amor a la virtud, vence al otro cupido»: «Némesis ha pintado al alado Amor enemigo / del otro alado, castigándole arco contra arco, / fuego contra fuego, para que padezca las / mismas cosas que él hace a otros. Y este / niño, antes intrépido cuando llevaba sus / flechas, ahora llora miserablemente, y escupe / tres veces en el centro de su corazón. Cosa / admirable: el fuego se consume en el fuego, / el amor aborrece las crueldades del amor», Alciato, *Emblemas*, p. 146. Santiago Sebastián, en la misma edición, comenta lo siguiente: «En el grabado aparece la dialéctica de Eros–Anteros, que acaba con la victoria del segundo. Pero, ¿quién era Anteros? Según Temistio, un retórico del siglo IV de nuestra era, Venus estaba intranquila porque Eros o

Así pintó los dos amores, que a mi ver no fue sino un corazón con dos alas, tan ejecutivas y poderosas, con movimientos contrarios. Porque a el mismo tiempo que una tiraba de el corazón de Cristo para el cielo a donde estaba su padre, la otra tiraba para el mundo a donde quedaban los hombres; pretendía la una que se fuese a el empíreo, y la otra que no se apartase de la tierra; quería la una que fuese adonde había salido, se esforzaba la otra para que se quedase adonde tanto amaba; tiraba la una de el corazón para que se fuese a Dios, tiraba de el corazón la otra para que se quedase con los hombres. ¿Qué haría pues el pecho de Cristo combatido de dos afectos tan gigantes, de dos empeños tan poderosos y de dos alas tan contrarias? Lo que hizo fue lo que se ve, o lo que no se ve; pero créelo nuestra fe mejor que si lo viese. No pudo su nobilísimo corazón tolerar tan dilatada partida, y dióse a partido. Érale dificultoso irse y quedarse, y para vencer este imposible que había en subirse a el cielo quedándose acá en la tierra, inventó su amor la presencia sacramental con que dejó su vida sacramentada en la muerte, y voló en cuerpo y alma a la gloria de su padre, quedándose acá en la tierra como descansando en su muerte con los hombres.

Estas son las alas gloriosísima madre mía con que vuestro esposo subió a los cielos; ¿así queréis volar triunfante a la gloria? Sí, diría la santa. Esas son las alas de mi deseo: *Quis mihi dabit pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam?* ¿Quién me podrá dar unas alas para irme al cielo y quedarme acá en la tierra? ¿Para partirme a la gloria de mi esposo sin apartarme un punto de la presencia de mis hijos? ¿Para volar a la patria celestial de Dios, pues vivo con su amor, y para descansar acá en la tierra con mis hijos, pues los patrocino con ellas? Mas, quién puede concederte esa petición, sino el amor de Cristo con que vives. No vive el amor de Cristo con la muerte; pues ya que no sacramento la vida de tu cuerpo en tu muerte, hará que parezca sacramentada en la muerte la vida de Cristo con que vives, manifestándola con tan raros efectos en el sepulcro, que con verdad podéis decir: *Actiones vitales mea. Iam non procedunt a me. Sed procedunt a Christo in me*¹⁰³⁵.

Cupido no crecía, y se le dijo que éste se desarrollaría con la compañía de un hermano, que era su igual y que estaría colocado frente a él. Anteros llegó a ser el símbolo del amor mutuo, ya que, como decían los antiguos, el amor crece en aquel que ama y es amado al mismo tiempo por un amor igual al suyo» (pp. 146 y 147).

¹⁰³⁵ «Mis actos vitales ya no vienen de mí, sino que proceden de Cristo en mí». Al margen: «Cajetan in *Epistolae Pauli ad Galatas. Caput II*». La cita se encuentra en el

Ni pudiera señores ser de otra manera la incorrupción con que vive hasta hoy su cuerpo, y que después de mucho estudio declararon los médicos insignes por milagrosa: aquel olor tan vivo después de tantos años de muerte, que pasando su cuerpo de Ávila para la ciudad de Alba, a petición de sus duques que hicieron con eficacia y empeño a la cabeza de la Iglesia, Sixto V, aún habiendo sido su tránsito a la media noche, fue tanta la fragancia con que aromatizó los campos de aquel camino, que no sólo despertó con ella a los labradores de Peñaranda, circunvecina, sino que los hizo salir corriendo tras de Teresa¹⁰³⁶. La sangre, que

segundo capítulo de los comentarios que hace Thomas Cajetan, o Tomás Cayetano, a la epístola paulina a los gálatas; la cita original es la siguiente: «*Hoc est actiones vitales meae (intelligere, cogitare, amare, delectari, tristari, cupere, opari) iam non sunt meae, iam non procedunt a me; sed sunt Christi in me, sed procedunt a Christo in me*», Cayetano, *Epistolae Pauli*, p. 98. Tomás Cayetano fue un cardenal, filósofo, teólogo y exégeta dominico. Nació el 20 de febrero de 1469, en Gaeta, Italia; murió el 9 de agosto de 1534 en Roma. Desde que ingresó a los 16 años a la orden de los dominicos, ya llamaba la atención por sus lecturas y escritos. Se enfrentó a Pico della Mirandola, y a otros, para obtener el grado de maestro de teología sacra, y ganó el debate. Por varios años expuso la *Suma de teología* de Tomás de Aquino en Brescia y Pavia. En 1501 fue designado a la cátedra de filosofía y exégesis en la Universidad de Sapienza, en Roma. Dedicó todas sus energías a la promoción de la disciplina religiosa, haciendo énfasis en el estudio de la ciencia sacra como uno de los medios principales para realizar los propósitos de la Orden. En 1517 fue nombrado cardenal por el papa Leo X. Al morir fue enterrado en una tumba humilde en el vestíbulo de la iglesia de Santa María sopra Minerva, en Roma, *New Advent*.

¹⁰³⁶ Este episodio lo relata Diego de Yepes en el libro II, capítulo XLII, del primer tomo de la *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 1, p. 504. El biógrafo de la santa narra cómo, después de haber llevado en secreto el cuerpo a Ávila, lo tuvieron que regresar a Alba: «No pudo ser este negocio tan secreto que no se supiese luego en Alba, y por no ser venido el duque don Antonio Álvarez de Toledo, su tío el prior don Fernando, hombre de gran prudencia y valor, tenía a su cargo todas las cosas de aquel Estado, y por otra parte era singularmente devoto de la santa madre, como lo mostró en su muerte; y así tomó grande enojo, pareciéndole había perdido aquella villa un gran tesoro. Despachó luego a Roma con grande diligencia por un breve para volver el cuerpo a Alba, y negoció tan bien que su Santidad, que entonces era el papa Sixto V, mandó a los padres descalzos que luego volviesen el cuerpo adonde le habían sacado, y se lo entregasen a la madre priora y convento de las monjas; y si algo tuviesen que alegar por su parte, pareciesen por sí o por procurador ante su Santidad. Vino este mandato dirigido al nuncio, el cual lo notificó luego al padre fray Nicolás de Jesús María, que entonces era provincial, y él obedeció sin dilación ninguna, y fue a Ávila y desde allí envió con mucho secreto al padre fray Juan Bautista, prior de Pastrana, y al padre fray Nicolás de San Cirilo, prior del monasterio de Mancera, para que sacasen el cuerpo de Ávila, y ellos lo hicieron así, y partieron luego acompañando el santo cuerpo para Alba. Venían de noche por el camino, y aunque traían con secreto aquella prenda

continuamente mana su cuerpo, sale tan fluida que parece está la santa animada; y, por fin, el copioso aceite que corre por cima de su sepulcro nos manifiesta las alas de su caridad y sumo amor de Cristo¹⁰³⁷, con que

del cielo, ella se manifestaba por los caminos, de tal manera que pasando por la Bóveda, que es un lugar junto a Peñaranda, era tanta la fragancia que los labradores con el nuevo y desusado olor, salían de noche de las veras y corrían en pos de los que llevaban el santo cuerpo, con deseo de saber el origen y causa de aquella maravilla, como lo refiere en su dicho el conde de Peñaranda. Llegaron a Alba a veintitrés de agosto, víspera de San Bartolomé, del mismo año de 1586».

¹⁰³⁷ Al margen: «Yepes. Libro IV. Capítulo II». La sangre, el olio y la fragancia que salen de su cuerpo, son considerados tres de los cuatro milagros que Dios hizo a través del cuerpo muerto de Teresa: «Con cuatro milagros principalísimos honró nuestro Señor a la santa madre luego que murió. El primero fue la incorrupción maravillosa de su cuerpo. El segundo, el olio que sale de él. El tercero, la fragancia y olor. El cuarto, el paño teñido en sangre, tan viva y tan fresca como si entonces la derramara [...] El segundo milagro es el olio que mana del santo cuerpo, que ha sido también milagro permanente desde que se desenterró el cuerpo de la santa madre, hasta el día de hoy. Y antes que le desenterraran salía de él este licor del cielo con grande abundancia, pues tenía empapada la tierra que tenía junto a sí en el ataúd. De esta hube yo cantidad de una avellana, y estando seca como arena, en envolviéndola en algún pañito o papel, quedan tan calados y untados con el olio como si los hubieran bañado en aceite; y por algunos años que ha que le tengo, hace el mismo efecto, y lo mismo han experimentado otras personas que han alcanzado parte de la tierra que estaba pegada al santo cuerpo mientras estuvo en la sepultura. Después que salió el cuerpo de ella, no parece sino un manantial, porque con haber tantos años ha sido necesario de ordinario envolverlo en sábanas y paños limpios, así por recoger este santo olio, como porque no se vierta en el arca y túmulo donde la santa madre está encerrada. Y a esta causa han sido muchos los paños que empapados en este olio se han repartido por toda España, y en toda ella son estimados por grandes y singulares reliquias, y por su medio hace el Señor muchos milagros, como diré adelante [...] todas han visto por experiencia infinidad de veces y probado cómo aquella santa carne, no corrompida en vida ni en muerte, da de sí este olio, símbolo de la grande caridad que esta santa tuvo viviendo con los prójimos [...] Pues la misma fragancia conservan todas sus reliquias, todos sus vestidos, papeles, cartas y aún los mismos originales de los libros que ella escribió por su mano. Que así como la carne corrompida y sucia por el pecado no puede dejar de despedir olor malo de sí, así la santa y pura quiere Dios que huela bien en la tierra, declarando con este olor que la limpieza de su carne había sido agradable en sus ojos; y representado juntamente los santos perfumes de sus oraciones haber subido ante el acatamiento divino, y significado el ramillete de flores de virtudes que le olía a Dios más que pastillas, a semejanza del campo lleno y vestido de flores. Es este olor muy suave y de mucha fragancia, y tan fuerte que se ve por experiencia en todas sus reliquias, que si se juntan a otras cosas olorosas, las hacen perder el propio y natural olor que tienen y toman el de las reliquias de la santa», Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús...*, vol. 2, pp. 301 y 305-307.

a el mismo tiempo que descansa acá en la tierra su cuerpo, volando por toda ella su patrocinio, se encumbra su espíritu como paloma hasta el cielo, donde asiste glorificada ya sin contradicción alguna en compañía de su esposo.

Gozaos en hora buena en ella, sapientísima madre mía, y pues vuestro amor os puso en tan celestial altura, vivo y viviré siempre cierto que no habéis de contentaros con gozar la cercanía de tanta gloria, sin comunicarnos de vuestros incendios alguna llama; pues gozáis todos los tesoros de el cielo epilogados en el corazón de Cristo, donde estáis, y con cuyo amor vivís y viviréis por toda una eternidad. Extended las alas de vuestro patrocinio sobre el pastor universal de la Iglesia, pues de su vigilancia dependen nuestros aciertos, para poder llegar al puerto y caminar sin riesgo en la navegación incierta de esta vida hasta tocar en la playa de nuestra felicidad eterna. Débanse a vuestro amparo las victorias y prósperos sucesos de nuestro católico monarca, rey y señor Felipe V, y la salud dilatada en toda su real familia. Conservad por muchos años la vida de nuestro ilustrísimo príncipe, llevad su celo adelante, asistiéndole para el acierto en todas sus determinaciones. Favoreced a esta nobilísima ciudad que tan devota, como plena, con su afecto viene a celebrar vuestros cultos. A todas las sagradas religiones de las que fuisteis, como tan santa y discreta, con particular afecto muy singular veneradora. Asistid con vuestro celo, dilatad con vuestras alas y protegéd con vuestra lúcida sombra a este religiosísimo convento, tan hijo de vuestro espíritu; que no sé si llame convento o relicario en que depositado miro en tantos pedazos, cuantos son vuestras hijas, el espejo de Cristo que por su amor quebrasteis a fuerza de cruelísimos tormentos; por eso, con razón no las mira mi respecto como mujeres que dejaron a el mundo, sino como unos nobles ángeles que han bajado a el mundo a hacer un poco de noviciado de cielo. Dirigid como soberana y poderosa madre y sapientísima doctora sus huellas a todo este devotísimo concurso, y pues sois dueño de el corazón de Cristo, pedidle que su luz nos alumbré, que su calor nos vivifique, que su voz nos enseñe, que su espíritu nos rijá, que su misericordia nos ampare, para que saliendo con ella de la culpa a la gracia, volemós con las alas de vuestro amor a la gloria.

*Adquam nos perducatur, qui sine fine &c.*¹⁰³⁸

O. S. C. S. M. E. C. A. R.

¹⁰³⁸ «Y así nos lleva y conduce, el que no tiene fin».

SERMÓN QUINTO Y SEGUNDO DE
SANTA TERESA DE JESÚS
NICOLÁS DE SEGURA. MÉXICO, 1742.

INTRODUCCIÓN

El *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, es parte de un sermionario escrito por el jesuita Nicolás de Segura. El volumen se imprimió en 1742¹⁰³⁹; es por esta razón que, a diferencia de los otros dos sermones, no se reproducen las aprobaciones, pareceres ni licencias. Una de las características que sobresalen de este sermón es la perfecta disposición de sus partes; cuando la estructura del discurso es impecable, como en este caso, los argumentos se vuelven prácticamente irrefutables. Como se podrá observar, el sermón posee una elegancia que envuelve

¹⁰³⁹ Nicolás de Segura: «Nació en la Puebla de los Ángeles a 20 de noviembre de 1676, y en 3 de abril de 1695, se alistó en la compañía de Jesús, en el noviciado de la provincia de México. Fue maestro de retórica en el colegio máximo el año 1700, y de filosofía y prima de teología en el de San Ildefonso de la Puebla, rector de varios colegios, secretario de provincia, y su procurador en las cortes de Madrid y Roma, a donde pasó en 1727, y a su regreso prepósito de la casa profesa de México. Este insigne jesuita [...] fue asesinado cruelmente en su mismo aposento de la casa profesa, de que era prelado, la noche del 6 de marzo del año 1743, y según se dijo, por un coadjutor temporal de la misma casa [...] El cadáver de este tan docto, como desgraciado jesuita se conserva hasta hoy incorrupto en la iglesia de la Profesa, que es de los padres de San Felipe Neri; y yo lo he visto», Beristáin, 1947, vol. 4, pp. 332 y 333. Entre sus obras, se pueden citar las siguientes: *Dos certámenes poéticos para celebrar al niño Jesús recién nacido, en los años de 1700 y 1701, bajo las alegorías o metáforas de sombra y del hecho*; *Diez tomos de sermones panegíricos y morales*; *Defensa canónica por las provincias de la compañía de Jesús de la Nueva España y Filipinas, sobre las censuras impuestas por los jueces hacedores de las rentas decimales de la Iglesia de México*; *Devocionario en culto y obsequio de la Santísima Trinidad*, entre otros.

al lector y lo logra persuadir. Poco se sabe de las vidas personales de los predicadores, salvo, en ciertas ocasiones, los estudios, la vida laboral o las obras escritas y publicadas; sin embargo, el caso del jesuita es una excepción. En el Archivo General de la Nación se encuentra un par de expedientes que demuestran que el jesuita Nicolás de Segura fue asesinado. En el expediente 49, con fecha del 15 de mayo de 1744, se menciona la muerte del jesuita en la Casa Profesa de México. Además, en el expediente 15 (criminal caja 1818) hay varios documentos incompletos de la Real Sala del Crimen; sin embargo, en uno de ellos hay una petición para que el autor del crimen, Francisco Moreno, sea perdonado. El motivo del asesinato nunca quedó determinado. A continuación, el estudio introductorio del sermón.

En la quinta sesión del Concilio de Trento, celebrada el 17 de junio de 1546, el «Decreto sobre la Reforma» estableció que el responsable del ministerio de la predicación era el prelado de cada una de las diócesis y que tenía como objetivo fundamental instruir:

con discursos edificativos [...] a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas; enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben predicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad¹⁰⁴⁰.

Esta preocupación reflejaba la escasa o nula formación que los ministros de la predicación manifestaban en los primeros años del Renacimiento, y que se hizo evidente con la crisis por la que atravesó la Iglesia debido a las ideas protestantes y los movimientos de Reforma. La preocupación por la formación intelectual de los predicadores surgió alrededor del siglo XVI como una respuesta de la Contrarreforma.

Cuando, en 1517, Martín Lutero clavó sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, los jerarcas del catolicismo tomaron conciencia de la falta de conocimiento teológico que imperaba entre la mayor parte del clero para contrarrestar el movimiento del reformador alemán. Con el fin de evitar el avance de las ideas protestantes, la Iglesia Católica Romana llevó a cabo el movimiento de la Contrarreforma y una de sus expresiones más contundentes fue el Concilio de Trento que se desa-

¹⁰⁴⁰ *Documentos del Concilio de Trento.*

rolló a lo largo de los años de 1545 hasta 1563. A partir de este concilio ecuménico surgió un impulso para renovar la predicación de la Sagrada Escritura que perduró durante varios siglos. La influencia de los decretos tridentinos sobre la materia de la retórica sacra no podía ser ajena a los territorios de ultramar, y su penetración puede fácilmente ser detectada a lo largo de los virreinos españoles. Así, a finales del siglo XVII, fray Martín de Velasco, predicador neogranadino, publicó una obra que habría de tener varias reimpressiones, el *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, con el propósito de reformar la labor de los predicadores, objetivo que para entonces se encontraba aun inconcluso.

Una de las preocupaciones primordiales desde Trento fue tanto la capacitación del clero para el ministerio de la predicación como la instrucción de los fieles. Esto, según Morán y Andrés-Gallego, se debe a que «la enorme crisis abierta por Lutero había demostrado entre otras cosas que la fe era muy débil, y esto debía guardar relación con las deficiencias del adoctrinamiento [...] la Reforma había sorprendido a los cristianos sin un conocimiento adecuado de los fundamentos de su fe»¹⁰⁴¹. El origen de este problema era que el clero tampoco tenía un conocimiento adecuado de la Sagrada Escritura, ni mucho menos de los preceptos retóricos indispensables para una predicación efectiva. El Concilio de Trento decretó en el primer capítulo de la sesión quinta que se establecieran más cátedras de Sagrada Escritura:

Insistiendo el mismo sacrosanto Concilio [...] estableció, y decretó, con el fin de que no quede obscurecido y despreciado el celestial tesoro de los sagrados libros, que el Espíritu Santo comunicó a los hombres con suma liberalidad; que en las iglesias [...] obliguen a los Obispos, Arzobispos, Primados, y demás Ordinarios de los lugares, y compelan aun por la privación de los frutos, a los que obtienen tal prebenda, prestamera, o estipendio, a que expongan e interpreten la sagrada Escritura por sí mismos, si fueren capaces, y si no lo fuesen, por substitutos idóneos.¹⁰⁴²

Como consecuencia de este decreto, los eclesiásticos comenzaron a preocuparse por elaborar una retórica que pudiera conjugar los preceptos clásicos con las necesidades particulares de la oratoria sacra; sobre todo considerar el elemento sobrenatural o espiritual que reviste a la palabra del predicador y que es la fuerza que mueve a los fieles. Mauricio

¹⁰⁴¹ Morán y Andrés-Gallego, 1993, p. 166.

¹⁰⁴² *Documentos del Concilio de Trento*.

Beuchot en un capítulo de su libro *La retórica como pragmática y hermenéutica*, retoma este elemento divino para explicar el poder de atracción que poseían las palabras de un predicador del siglo XIV:

No es tanto convencer a fuerza de muchas razones, argumentos y explicaciones, sino más bien persuadir por el hecho de que está inspirado, porque habla de parte de Dios, o porque Dios habla por él, porque es un canal a través del cual Dios habla, manifiesta su aprobación del bien y su desaprobación del mal o del pecado. La lógica y la retórica se conjugan aquí con la gracia divina, con la fuerza que de Dios procede, la cual es en definitiva la que realiza la conversión y persuasión de las almas [...] Pero entonces la retórica se ve inundada por un ingrediente difícil de estudiar, misterioso, casi mágico. Y desborda nuestros análisis¹⁰⁴³.

Sin embargo, desde los retóricos clásicos, de los cuales San Agustín tomó algunos de sus preceptos para su libro *Sobre la doctrina cristiana*, se había establecido que el deber de todo orador no sólo era enseñar, sino también deleitar y, sobre todo, mover. Así, en el capítulo XII del Libro IV cita las siguientes palabras de Cicerón: «Dijo, pues, un maestro de elocuencia, y dijo la verdad, que [...] “el enseñar es propio de la necesidad, el deleitar de la amenidad y el mover de la victoria”»¹⁰⁴⁴. De igual forma, los teóricos de la oratoria sacra no pudieron deslindarse de los preceptos retóricos de los filósofos griegos y latinos. Lo más que pudieron hacer fue una adaptación de las ideas de los antiguos tratadistas para las necesidades del púlpito.

Una manifestación novohispana de este deseo de renovar la oratoria sacra es el *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*. Por el «Parecer» de fray José López, sabemos que este *Arte* fue impreso por primera vez en 1677 en Cádiz, y «tuvo en México alguna fortuna, pues corría en copia manuscrita en antologías como la de fray José Jiménez y además fue impresa en las prensas novohispanas por lo menos dos veces»¹⁰⁴⁵. El volumen que se ha consultado para ese trabajo es una reimpresión de 1728 hecha en México en la Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, a costa de don Gabriel

¹⁰⁴³ Beuchot, 1998, pp. 60-62.

¹⁰⁴⁴ San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, p. 295.

¹⁰⁴⁵ Beuchot, 1995, p. 168.

de Rivera, presbítero domiciliario del arzobispado y capellán de las religiosas de Santa Inés¹⁰⁴⁶.

A pesar de que había pasado más de siglo y medio desde que el Concilio de Trento hiciera públicas sus conclusiones —1563—, el panorama tanto de la retórica sacra como de la predicación no había cambiado mucho. En el «Prólogo al lector», fray Martín de Velasco menciona que ha decidido publicar su arte por dos motivos: rescatar los preceptos agustinianos sobre la oratoria sacra y promover la «verdadera elocuencia». El segundo es el más relevante para este estudio, ya que como el mismo autor declara:

he leído en algunos artes de predicar, en las retóricas sagradas y en los sermones impresos, muchas cosas contrarias a la verdadera elocuencia; y así traigo a San Agustín citado por lo que digo, para que en el santo se vea la verdad y se desengañe el que leyere¹⁰⁴⁷.

Desde la perspectiva del franciscano, la mayoría de los predicadores mezclaban las partes del sermón porque no tenían un buen conocimiento de la retórica, por lo que no lograban que hubiera conexión ni coherencia entre los elementos de los sermones. Este desorden sólo podía producir sermones carentes de sentido y sin la capacidad de edificar a los fieles.

Para de Velasco el reformar la predicación no sólo era cuestión de estética; su preocupación apela a ese segundo aspecto de la retórica sacra: el elemento sobrenatural, espiritual. Así, al final del prólogo establece el verdadero fin de su *Arte*:

con esto se puede servir a Dios en mucho, tratando su divina palabra con más respeto, restituyendo la predicación al decoro que se debe; porque los otros modos de predicar sin hilo y sin arte, ni aprovechan a los hombres, ni Dios se sirve con ellos. Hago lo que hago por Dios y su honra; ya lo dije¹⁰⁴⁸.

La educación de los fieles adquiere una dimensión totalmente diferente en la retórica sacra que en la de la antigüedad, ya que la primera no sólo busca el convencimiento sino salvar las almas de los fieles para que puedan gozar de la vida eterna.

¹⁰⁴⁶ Ver Garone, 2006.

¹⁰⁴⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 11.

¹⁰⁴⁸ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 15.

Martín de Velasco define el sermón como un

todo artificioso que la retórica cristiana dispone para persuadir al auditorio el amor a las virtudes y aborrecimiento a los vicios; pena y gloria con brevedad de palabras [...] la dificultad [de escribir un buen sermón] no nace de que sea todo, ni retórico, ni cristiano; sino que sea artificioso¹⁰⁴⁹.

El que sea un *todo artificioso* requiere que cada una de las partes esté colocada en su lugar para que haya conexión, disposición y orden. Para fines de este trabajo, las partes en las que nos enfocaremos son las que el predicador clasifica como «esenciales», esto es educar, deleitar y mover¹⁰⁵⁰.

El franciscano menciona, en el capítulo XIV, que la enseñanza tiene su lugar propio en las introducciones mayores y menores; es decir, en la introducción a todo el sermón y en la que va al inicio de cada discurso. Sobre la introducción mayor, que vale de igual forma para las menores, establece que

no se trata, si se debe tratar otra cosa que de definir la materia, de dividirla, de sacar el orden de los discursos, de explicar el tema, de proponer el lugar fundamental, de combinarlo con el Evangelio, dividirlo para los discursos y proposiciones, etc. [...] y todo esto, como no se puede hacer sin magisterio,

¹⁰⁴⁹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 19-20.

¹⁰⁵⁰ A lo largo de su *Arte*, de Velasco busca entrelazar las tres partes del sermón, conectarlas para que el discurso oratorio sea un *todo artificioso*: «Las partes esenciales son: enseñar, deleitar y mover. Y llámense esenciales porque la retórica sagrada a eso mira y es su intento principal: enseñar, deleitar y persuadir a los oyentes. Pero como el que intenta una de esas tres cosas o todas juntas para su ejecución ha menester tener qué y cómo enseñar; qué y cómo deleitar y mover. Por eso necesita de valerse primero de otras cuatro cosas, que son: inventar, qué y cómo; de lo inventado elegir lo mejor y más apropiado. Y de lo elegido, disponer en sus lugares. Y lo así dispuesto: escribirlo, decirlo y predicarlo. Y estas cuatro cosas se llaman las partes integrales de la retórica: invención, elección, disposición y pronunciación. Las partes materiales del sermón son aquella material disposición del mismo sermón. Como son la introducción, orden de los discursos I. II. III. Y en los discursos el orden y lugar de los conceptos. Todas estas tres maneras de partes: esenciales, integrales y materiales, se han de hallar en la arquitectura del sermón tan bien dispuestas y ajustadas a sus lugares que ninguna desdiga, ni se trueque, ni falte, y así el oficio del arte será ocuparse todo en enseñarles a cada una su puesto para que cada cual lo guarde siempre e inviolablemente, pena de que no habrá sermón», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 21-22.

enseñanza y doctrina, tampoco se puede hacer con otro estilo que el remiso, en partes, y en partes el blando, desnudo y claro.¹⁰⁵¹

La enseñanza no es suficiente para la salvación de las almas, ya que el conocimiento no implica el cambio de costumbres por parte de los fieles. Por lo tanto, la enseñanza debe ir acompañada del deleite y de la persuasión; porque es esta última «el fin principal de la retórica cristiana»¹⁰⁵². Lo mismo dice San Agustín: «Conviene, pues, que el orador sagrado cuando aconseja alguna cosa que debe ejecutarse, no sólo enseñe para instruir y deleite para retener la atención del auditorio, sino también mueva para vencer»¹⁰⁵³. Sólo podrá persuadir de amar las virtudes y aborrecer los vicios si él mismo está persuadido, si sus obras lo demuestran y si cuenta con la gracia de Dios¹⁰⁵⁴.

Sin embargo, no se puede persuadir de algo que no se conoce. Por lo que es necesario primero enseñar, ya que muchas veces esto es suficiente para que los fieles recapaciten y enmienden su vida. Las vidas de

¹⁰⁵¹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 113-114. Fray Martín menciona que el estilo de hablar en los sermones se divide en tres géneros: remiso, blando y magniloco. Los tres estilos están presentes en el sermón, pero cada uno tiene un objetivo y un lugar específico. Así, «el estilo remiso se ocupa de todo en enseñar, discurrir y filosofar. Es a propósito para hablar con agudeza. El estilo blando es claro y resplandeciente; unas veces desnudo y otras vestido de las retóricas galas, números, tropos y figuras. Es a propósito para el deleite de la oración y para decir alabanzas o vituperios. El estilo magniloco sirve para persuadir» (p. 59).

¹⁰⁵² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 218.

¹⁰⁵³ San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, pp. 297-299.

¹⁰⁵⁴ Como se señaló antes, la retórica sacra está conformada por dos elementos: los preceptos de la retórica de la antigüedad y el elemento espiritual del sermón. Por esto, no es difícil encontrar en las preceptivas e instrucciones de predicadores la idea de que el orador sagrado es sólo un instrumento a través del cual habla Dios, si es que se le concede la gracia. El poder del sermón para cambiar las conductas de los fieles radica en que el predicador es un mediador entre los oyentes y Dios; por lo que no importa qué tan bien escrito esté el sermón, lo esencial es que el predicador ore, implore la ayuda de Dios y lo consagre no a su fama personal sino a la divina. En su *Instrucción de predicadores*, Francisco Terrones del Caño lo explicita de la siguiente forma: «el predicador, si mueve y persuade a los oyentes, por don y merced de Dios lo hace, pero no por eso ha de dejar de estudiar, que no da Dios ciencia de predicar fuera de casos de extrema necesidad, si no es a los que estudian, aunque no todos los que estudian salen con ello [...] De manera que Dios es el que da su palabra y lo que ha de decir el predicador», Terrones, *Instrucción de predicadores*, pp. 27-28. Páginas más adelante lo vuelve a mencionar: «considerar cómo y cuándo debe el predicador mover a lágrimas al auditorio. Y verdaderamente es don de Dios el poderlo hacer y el ser los oyentes fáciles y tiernos para ser movidos» (p. 68).

santos, resultan así, un tema eficiente para conmover (persuadir) a los oyentes y un vehículo muy eficaz para instruir (enseñar) en la virtud. En la sesión XXV, en 1563, el Concilio de Trento decretó sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes y enfatizó el poder de conversión que tienen sus imágenes e historias:

además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad¹⁰⁵⁵.

Lo principal en los sermones de vidas de santos no es demostrar su santidad, sino presentarlos como vidas ejemplares dignas de ser imitadas. Las virtudes de los santos son el camino a seguir para asegurar la salvación eterna. Esto se debe a que «la comunión con los santos nos une con Cristo [...] El fin de toda nuestra vida es esa *comunión* con Cristo»¹⁰⁵⁶. Recientemente, el Concilio Vaticano II declaró que:

el consorcio con los santos nos une a Cristo [...] Todo genuino testimonio de amor que ofrezcamos a los bienaventurados se dirige, por su propia naturaleza, a Cristo y termina en Él, que es «la corona de todos los santos», y por Él va a Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es glorificado¹⁰⁵⁷.

Según lo planteado en ambos concilios, imitar la vida ejemplar de los santos nos acerca a Cristo y, mediante Él, nos permite compartir con la naturaleza santa de Dios.

En 1742 el jesuita Nicolás de Segura imprimió en la ciudad de México, en la Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, una serie de dieciocho sermones de los cuales seis tienen como tema la vida de santos, dos más están dedicados a diferentes advocaciones de la Virgen, y los sermones restantes versan sobre diversas fiestas del calendario litúrgico. En la Biblioteca Cervantina se encuentran estos textos agrupados en un sermonario.

¹⁰⁵⁵ *Documentos del Concilio de Trento.*

¹⁰⁵⁶ Santagada, 2006, p. 471.

¹⁰⁵⁷ *Documentos del Concilio Vaticano II.*

El sermón que se revisa en este trabajo está consagrado a la vida de Santa Teresa, y lleva por título *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*. En este sermón el jesuita quiere probar que la santa «es semejante a todo el reino de los cielos [...] no [es] sólo purísima virgen, sino mártir victoriosa»¹⁰⁵⁸, aunque no haya fallecido por los tormentos del martirio. La vida de la santa estaba consagrada a la perfección cristiana, a seguir el camino de Cristo y, como lo dice el padre Nicolás, «toda transformada en su divino esposo, en quien tenía siempre sus deseos, sus pensamientos y acciones»¹⁰⁵⁹. La finalidad del sermón es la de alabar la vida y obra de la santa, pero también enumerar las virtudes que la llevaron a la santidad, virtudes que todo fiel debe conocer para así actuar consecuentemente.

De Segura divide el cuerpo del sermón en cuatro partes o discursos. En el primero menciona las dos cosas que se requieren para el martirio: «la una, que de hecho se pierda la vida a la violencia de los tormentos y penas» y la segunda, que el martirio sea causado por el odio que los tiranos tienen de Dios y de su fe¹⁰⁶⁰. Teresa de Ávila no vivió el martirio así concebido. El jesuita establece que hay otras formas de martirios que no conllevan la muerte y que fueron vividos por la santa, pero también son conductas que todo cristiano debe cultivar. Se es mártir aunque no se pierda la vida, lo importante es que no falte la voluntad de la muerte, «sino la muerte a la voluntad»¹⁰⁶¹. La vida religiosa es un continuo martirio según lo han declarado los Santos Padres y doctores místicos, «y martirio no breve y transitorio; sino continuo, dilatado y permanente»¹⁰⁶². Recordando a San Ambrosio, el predicador dice que la virginidad hace mártires a los que constantemente la conservan¹⁰⁶³. En este primer discurso se demuestra que el martirio no es la única vía para la santidad o de una vida consagrada a Dios, sino que los fieles pueden imitar este camino de perfección mediante una voluntad siempre puesta en honrar a Dios; una vida de fe, esperanza y caridad; y a través de la castidad, la pureza de cuerpo y alma.

El segundo discurso es continuación del primero. En éste hace uso de la contraposición de conceptos para exaltar el género de martirio

¹⁰⁵⁸ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 96, párr. 53.

¹⁰⁵⁹ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 94, párr. 52.

¹⁰⁶⁰ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 97, párr. 54.

¹⁰⁶¹ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 98, párr. 54.

¹⁰⁶² Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 98, párr. 54.

¹⁰⁶³ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 98, párr. 54.

que padeció Santa Teresa y, también, para ilustrar que seguir los pasos de la santa es una cuestión de amor a Dios y que sólo está dentro de cada persona. Teresa de Jesús no murió una sola vez debido a los tormentos y penas del odio, sino que

fue Teresa mártir de amor [...] pero Teresa fue mártir muriendo siempre, porque no moría por su Dios, y viviendo una vida, que era para su amor, y fineza no sólo de muerte, sino una continua muerte [...] que siempre, siempre moría con una muerte miserabilísima, porque no moría de una vez ¹⁰⁶⁴.

Es muy importante aquí poner atención en el intertexto que esta parte del sermón evoca, ya que el predicador está remitiendo a sus destinatarios al libro de la *Vida* escrito por la reformadora del Carmelo, así como a aquellos versos tan conocidos de Teresa de Ávila:

Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero.
.....
¡Ay, qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros,
esta cárcel, estos hierros
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida
me causa dolor tan fiero,
que muero porque no muero.¹⁰⁶⁵

No es extraño encontrar referencias a los textos de la santa y, sobre todo, a su autobiografía; ya que fueron considerados libros esenciales de la literatura devota, por el ejemplo de vida cristiana que se propone en ellos. Tanto los escritos de Santa Teresa como el sermón del jesuita Nicolás de Segura, enseñan que vivir amando a Dios no es exclusivo de los santos y mártires, sino el deber de todo católico. No es necesario ser víctimas del odio del enemigo para expresar el amor a Dios, sino que esto se puede hacer continuamente como práctica de vida cristiana.

En esta parte del discurso, de Segura se vale de un ritmo similar al que logra Santa Teresa en el poema citado para deleitar al auditorio. Estructura su prosa a partir de frases octosilábicas en las que predomi-

¹⁰⁶⁴ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 99, párr. 55.

¹⁰⁶⁵ Teresa de Jesús, «Poesías», p. 654.

nan los acentos en tercera y séptima que evocan los versos de la santa. Nótese el ritmo que logra en: «Fue Teresa mártir de amor / fue mártir muriendo siempre / que era para su amor / que siempre, siempre moría»¹⁰⁶⁶. En la retórica cristiana, siguiendo a de Velasco, no se deleita sólo por el placer de deleitar, sino que también tiene como finalidad la de persuadir¹⁰⁶⁷. Se persuade deleitando cuando este estilo logra atraer la atención de los fieles para que no pierdan interés en la doctrina que se les está exponiendo y para que la conserven en la memoria:

No parando en el deleitar al auditorio sólo por agradar, sino para guiarlo con el deleite, al fin de persuadirlo [...] Y como la delectación es el imán, que atrae la voluntad del auditorio, para acertar en ella se debe saber el norte fijo y por qué lado se toca la aguja¹⁰⁶⁸.

Los adornos de la elocuencia deben tener la fuerza para seducir a los fieles y prepararlos para que, mediante los argumentos de la persuasión final, se convenzan firmemente de abrazar las virtudes propuestas y rechazar los vicios del mundo. Si el predicador logra *mover* a quien lo escucha, será una victoria para la Iglesia y para la honra de Dios.

En el Tercer discurso el padre Nicolás crea un paralelismo entre la vida de la reformadora del Carmelo y la de Cristo. Así como Cristo deseaba «morir por amor de su padre; así el no padecer esa muerte, era su mayor tormento, y en su dilación padeció una muerte continua»¹⁰⁶⁹, también Teresa moría continuamente y vivía en perpetuo martirio, porque no llegaba a morir de una vez por su amado¹⁰⁷⁰. De Segura traza, tal y como lo indica el *Arte de sermones*¹⁰⁷¹, un segundo paralelismo: Cristo murió una sola vez en la cruz, pero muere continuamente en el

¹⁰⁶⁶ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 99, párr. 55.

¹⁰⁶⁷ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 127.

¹⁰⁶⁸ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 71 y 119.

¹⁰⁶⁹ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 102, párr. 57.

¹⁰⁷⁰ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 102, párr. 57.

¹⁰⁷¹ Para Martín de Velasco es primordial el deleite que surge de la «trabazón artificiosa de las partes», Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 176, porque esta trabazón, este orden, es lo que permite que el sermón sea un *todo artificioso*, que tenga arte. Debe haber orden, armonía y conexión entre los conceptos menores y el discurso del que forman parte, así como entre los discursos mismos; y éstos con el asunto general del sermón. Los conceptos, las ideas, deben fluir naturalmente de un discurso a otro: «Las pruebas en el discurso (dice la retórica) no deben ser todas de lo *mismo*, que no harán buena labor; pero han de ser todas encaminadas a lo *mismo*; para que con lo

sacramento de la eucaristía. En el Calvario, Cristo muere por el odio de sus enemigos; en cambio, en el sacramento «fue el amor el autor del sacrificio incruento»¹⁰⁷². De la misma forma, Teresa se sacrificó constantemente por amor de su esposo, tal era su deseo de morir por Él y era el amor, no el odio, «el ejecutor de ese perpetuo e incruento sacrificio que ofrecía a su divino esposo»¹⁰⁷³. El *Arte de sermones* considera que los conceptos de los discursos no deben ser los mismos, pero sí deben desarrollar diferentes aspectos del asunto del sermón: «Así el diestro orador que quiere vencer con valentía y con arte, dispone el orden de sus conceptos en cada discurso de manera que unos a otros se sigan, se acompañen, animándose entre sí todos, y todos a una, y cada uno de por sí»¹⁰⁷⁴. En el sermón del jesuita lo que parecieran reiteraciones, son en realidad variaciones en torno al concepto de martirio y al asunto que quiere demostrar: Teresa como santa y mártir.

En el último discurso, el jesuita trata sobre el ejecutor del martirio y demuestra cómo es superior cuando el autor es un excesivo amor a Dios que cuando proviene del odio. Algunos mártires padecieron mayores penas que otros, pero todos murieron una sola vez. En cambio

como el amor fue el artífice, y el dulcísimo ministro, que atormentaba, y martirizaba a nuestra santa, fueron sin duda tanto mayores, más activos, y sensibles sus tormentos, que los que ejecutaron los nerones, y domicianos, los dioclecianos, y maximianos, cuanto excedió el vivísimo, y finísimo amor de Teresa para con su Dios, a el odio, que tuvieron los más impíos tiranos contra nuestra católica religión, y sus profesores invictos: y como por instantes se aumentaba más, y más su amor, era forzoso, creciesen sin límite sus penas, y tormentos, y fuese siempre más cruel, y sensible su martirio¹⁰⁷⁵.

Nicolás de Segura demuestra que el amor a Dios siempre puede ser mayor que el odio de cualquier enemigo. Además, les demuestra a los fieles que el amor que se le profesa a Dios tiene el potencial de ser continuo y de ir aumentando. No así el odio de los enemigos, ya que

primero tengan variedad, y con lo segundo tengan unión; y para que de entrambas cosas resulte, a un mismo tiempo, hermosura y consonancia en el discurso» (p. 179).

¹⁰⁷² Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 103, párr. 58.

¹⁰⁷³ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 103, párr. 58.

¹⁰⁷⁴ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 32.

¹⁰⁷⁵ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, pp. 104 y 105, párr. 59.

éste sólo se padece en ciertos momentos y, en todo caso, terminará con su vida, pero sólo para, al morir, darles la vida eterna.

En la conclusión, tal y como apunta Martín de Velasco, es importante retomar los argumentos más fuertes para lograr persuadir a los fieles ya que de otra forma no se podría llegar al fin último del sermón: la persuasión a través de la enseñanza y el deleite. Siguiendo al franciscano, el arte del epílogo consiste en la enumeración, la amplificación y la conmiseración:

Con la enumeración se repite el número de los discursos, no los conceptos; con la amplificación se dicen de otro modo y nueva sutiliza; con la conmiseración se van persuadiendo, ponderando y aclamando todos los intentos, y así se concluye con arte¹⁰⁷⁶.

Siguiendo estos preceptos, Segura retoma el paralelismo entre la Pasión de Cristo y la continua muerte en la que vivía Santa Teresa. La fineza del hombre Dios, dice el jesuita, estuvo en haber amado a los suyos tanto, que el amor fue el que le quitó la vida¹⁰⁷⁷. Cristo murió para redimir y darle vida eterna al género humano. Teresa de Ávila imitó a su esposo y «murió a los suaves rigores y dulcísimas violencias del amor»¹⁰⁷⁸. En la peroración, el padre Segura, siguiendo fielmente las normas antes citadas, retoma los conceptos más eficaces para recordarles a los fieles los pasos que llevaron a Teresa a la santidad, a esa íntima comunión con Dios. Sin embargo, el fin principal es persuadirlos de que elijan la virtud de estos pasos que todo cristiano debe seguir para tener una vida virtuosa.

El método que sigue de Segura en la exornación es apelar a los afectos de su auditorio al comparar las acciones de una mujer, de una mujer santa, con los sufrimientos que padeció Cristo por la redención del género humano. La intención es que los destinatarios sientan el sacrificio que Cristo ha hecho para su salvación eterna y vean, a través de la vida de Santa Teresa, con qué agradecimiento y honra de Dios están llevando su vida. Si el epílogo tiene la fuerza suficiente el predicador podrá persuadir a los fieles de que sigan en, o regresen a, los preceptos que dicta la Iglesia y al amor de Dios. En palabras de Martín de Velasco:

¹⁰⁷⁶ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 94.

¹⁰⁷⁷ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 110, párr. 62.

¹⁰⁷⁸ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 110, párr. 62.

Debe, pues, quedar el auditorio en señal de que ha sido el sermón de provecho, compungido del sermón, no del predicador; arrepentido de sus vicios, no de haberlo oído; confuso del desorden de su mala vida, no del que han traído el sermón y sus discursos¹⁰⁷⁹.

De esto se desprende que la finalidad de la predicación es la formación del perfecto cristiano; en otras palabras, alcanzar lo que la Iglesia considera que es la excelencia del ser humano.

Desde un punto de vista formal, el sermón del jesuita cumple con la estructura que propone Velasco en su *Arte*. Para el franciscano lo *artificial* del sermón consiste en el orden, disposición y unión que deben tener entre sí cada una de las partes que lo integran¹⁰⁸⁰. Sobre todo, es importante que los conceptos vayan entrelazados armónicamente en cada uno de los discursos y que estos a su vez guarden esta misma proporción unos con otros¹⁰⁸¹. Esta armónica trabazón se encuentra en el sermón del jesuita. De la descripción que previamente se hizo de los conceptos que integran cada uno de los cuatro discursos, se puede percibir el orden y la estrecha relación que hay entre ellos. Al respecto, menciona Martín de Velasco lo siguiente:

y también porque los conceptos en el discurso son todos ilustración unos de otros, y unos con otros son exornación del discurso: y así deben variarse, no dándoles a todos una misma forma. Al concepto que hiciere papel más principal, se le pueden dar más cumplidas las galas, acomodando a los otros con las suficientes, para que hagan la armonía necesaria y no se pase de hora con desmedidos discursos¹⁰⁸².

Otra de las características fundamentales en el arte de los conceptos es la claridad y sencillez con que se exponen. El mismo franciscano remarca que para enseñar es necesario un estilo que pueda ser comprendido por los oyentes con cierta facilidad, ya que:

en este lugar no se busca el deleite, sino la claridad. No es el intento agradar, sino dar a entender. Lo cual se consigue con palabras resplande-

¹⁰⁷⁹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 137.

¹⁰⁸⁰ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 176.

¹⁰⁸¹ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, pp. 176 y 177.

¹⁰⁸² Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 173.

cientes, no compuestas; significativas, no elegantes. Mientras más desnudo fuere aquí el estilo, será más lucido porque será más claro¹⁰⁸³.

En el sermón sobre Santa Teresa, el jesuita guarda un orden y un estilo semejante al propuesto en el *Arte*.

Todos los discursos versan sobre los diferentes tipos de martirio. Sin embargo, cada uno va desarrollando de forma gradual un aspecto diferente; es decir, que el primer discurso desarrolla el concepto de forma más general y conforme se va avanzando en el sermón va tocando aspectos cada vez más particulares. Así, en el discurso primero da la definición tradicional de martirio y propone nuevas formas del concepto: la continua voluntad de morir por Dios, el llevar una vida religiosa y el ser casto. El segundo desarrolla otra diferente forma de martirio: uno que no se padece una sola vez, sino continuamente; y no por odio, sino por amor. En palabras del jesuita: «una muerte siempre viva, con que el amor excesivo anima matando siempre y mata siempre animando»¹⁰⁸⁴. Al proseguir de esta forma, no se rompe la conexión o la secuencia del tema que se ha tratado en el discurso anterior.

Establecida la definición tradicional del martirio y sus diferentes formas, en los siguientes dos discursos el padre Nicolás desarrolla dos aspectos del último género de martirio expuesto. Así, el discurso siguiente desarrolla de forma más específica una parte del tema del anterior, el martirio por la muerte que no llega: «porque la más terrible muerte y el más cruel martirio para quien desea la muerte y el martirio, no es el mismo martirio y la misma muerte, sino la dilación de la muerte y del martirio»¹⁰⁸⁵. Finalmente, el cuarto discurso se enfoca en el ejecutor del martirio, ya sea el odio o el amor. Si el martirio proviene del odio sólo se padecerá una vez; si del amor, se sufrirá constantemente y mientras más amor haya, más será el dolor.

Atendiendo a los lineamientos de Martín de Velasco, el sermón de Segura tiene una estructura impecable, en la que se respeta la unidad que debe haber entre cada una de sus partes; es decir, su razonamiento fluye naturalmente tanto entre los conceptos como entre los segmentos mayores que son los discursos. Además, no olvida que el mejor estilo para enseñar a los fieles es el remiso o magistral: la expresión clara de

¹⁰⁸³ Velasco, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, p. 166.

¹⁰⁸⁴ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 100, párr. 55.

¹⁰⁸⁵ Segura, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, p. 101, párr. 57.

los conceptos para que estos queden impresos fácilmente en el entendimiento. Este sermón es una manifestación muy cercana a la propuesta por los preceptos escolásticos del *Arte de sermones*. Para finalizar, es importante recordar que las retóricas eclesiásticas, siguiendo a San Agustín, advierten que ningún sermón por más perfecto que sea como un *todo artificioso* podrá tener la fuerza persuasiva para mover, si la palabra del predicador no cuenta con la gracia divina.

EDICIÓN ANOTADA

Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús.

*Simile erit regnum caelorum decem virginibus*¹⁰⁸⁶

Mateo 25.

I.

52. El reino de los cielos compuesto de tantas jerarquías, y tan diversos coros de ángeles y bienaventurados, es semejante a diez vírgines, dice Cristo señor nuestro en el Evangelio, y la seráfica doctora de la Iglesia, humano querubín del Carmelo¹⁰⁸⁷, más que varonil heroína, milagrosa reformadora del fervorosísimo instituto del grande Elías¹⁰⁸⁸, singular

¹⁰⁸⁶ «El reino de los cielos será semejante a diez vírgenes». Biblia, *Mt.*, 25.1: «El reino de los cielos será entonces semejante a diez vírgenes, que tomaron sus lámparas y salieron al encuentro del novio».

¹⁰⁸⁷ *Monte Carmelo*: cadena de montañas, cuyo nombre en hebreo significa «el jardín de árboles junto al Mediterráneo» o «la tierra del jardín», Haag, Van den Born y Ausejo, 2000, p. 282. En el promontorio noroccidental, también llamado cabo del Carmelo, se localiza el monasterio carmelita, *New Advent*. En el siglo XII, el rabino Benjamín de Tudela (1130-1173), viaja a Palestina y narra que «en la montaña, se ve la cueva del profeta Elías, e hicieron allí los cristianos una iglesia que llamaron San Elías. En la cima del monte se reconoce el sitio del altar derribado, que reedificó el profeta Elías, de bendita memoria, en los días de Ahab», *Viajes de Benjamín de Tudela*, p. 69. En el Antiguo Testamento se menciona que el monte Carmelo fue el lugar en donde Elías se recogió a orar y a meditar, tanto en soledad como junto a sus discípulos Jonás y Eliseo. Por estos motivos, y según la tradición, se considera este monte el lugar donde surgió la Orden del Carmelo, cuyo padre es Elías.

¹⁰⁸⁸ *Elías*: significa en hebreo *El Señor* o *Dios del Señor*; y en griego, *Sol*. La tradición católica lo considera, al igual que San Juan Bautista, el precursor de Cristo; y, a su vez, San Juan Bautista es el segundo Elías; José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo*, p. 366. A una corta edad, Elías dejó a sus padres y se retiró a Masfa, o Mispá, en el monte Galaad, a orar junto a otros religiosos: «En esta soledad vivió retirado algún tiempo y en ella comenzó su espíritu a obrar lo que obró después en el Bautista, que fue el olvido de sus padres, el amor a la soledad y el trato con Dios, que a los que la abrazan por su amor, favorece y acompaña» (pp. 367 y 368). Éstas serán las máximas que regirán continuamente la vida de Elías y los valores que los carmelitas procurarán imitar. Por tradición, como lo menciona fray José de Santa Teresa, se considera el comienzo de la fundación de la Orden del Carmelo cuando Elías, por orden divina, se reúne con Eliseo. Ésta ya había sido anunciada en la promesa que Elías hizo al contemplar la nubecilla en la cima del monte Carmelo: «determinó fundar una congregación y familia de varones religiosos», cuyos valores principales serían la obediencia, la castidad y la pobreza (p. 377). Elías, junto a Eliseo, Jonás y Miqueas, entre otros, fundó la primera colonia y convento en el Carmelo del Mar, cerca del Mediterráneo. El profeta «ladró luego un oratorio para que se recogiesen a ciertas horas del día a orar y cantar a Dios las alabanzas divinas, y

ornamento de la religión católica, honroso lustre de España, y patrona especial de nuestra congregación, la gloriosa, y esclarecida virgen Santa Teresa de Jesús, es sin duda semejante a todos los coros, y a las jerarquías todas de los ángeles, y santos del empíreo. Porque a la verdad a el atender la admirable, y portentosa serie de su maravillosa vida, nos veremos obligados a pronunciar, que en sola esta prodigiosa virgen se halla una perfectísima copia, y vivísimo retrato de toda la corte celestial, y de todos y cada uno de los santísimos órdenes que la ennoblecen. Porque quien no la juzgará semejante a los ángeles, singularmente a los más abrasados serafines, a el considerarla tan encendida en el amor de su Dios, que convertido su corazón en una amorosa llama, arrojaba de sí fuego de amor, toda transformada en su divino esposo, en quien tenía siempre sus deseos, sus pensamientos, y acciones, y andaba continuamente como si estuviera en otra región, y parecía, que no estaba su alma en donde tenía su cuerpo; y de aquí nacía, que ningún embarazo, ni acción humana de las muy precisas la impedían estar absorta en su Dios; y el que muchas veces a la suave violencia del amor, fuese vista elevada de la tierra arrojando resplandores del rostro, como otro Moisés, en tanta copia, que alumbraban los aposentos oscuros, teniendo siempre fijos los ojos de su alma en Dios, viviendo como un puro espíritu adornado (según dice

juntamente a explicar al pueblo que acudía la ley del Señor, partiendo con lo seglares el pan del espíritu que su Majestad les enviaba. A esta observancia instituida en los colegios de los profetas que se comenzaron a juntar en comunidad, desde los tiempos de Samuel, añadió Elías, demás de la soledad, penitencia, silencio y oración, la observancia de los tres votos perpetuos de obediencia, castidad y pobreza, que constituyen el estado religioso, como hasta entonces no usada de los hombres» (pp. 377 y 378). En el Antiguo Testamento se relata que Elías no muere como cualquier hombre, sino que Dios lo arrebató del mundo en un carro cubierto de llamas y tirado por unos caballos bañados también de fuego: «y subiendo por el aire Elías dio principio a su triunfo y Eliseo a su dolor. Rasgó sus vestiduras, derramó tiernas lágrimas y hablando con él, le decía: “Padre mío, padre mío, carro de Israel y carretero suyo [...] Detén tu curso, que nos llevas todo el bien y defensa de Israel, pues lo tenía más defendido tu presencia y oración, que sus baluartes y ejércitos”. Así lamentaba Eliseo la ausencia de su buen padre, cuando perdiéndole a él de vista, vio que le arrojaba su capa, o melota, y en ella su espíritu doblado, que le había antes pedido, con cuya prenda se volvió luego al Jordán, y habiéndole dado paso milagrosamente [...] los cincuenta hijos de los profetas, que a la otra orilla le esperaban, viéndole venir con la capa y espíritu de su maestro Elías, le adoraron por su sucesor y admitieron por prelado» (pp. 383 y 384). La Orden del Carmelo tiene por origen cierto de su fundación estos pasajes de la vida de Elías. Es por ello que en muchas ocasiones se refieren al profeta como padre y fundador de la congregación. Para la exposición más detallada de la vida de Elías ver el Anexo V.

nuestra madre la Iglesia en las lecciones de su oficio) de unas virtudes verdaderamente angélicas: *Angelicis dilata virtutibus*¹⁰⁸⁹.

Si la atendemos enviada con singular providencia de Dios para amplificar su gloria, y emplearse en la conversión y salvación de las almas con un celo verdaderamente apostólico, la confesaremos semejante a los apóstoles. Si la vemos restableciendo, y casi fundando de nuevo el instituto fervorosísimo de la descalcez carmelitana, así en hombres, como en mujeres, fundando mientras vivió más de treinta monasterios, con razón diremos, que es semejante a el coro de los patriarcas. Si la admiramos adornada de tan permanente luz de profecía, que predijo los futuros aumentos de su reforma, el fin de las persecuciones, y trabajos, que los religiosos descalzos padecían, que anunciaba a muchas de sus hijas, lo que les había de acontecer, y refería muchas cosas distantes, como si las tuviera presentes; afirmaremos, que fue semejante a los más iluminados profetas. Si la ponderamos, aún en medio de una débil y quebrantada salud sobre la delicadeza del sexo dedicada a las asperezas de la mortificación, y rigores de la penitencia con tal exceso, que traía continuamente un cilicio tan áspero, que le ocasionaba lastimosas llagas, que maceraba sus delicados miembros con disciplinas sangrientas, que usando siempre perpetuo ayuno era tan corto el alimento, que no pasaba de tres onzas, y sus vigiliás tan continuas, que no excedía su sueño del corto espacio de tres horas; la conoceremos por semejante a los más austeros, y mortificados penitentes, y anacoretas. Si leemos sus admirables, y divinos escritos, con que instruye ignorantes, alumbrá pecadores, fervoriza justos, y enseña a todos las profundas verdades de nuestra santa fe, y los puntos más arcanos de la teología mística con una sabiduría verdaderamente celestial, como la llama la Iglesia, y el Sumo Pontífice en la bula de su canonización, y por la cual los auditores de Rota, la calificaron doctora, y maestra, que Dios preparó para su Iglesia, la juzgaremos colocada en el gremio de los doctores. Si contemplamos la purísima azucena de su

¹⁰⁸⁹ «Extiende las virtudes de los ángeles». Al margen: «*Ecclesia in eius Officium*». El 15 de octubre la Iglesia católica celebra a Santa Teresa de Jesús, y le dedica un oficio especial para la ocasión. La frase citada por Nicolás de Segura pertenece a la quinta lectura de la hora canónica de maitines. Si se compara el oficio de esta festividad que viene en el breviario que se usa en la actualidad con las referencias que aparecen en este sermón, se encontrarán diferencias. Esto se debe a que los predicadores novohispanos usaban un breviario romano fundamentado en las resoluciones del Concilio de Trento y que estuvo vigente hasta el nuevo calendario de 1960. En el nuevo breviario, el oficio de la fiesta de esta santa es de una menor extensión, *Divinum Officium*.

virginidad consagrada a Dios desde sus primeros años, sin haberla mancillado jamás, la veneraremos como nos la propone la Iglesia colocada en el coro de las vírgines. Y por último: si atendemos todo el inmenso tesoro de sus heroicas virtudes, celo, peregrinaciones, profecías, y milagros, diremos: Que si en el Evangelio de la solemnidad se nos propone todo el reino de los cielos semejante no a una, sino a diez vírgines, en sola esta santísima virgen se halla una perfectísima semejanza de todo el reino celestial.

53. Mas aunque es así, que según esto goza nuestra esclarecida patrona en el reino de la gloria las coronas y premios correspondientes a todos los coros y jerarquías¹⁰⁹⁰ de los felices habitantes de la celestial Jerusalén¹⁰⁹¹, con todo, una sola semejanza, y una sola corona parece que

¹⁰⁹⁰ *coros y jerarquías*: en el tomo primero de la *Suma Teológica*, Santo Tomás explica, en la cuestión 108, las jerarquías y órdenes de los ángeles. Menciona que existe «en cada jerarquía angélica diversos órdenes, según los diversos oficios y funciones. Toda esta diversidad se reduce a tres grados: El sumo, el medio y el ínfimo», Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. 1, p. 917. Es decir, que en cada jerarquía hay tres órdenes, y cada uno de estos está integrado por varios ángeles. Para explicar la estratificación de los órdenes de los ángeles, Santo Tomás acude a Dionisio. La clasificación que propone se fundamenta en la finalidad de cada clase de ángeles: «Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer; a la tercera y última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra, porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio, deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios: Serafines, Querubines y Tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto gobierno o disposición común: Dominaciones, Virtudes y Potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra: Principados, Arcángeles y Ángeles» (vol. 1, p. 924). Como el fin último es Dios, cada uno de estos órdenes se encuentra organizado dependiendo del grado en que conocen lo divino. En esta jerarquía, los Serafines se encuentran unidos a Dios mismo, los Querubines tienen conocimiento de los secretos divinos, y los Tronos reciben familiarmente a Dios en sí mismos, pero no participan en su sabiduría como los dos primeros. En cuanto al segundo orden, el que se refiere a la gobernación, las Dominaciones tienen el conocimiento de lo que se debe hacer, las Virtudes otorgan el poder para hacerlo, y las Potestades ordenan cómo deben realizarse las cosas y quién debe hacerlo. Finalmente, el orden inferior tiene como finalidad el anunciar las cosas divinas: los Principados comienzan y guían a otros en la ejecución de los actos, los Arcángeles son los intermediarios entre éstos y los que ejecutan las órdenes, que son los Ángeles.

¹⁰⁹¹ *Jerusalén celestial*: símbolo de gran trascendencia tanto para el cristianismo como para el judaísmo: «Jerusalén era la ciudad santa por excelencia; fundada por el rey David

falta a esta admirable, y prodigiosa heroína. Conviene a saber, la aureola tan singular, y privilegiada en el cielo, cual es la del martirio. Pues aunque con tantas ansias la deseó, y procuró desde sus más tiernas infancias, por haber leído los tormentos de los invictos mártires de la Iglesia, que salió de su casa en compañía de su pequeño hermano Rodrigo, para ir a el África a derramar su sangre, y perder la vida por Cristo: *Cum sanctorum Martyrum acta perlegeret, adeo in ejus meditatione sancti Spiritus ignis exarsit, ut domo aufugiens in Africam trajiceret ubi vitam pro gloria Jesu Christi et animarum salute profunderet*¹⁰⁹²; pero restituida a su casa por su tío: *A patruo revocata*¹⁰⁹³, no logró la corona que deseaba; y así parece, que aunque con razón se puede decir que Teresa sola es semejante a todo el reino de

en el monte Sión, se convirtió en el símbolo de la alianza entre Dios y su pueblo elegido. Durante mucho tiempo se consideró que Jerusalén estaba en el centro del mundo, sobre todo porque en ella se encontraba el templo de Salomón. La fuerza del símbolo de esta Jerusalén terrena, espacio sagrado y protector, traspasó el ámbito de la realidad física cuando en el año 70 de nuestra era el santuario fue destruido y saqueado y la ciudad devastada. El cristianismo convirtió entonces al templo en una metáfora de Cristo y a Jerusalén en una ciudad celeste, el lugar de destino de los elegidos al final de los tiempos [...] San Agustín convirtió la metáfora apocalíptica de la ciudad santa en el centro de su concepción de la historia», Rubial, 2010, pp. 230-231.

¹⁰⁹² «En recorriendo la playa con la mirada de los santos mártires, has inflamado a los espíritus santos hasta en su meditación, como el que huye de casa al África donde arroja su vida por la gloria de Jesucristo que derrama la salvación de las almas». Al margen: «*Ecclesia in eius Officium*». Esta cita pertenece a la cuarta lectura de maitines, del oficio que celebra la Iglesia por la fiesta de Santa Teresa. Este pasaje es uno de los más famosos de la infancia de la santa; lo relata ella en su *Vida*, al igual que varios de sus biógrafos. Uno de ellos es el jesuita Pedro de Ribadeneira que, en su *Flos sanctorum*, hace un recuento de su vida. Éste comienza con el episodio sobredicho: «Siendo de siete años aprendió con tanta viveza la eternidad de la gloria y penas del infierno, que repetía a menudo y con gran ponderación: “Para siempre, para siempre, para siempre”. Entreteníase en edificar algunas ermitas, siendo esto pronóstico de los conventos que, ya mayor, había de fundar. Cuando leía las historias de los santos mártires, se encendía con tal deseo del martirio que habiéndose concertado con un hermano suyo, también niño, se salió de casa de sus padres para irse a África a ser martirizada por Cristo de los moros», Ribadeneira, *Flos sanctorum*, vol. 3, p. 272.

¹⁰⁹³ «De nuevo al tío paterno». Estas palabras provienen del oficio dedicado a la santa. Se encuentran en la cuarta lectura que se recita a la hora de maitines. La frase completa es la siguiente: «*A patruo revocata, ardens martyrii desiderium eleemosynis aliisque piis operibus compensavit, jugibus lacrimis deplorans optimam sibi sortem fuisse praereptam, Divinum Officium*. [De nuevo al tío paterno, el deseo ardiente de los mártires, las limosnas, así como otras obras de caridad compensó continuas lágrimas llora, tendrá la suerte de haber estado primero].

los cielos, más esto debe entenderse a reserva, y excepción del clarísimo y victorioso coro de los mártires, así se juzga regularmente pero yo discurro que esta ínclita y esclarecida heroína de la Iglesia, está adornada en el empíreo con la triunfante aureola del martirio, y de un martirio en cierto modo más admirable en sus circunstancias que el martirio de los demás santos y santas que veneramos en el triunfante coro de los mártires, por haber padecido la muerte a el odio, y tormentos de los tiranos. Y así en glorias de nuestra santísima madre y esclarecida patrona de nuestra congregación, la predicaré no sólo purísima virgen sino mártir victoriosa. Y ninguno dudará que este argumento, a más de ser singularísimo elogio de nuestra protectora, es juntamente una lisonja sagrada a su fervorosísimo amor, por las ansias que tuvo del martirio; las que nos expresa en su *Vida* a el capítulo segundo, diciendo: *Como veía los martirios, que por Dios los santos pasaban, parecíame, compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así*¹⁰⁹⁴; y así espero interpondrá sus ruegos con nuestra madre purísima, para que nos alcance la gracia.

Ave María.

*Simile erit regnum caelorum decem virginibus
Matthaeum ubi supra*¹⁰⁹⁵

II.

54. Yo bien sé que hablando en el rigor de las escuelas con el angélico doctor Santo Tomás, dos cosas se requieren para el martirio; la una, que

¹⁰⁹⁴ Al margen: «Santa Teresa de Jesús, *Vida* capítulo 2». En la edición de Otger Steggink de la *Vida*, este pasaje se encuentra en el primer capítulo, quinta sección. Santa Teresa relata lo siguiente: «Pues mis hermanos ninguna cosa me desayudaban a servir a Dios. Tenía uno casi de mi edad (juntábamonos entrambos a leer vidas de santos), que era el que yo más quería, aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí. Como vía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíamos compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto. Concertábamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen. Y paréceme que nos daba el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo», Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, pp. 98 y 99. El hermano del que habla la santa es Rodrigo de Ahumada.

¹⁰⁹⁵ «El reino de los cielos será semejante a diez vírgenes». Biblia, *Mt.*, 25, 1: «El reino de los cielos será entonces semejante a diez vírgenes, que tomaron sus lámparas y salieron al encuentro del novio».

de hecho se pierda la vida a la violencia de los tormentos y penas: *Mors est de ratione martyrii*¹⁰⁹⁶. La segunda, que esto sea en odio de dios y de su

¹⁰⁹⁶ «La muerte de los mártires se debe al pensamiento». Al margen: «Santo Tomás, *Suma Theologiae, secunda pars secundae partis a quaestione CXXIII ad CXL, quaestio 124, articulus 4*». En este artículo cuarto de la cuestión 124 sobre el martirio, Santo Tomás escribe lo siguiente: «*Videtur quod mors non sit de ratione martyrii*» [Al parecer, la muerte no es esencial al martirio]. Es decir, la muerte no es esencial para que haya martirio; Nicolás de Segura también llega a esta afirmación un poco más adelante en el sermón. Santo Tomás explica el tema a través de objeciones y la respuesta a éstas. En la objeción número uno, Santo Tomás escribe: «Dice San Jerónimo en el sermón *De Assumptione: Podría decir con verdad que la madre de Dios fue virgen y mártir, aunque terminara su vida en la paz. Y también San Gregorio: Aunque falte la ocasión de persecución, tiene, con todo, la paz su propio martirio, porque, si bien es cierto que no ponemos el cuello de carne bajo la espada, sin embargo, con la espada espiritual sí damos muerte en nuestra alma a los deseos carnales. Por tanto, puede haber martirio sin padecer la muerte*», Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. 4, p. 328. A esta objeción, en un pie de página, los editores responden con una cita de Benedicto XIV: «Como para el martirio propiamente dicho se requiere soportar la muerte física por la fe, el que muere luchando o agrediendo en defensa de la religión, o quien sufre psicológica y mortalmente por amor a Dios, sin muerte biológica, como fue el caso de la santísima Virgen, no es propiamente mártir; sólo lo es metafóricamente, lo cual no quiere decir que sea menos meritorio que el martirio propiamente dicho» (vol. 4, p. 329, nota a pie de página *b*). En la tercera objeción Santo Tomás dice que «el martirio es acto de fortaleza. Y a éste corresponde no sólo no temer la muerte, sino ni siquiera las otras adversidades [...] como son la cárcel, el destierro, el despojo de los bienes [...] Por tanto, no es necesario para el martirio sufrir la pena de muerte» (vol. 4, p. 328). A esto responde: «la fortaleza se ocupa principalmente de los peligros de muerte, y de los demás como una consecuencia. Por lo mismo, no se llama propiamente martirio el soportar la cárcel o el destierro o el despojo de los bienes, a no ser que de ellos se siga la muerte» (vol. 4, p. 329). La cuarta objeción dice: «el martirio es un acto meritorio, como hemos dicho. Pero no puede haber acto meritorio después de la muerte. Luego debe ser antes. Así que la muerte no es esencial al martirio» (vol. 4, p. 328). A lo que Santo Tomás responde: «El mérito del martirio no se da después de la muerte, sino en soportarla voluntariamente, es decir, cuando uno sufre libremente la inflicción de la muerte. Sucede a veces, sin embargo, que después de haber recibido heridas mortales por Cristo, o cualesquiera otras tribulaciones semejantes, que se sufren por la fe en Cristo, provenientes de los perseguidores, uno puede sobrevivir largo tiempo. En este estado, el acto del martirio es meritorio, y también en el mismo momento de padecer estas penas» (vol. 4, p. 329). Sin embargo, concluye que «para la razón perfecta de martirio se exige sufrir la muerte por Cristo» (vol. 4, p. 329). Los predicadores acuden a las autoridades de la doctrina católica para fundamentar sus argumentos; en este caso, Nicolás de Segura parte de lo dicho por Santo Tomás para construir el sermón. Lo importante de esta clase de discursos, a diferencia de lo que se pensó durante varios siglos, no es el ingenio ni el adorno por sí mismos; sino que también fueron utilizados como herramientas para enseñar aquellos aspectos teológicos adecuados para el auditorio al que estaban

fe: *In odium Dei et fidei*¹⁰⁹⁷; y así dice nuestro eruditísimo Raynaudo¹⁰⁹⁸, que si de hecho no se padece la muerte, aunque se toleren los tormentos, que pueden causarla, no se debe juzgar por martirio, tomado esto en el estrechísimo rigor de las escuelas: *Ni mors reipsa inferatur, quantavis praecesserint tormenta inferendae mortis inidonea, non censebitur nisi affectum*

destinados. A su vez, los nuevos conceptos enseñados y la forma de presentarlos tenían como último fin la persuasión de los oyentes. Evidentemente, esta clase de sermones eruditos no estaban preparados para cualquier auditorio, ya que exigen un alto nivel de comprensión y atención.

¹⁰⁹⁷ «En odio de Dios y la fe». En la sección dos de la segunda parte de la *Suma de teología*, en la cuestión 124 referente al martirio, en el artículo quinto, Santo Tomás habla de las causas del martirio y llega a la siguiente solución: «“mártires” es lo mismo que “testigos”, es decir, en cuanto con sus padecimientos corporales dan testimonio de la verdad hasta la muerte; no de cualquier verdad, sino de la verdad que se ajusta a la piedad, que se nos manifiesta por Cristo. De ahí que los *mártires de Cristo* son como testigos de su verdad. Pero se trata de la verdad de la fe, que es, por tanto, la causa de todo martirio. Pero a la verdad de la fe pertenece no sólo la creencia del corazón, sino también la confesión externa, la cual se manifiesta no sólo con palabras por las que confiesa la fe, sino también con obras por las que se demuestra la posesión de esa fe, conforme al texto de *Sant.*, 2, 18: *Yo, por mis obras, te mostraré la fe*. En este sentido dice San Pablo (*Tit.*, 1, 16) a propósito de algunos: *Alardean de conocer a Dios, pero con sus obras lo niegan*», Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. 4, pp. 329 y 330. Lo importante de la fe, es que sea una fe viva; es decir, que se manifieste no sólo en forma de pensamientos y palabras, sino, sobre todo, en obras. Para una sociedad como la novohispana, es de enorme trascendencia la expresión de la religiosidad tanto para ser parte de la comunidad como para ahuyentar la sombra de la herejía y la infidelidad. A través del sermón, el predicador persuade a los fieles a realizar obras para su salvación eterna, las cuales, a su vez, ayudan a la salvación de su sociedad al perpetuar los ritos y la tradición católica. A su vez, el predicador también debe expresar su fe por medio de sus obras, armonizar pensamientos, palabras y hechos, para cumplir cabalmente con el oficio de la retórica sacra, el cual debe entenderse como una ética para la vida buena y virtuosa.

¹⁰⁹⁸ *Teófilo Raynaud*: teólogo y escritor jesuita. Nació el 15 de noviembre de 1583 en Sospel, cerca de Niza, al sureste de Francia; y murió el 31 de octubre de 1663 en Lyon. Enseñó gramática y humanidades en Aviñón, filosofía y teología en Lyon, y también en Roma. Fue un teólogo de gran erudición y prolífico escritor; produjo 92 obras, las cuales abarcaban casi todo el campo de la teología. Entre sus obras se pueden citar las siguientes: I. *Theologia patrum*; *Christus Deus Homo*. II. *De attributis Chriti*. III. *Moralis disciplina*. IV. *De virtutibus et vitis*. V. *Theologia naturalis*. VI. *Opuscula eucharistica*. VII. *Marialia*. VIII-IX. *Hagiologium*. X. *Pontificia*. XI. *Critica sacra*. XII. *Miscella sacra*. XIII. *Miscella philologica*. XIV. *Moralia*. XV-XVI. *Heteroclitia spiritualia*. XVII. *Ascetica*. XVIII. *Polemica*. XIX. Contiene índices generales, *New Advent*.

*martyrium, ea quam nunc consecramur vocis severitate retenta*¹⁰⁹⁹. Pero también sé que hay otros muchos géneros de martirio verdadero sin que se llegue a perder de hecho la vida por causa de la fe, a manos y tormentos del tirano¹¹⁰⁰; con tal que no falte la voluntad de la muerte, sino la muerte a la voluntad. Antes debemos pronunciar, dice el doctor máximo San Jerónimo, que la voluntad es la que se corona en los mártires: *In martyre enim voluntas coronatur*¹¹⁰¹. Y quién ignora, que a la vida religiosa llaman los Santos Padres, y doctores místicos, verdadero martirio; y martirio no breve, y transitorio; sino continuo, dilatado, y permanente, con lo cual compensa el horror, y crueldad del martirio, que ocasionan los tiranos, dice San Bernardo¹¹⁰²: *Illo nimirum, quo membra caeduntur ferro, horrore*

¹⁰⁹⁹ «A menos que la muerte sea inducida, entonces las tormentas anteriores serán inducidas por muertes que no tienen cabida y no serán consideradas como afección de los martirios, es entonces ahora que la retención de la palabra es perseguida severamente». Al margen: «Raynaud, De martyrio, pars secunda, caput 1.4, fol. 156».

¹¹⁰⁰ *tirano*: «Adjetivo que se aplica al señor que gobierna sin justicia y a medida de su voluntad», *Diccionario de la lengua castellana...*, 1780, p. 881. En este caso se refiere a aquella autoridad que no participa de la religión católica y que persigue a sus fieles para exterminarlos.

¹¹⁰¹ «Entonces los mártires son coronados con la voluntad». Al margen: «San Jerónimo, Epistolae et libri contra haereticos, vol. 2». La cita completa es: «*In martyre enim voluntas, ex qua ipsa mors nascitur, coronatur*», San Jerónimo, *Epistolae et libri contra haereticos*, vol. 2, p. 117. [Es en la voluntad coronada del mártir de donde nace la muerte].

¹¹⁰² *San Bernardo*: doctor de la Iglesia, abad y teólogo francés. Nació en 1090 en Fontaines-lès-Dijon, y murió en 1153 en Claraval. En 1113 Bernardo pidió ser admitido en el monasterio de Cîteaux, fundado por San Roberto, abad de Molesmes, en 1098, con el objetivo de restaurar la regla original y rigurosa de San Benito. En 1116 Bernardo fundó una nueva comunidad, el monasterio de Claraval; el cual, a pesar de su extrema austeridad, creció rápidamente. Bernardo, desde muy joven, mediante su retórica logró la conversión a la vida monástica, de regla rigurosa, de muchos personajes de su época. En 1128 se llevó a cabo el Concilio de Troyes, convocado por el papa Honorio II; en éste, Bernardo creó la estructura general de la «Regla de los caballeros templarios», la cual se convirtió en el modelo a seguir de la nobleza francesa. Bernardo murió a los 63 años, en 1143. Fundó 163 monasterios; además, fue el primer monje cisterciense canonizado, lo que ocurrió el 18 de enero de 1174 por el papa Alejandro III. El papa Pío VIII lo nombró Doctor de la Iglesia en 1830. La Orden de Cîteaux lo honra como si hubiera sido su fundador, *New Advent*. Es posible que Nicolás de Segura cite a San Bernardo porque, al igual que Santa Teresa, instauró en la orden religiosa en la que participaba un rigor tan extremo que bien podría compararse al martirio. Es por ello que el predicador de este sermón considera la vida monástica de estos santos como un perpetuo martirio, al cual se entregan por amor a Dios.

*mitius, sed diuturnitate molestius*¹¹⁰³; pues es un martirio de todos tiempos y de todos los días, dice San Jerónimo: *Quotidianum martyrium*¹¹⁰⁴. Tampoco ignoro el célebre dicho de San Ambrosio, en que dice que la virginidad no tanto es digna de elogios por hallarse en los mártires; sino porque ella hace mártires a los que constantemente la conservan: *Non enim ideo laudabilis virginitas, quia in martyribus reperitur, sed quia ipsa martyres faciat*¹¹⁰⁵. Y por último todos saben que nuestra madre la Iglesia

¹¹⁰³ «Y aquellos sin titubear, cortaron de tajo los miembros con el acero, medianamente horrorizados fue la larga duración del sufrimiento». Al margen: «San Bernardo, sermón 30 en Sermones super Cantica Cantorum». A continuación la cita completa: «*Quamquam genus martyrii est, spiritu facta carnis mortificare, illo nimirum, quo membra caeduntur ferro, horrore mitius, sed diuturnitate molestias*», Bernard, *Sermo super Cantica Cantorum, Latin patology*, s. p. [A pesar de que es una especie de martirio, las acciones carnales del espíritu son las mortificadas, es decir que los miembros fueron cortados por la espada, medianamente horrible pero con arrastrando una gran pena a su paso].

¹¹⁰⁴ «Martirio cotidiano». Al margen: «San Jerónimo». La referencia de esta cita es la epístola escrita por San Jerónimo titulada «*Ad eustochium virginem epitaphium Paulae matris*» [Epitafio de la virgen de Eustaquio, madre de Paula]; ésta se encuentra en *Opera Omnia quae reperiri potuerunt: Epistolae*. La oración completa es la siguiente: «*Non solum enim effusio sanguinis in confessione reputatur; sed devotae quoque mentis servitus immaculata, quotidianum martyrium est*». [Porque no sólo se cuenta en la confesión sobre el derramamiento de sangre sino que un espíritu inmaculado servil y devoto, resulta ser un martirio cotidiano].

¹¹⁰⁵ «Es por consiguiente que la virginidad es digna de ser alabada, puesto que se encuentra en los mártires, siendo los mártires quienes la practican». Al margen: «San Ambrosio, *Virginibus, liber primus*». Esta frase se encuentra en el primer libro de «*Episcopi mediolanensis, ad Marcellinam sororem suam de virginibus*» (en la edición consultada, *Episcopi Mediolanensis omnia*, es la página 80). San Ambrosio nació en 339 en Tréveris, Lyon, y murió en el año 397 en Milán. Provenía de una familia romana aristocrática que hacía poco se había convertido al cristianismo; algunos de sus parientes fueron mártires y otros altos funcionarios del Estado. Ambrosio estudió derecho y se desenvolvió con éxito en la corte del prefecto pretoriano, Ancius Probus, debido a la elocuencia de sus alegatos. Debido a este personaje, el emperador Valentiniano I le ofreció a Ambrosio el puesto de gobernador consular de Liguria y Emilia, con residencia en Milán. En el año 347 muere el obispo de Milán, Auxencio, el cual era poco estimado por los católicos ortodoxos debido a sus ideas arrianas. Los obispos de la región le pidieron al emperador que él pusiera al siguiente ocupante de la sede de San Bernabé, con el objetivo de evitar conflictos con el pueblo si se hacían las acostumbradas elecciones. El emperador se negó, pero sí le pidió a Ambrosio que se hiciera cargo de mantener el orden. La leyenda cuenta que acudió a la basílica para convencer tanto al clero como al pueblo que dejaran sus diferencias por la paz y la moderación; a la mitad de su discurso fue interrumpido por la voz de un niño que gritaba «Ambrosio, obispo». La multitud acompañó al niño en su llamamiento y, con gran sorpresa y temor, Ambrosio fue escogido obispo por unanimi-

no sólo venera por mártir, sino por reina de los mártires a nuestra madre purísima, sin aún haber perdido la vida a los rigores de los tormentos y odio de los tiranos. Y según esto parece que justísimamente podíamos colocar a nuestra santísima patrona en el coro de los mártires, no sólo por haber tolerado por tantos años el rigidísimo martirio de una religión tan extraordinariamente austera y tan maravillosamente perfecta, cual es la descalcez carmelitana en su primitivo, y estrechísimo instituto, y en el rigor de su delicadísima letra; ni sólo por haber conservado incontaminada la candidísima azucena de su virginidad; sino porque no faltó la voluntad a la muerte violenta por la predicación de la fe, sino la muerte al deseo y a la voluntad; y esto en tanto grado, dice nuestra madre la Iglesia que con incesantes lágrimas se lamentaba siempre de que se le hubiera frustrado la ocasión de morir violentamente a manos

dad. El único problema era que Ambrosio era catecúmeno y no había recibido aún el bautismo, por lo que no podía ser electo para el episcopado. El emperador Valentiniano I, al enterarse de lo sucedido, confirmó de cualquier manera la elección, y no le dio a Ambrosio opción alguna para evadir el cargo. Fue bautizado y el 7 de diciembre del año 374, a los 35 años, fue consagrado obispo. Desde un inicio su conducta fue intachable, era el modelo perfecto del obispo cristiano: «En él la magnanimidad del patricio romano se temperó con la mansedumbre y la caridad del santo cristiano. Su primer acto como obispo, y que luego imitaron muchos santos sucesores, fue el deshacerse de todas sus posesiones terrenas. Dio a los pobres su propiedad personal; cedió a la Iglesia las tierras que poseía, dejando aparte una provisión para mantener a su amada hermana», *New Advent*. Al carecer de una formación apropiada para el cargo, Ambrosio tuvo que dedicarse a estudiar la Escritura y las obras de los Padres, como Orígenes y San Basilio. Aprendió rápidamente el griego, lo que le ayudó a transferir el pensamiento griego a los moldes latinos. Además, se convirtió en un famoso maestro de la doctrina católica, alabado por la fuerza de su oratoria, por lo que su fama empezó a dispersarse cada vez más. Ambrosio fue un gran predicador, y su fama se manifestaba en las multitudes que acudían a la basílica los domingos para escuchar sus sermones. Uno de sus temas recurrentes era la excelencia de la virginidad; y debido a su fuerza de persuasión, no fueron pocas las doncellas que adoptaron la vida religiosa. Se dice que hasta las madres de muchas jóvenes les prohibían ir a escucharlo, y se le llegó a acusar de estar despoblando al Imperio. Refutó esta afirmación al sostener que la población aumenta en proporción directa a la veneración que el pueblo tiene de la virginidad. Muchos de estos sermones se conservaron gracias a la labor de los oyentes que registraron sus discursos, ya que no tenía la costumbre de redactarlos con anterioridad. Por este motivo no sólo muchas de sus homilias se perdieron, sino que es imposible asegurar que las que se conservaron son fieles a las palabras originales del obispo. La primera edición de los sermones de Ambrosio se imprimió en 1527 en Basilea, bajo la dirección de Erasmo de Rotterdam. Además, se le reconoce a San Ambrosio el haber dejado los cimientos de la himnología. El papa Bonifacio VIII lo proclamó en 1295 Doctor de la Iglesia, *New Advent*.

de los tiranos por amor de su Dios, y predicación de la fe, cuando iba en busca del martirio a el África: *Jugibus lacrimis deplorans optimam sibi sortem fuisse praereptam*¹¹⁰⁶.

III.

55. Pero yo admiro otro más singular género de martirio en nuestra santa, porque la atiendo mártir muriendo no una vez sola por su Dios, sino continuamente; y esto no a los tormentos y penas del odio, sino a las dulcísimas violencias y suavísimas crueldades de su finísimo amor. Fue Teresa mártir de amor y fue mártir de amor con una muerte más continuada y prolija que la de los mártires, a quienes quitaron la vida los tiranos. Estos consiguieron el triunfo del martirio por que murieron una sola vez por amor de su Dios, y por gozarlo: pero Teresa fue mártir muriendo siempre, porque no moría por su Dios, y viviendo una vida, que era para su amor, y fineza no sólo muerte, sino una continua muerte, que siempre la prolongaba la vida martirizándole siempre de modo, que (según dice la Iglesia) juzgaba la santa, que siempre, siempre moría con una muerte miserabilísima, porque no moría de una vez: *Se semper miserrima morte pereuntem existimans*¹¹⁰⁷. Así lo expresaba a su amado en dulcísimo metro la misma santa diciendo frecuentemente: *Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero, porque no muero*¹¹⁰⁸. Admirable

¹¹⁰⁶ «Las continuas lágrimas lloradas, han sido arrebatadas de la suerte de haberse presentado antes». Al margen: «Ecclesia in eius Officium». La oración completa es: «*A patruo revocata, ardens martyrii desiderium eleemosynis aliusque piis operibus compensavit, jugibus lacrimis deplorans optimam sibi sortem fuisse praereptam*» [De nuevo al tío paterno, el deseo ardiente de los mártires, las limosnas, así como otras obras de caridad compensó continuas lágrimas llora, tendrá la suerte de haber estado primero]. Ésta es parte de la cuarta lectura de la hora de maitines, del oficio por la fiesta de Santa Teresa.

¹¹⁰⁷ «Siempre consideró que juzgar era la muerte más miserable». Al margen: «Ecclesia in eius Officium». A continuación la frase completa: «*Domine aut pati, aut mori: se semper miserrima morte pereuntem existimans, quamdiu a caelesti aeternae vitae fonte abesset*» [Oh, Señor, ya sea para sufrir o morir: la muerte más miserable puede perecer por no tener cabida, sin embargo puede ser celestial cuando no se aleja de la fuente de la vida]. Estas palabras se rezan en la lectura sexta a la hora de maitines, en el oficio de la santa de Ávila.

¹¹⁰⁸ Estos versos pertenecen a uno de sus poemas más famosos «Vivo sin vivir en mí»: «Vivo sin vivir en mí, / y tan alta vida espero, / que muero porque no muero. / Vivo ya fuera de mí / después que muero de amor; / porque vivo en el Señor, / que me quiso para sí; / cuando el corazón le di / puse en él este letrado: / que muero porque no muero. / Esta divina prisión / del amor con que yo vivo / ha hecho a Dios mi cau-

formalidad, y agudísima precisión de su amor. *Vivía sin vivir, y moría siempre, porque no moría una vez.* Y en la prosa de la vida, que nos dejó escrita por divina inspiración, nos explica este martirio de su amor, y esta continuada muerte de su vida diciendo: *Ando como fuera de mí, y así me es gravísima pena la vida; y esto es un recio martirio, pero sabroso*¹¹⁰⁹. Y quien no ve, que este fue no uno, sino muchos martirios; no una, sino multiplicadas muertes a las dulces, e interminables violencias del amor;

tivo, / y libre mi corazón; / y causa en mí tal pasión / ver a Dios mi prisionero, / que muero porque no muero. / ¡Ay, qué larga es esta vida! / ¡Qué duros estos destierros, / esta cárcel, estos hierros / en que el alma está metida! / Sólo esperar la salida / me causa dolor tan fiero, / que muero porque no muero. / ¡Ay, qué vida tan amarga / do no se goza el Señor! / Porque si es dulce el amor, / no lo es la esperanza larga. / Quíteme Dios esta carga, / más pesada que el acero, / que muero porque no muero. / Sólo con la confianza / vivo de que he de morir, / porque muriendo, el vivir / me asegura mi esperanza. / Muerte do el vivir se alcanza, / no te tardes, que te espero, / que muero porque no muero. / Mira que el amor es fuerte, / vida, no me seas molesta; / mira que sólo te resta, / para ganarte, perderte. / Venga ya la dulce muerte, / el morir venga ligero, / que muero porque no muero. / Aquella vida de arriba / es la vida verdadera; / hasta que esta vida muera, / no se goza estando viva. / Muerte, no me seas esquiva; / viva muriendo primero, / que muero porque no muero. / Vida, ¿qué puedo yo darle / a mi Dios, que vive en mí, / si no es el perderte a ti / para mejor a Él gozarle? / Quiero muriendo alcanzarle, / pues tanto a mi Amado quiero, / que muero porque no muero», Teresa de Jesús, «Poesías», p. 654.

¹¹⁰⁹ Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, capítulo 20, sección 11, p. 279. En esta parte de su autobiografía se refiere a sus experiencias de arrobamientos o éxtasis místicos: «Otras veces parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí mesma: “¿Dónde está tu Dios?” Es de mirar que el romance de estos versos yo no sabía bien el que era; y después que lo entendía, me consolaba de ver que me los había traído el Señor a la memoria sin procurarlo yo. Otras me acordaba de lo que dice San Pablo, que está crucificado al mundo. No digo yo que sea esto así, que ya lo veo; mas paréceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo. Porque el que le viene del cielo (que es, como he dicho, una noticia de Dios tan admirable, muy sobre todo lo que podemos desear), es para más tormento, porque acrecienta el deseo de manera que —a mi parecer— la gran pena algunas veces quita el sentido, sino que dura poco sin él. Parecen unos tránsitos de la muerte, salvo que trai consigo un tan gran contento este padecer, que no sé yo a qué lo comparar. Ello es un recio martirio sabroso, pues todo lo que se le puede representar a el alma de la tierra, aunque sea lo que le suele ser más sabroso, ninguna cosa admite; luego parece lo lanza de sí. Bien entiende que no quiere sino a si Dios, mas no ama cosa particular de Él, sino todo junto le quiere y no sabe lo que quiere. Digo “no sabe”, porque no representa nada la imaginación; ni, a mi parecer, mucho tiempo de lo que está así no obran las potencias: como en la unión y arrobamiento el gozo, aquí la pena las suspende».

porque esto fue ser su finísimo amor no como cualquiera muerte, sino como una muerte siempre viva, con que el amor excesivo anima matando siempre, y mata siempre animando.

56. Definió Salomón el amor especialmente de los mártires, en sentir de San Ambrosio¹¹¹⁰, Beda¹¹¹¹, Teodoreto¹¹¹², y otros intérpretes, y dijo que era valiente como la muerte: *Fortis est ut mors dilectio*¹¹¹³: definió ese mismo amor cuando es excesivo, y dijo, que era, como el infierno: *Dura sicut infernus aemulatio*¹¹¹⁴. Toda la jurisdicción de la muerte se extiende sólo a atormentar el cuerpo y a privarle una sola vez de la vida: pero la jurisdicción del infierno martiriza no sólo a el cuerpo, sino también a el alma; y la martiriza no sólo una vez, sino perpetuamente. El martirio de la muerte (permítaseme decirlo así) es un martirio mortal, porque sola una vez quita la vida: pero el tormento del infierno es un martirio inmortal, porque su mayor tormento es ocasionar una inmortal muerte, como dijo, admirablemente San Gregorio¹¹¹⁵: *Anima illic posita*

¹¹¹⁰ Al margen: «San Ambrosio [...]».

¹¹¹¹ *Beda, el Venerable*: nació en el año 672/673 en Gran Bretaña, y murió en el 735 en Jarrow, al noreste de la actual Gran Bretaña. Monje benedictino que vivió desde los siete años en el monasterio doble de Wearmouth y Jarrow, en el reino anglosajón de Nortumbria. Encontró una gran satisfacción en el aprendizaje, la enseñanza y la escritura. El carácter de sus obras es muy amplio: «abarca extractos de libros bíblicos con notas explicativas, cartas doctrinales, vidas de santos en prosa y en verso, martirologios, himnos y epigramas así como escritos sobre ortografía y métrica», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 1, pp. 203 y 204. El papa León XIII lo proclamó Doctor de la Iglesia el 13 de noviembre de 1899.

¹¹¹² *Teodoreto de Ciro*: nació en el año 393 en Antioquía, en el sur de la actual Turquía, y muere alrededor del año 457. Debido a una promesa que hizo su madre, desde su nacimiento fue educado para el servicio de Dios bajo la instrucción de los monjes Macedonio y Pedro. Estudió teología, filosofía y literatura; comprendía el griego y el siríaco, mas no así el hebreo y el latín. Al morir sus padres, y con 23 años, decidió dar su fortuna a los pobres y se refugió en el monasterio de Nicerta. En el año 423 fue nombrado obispo de Ciro. Tuvo fama de ser un buen orador, y muchas veces se le pidió sus servicios fuera de su diócesis. Sus escritos son de naturaleza varia: exegéticos, apologeticos, dogmático-polémicos, históricos y epístolas, *New Advent*.

¹¹¹³ «El amor es tan fuerte como la muerte». Al margen: «*Cant.*, 8, 6». Biblia, *Cant.*, 8, 6: «Ponme de sello sobre tu corazón, / como sello en tu brazo, / pues fuerte es el amor como la muerte, / y fiero la pasión como el *seol*. / Sus ardores son rayos de una hoguera, una llama divina».

¹¹¹⁴ «Los celos son crueles como el infierno», Biblia, *Cant.*, 8, 6.

¹¹¹⁵ *San Gregorio Magno*: nació en el 540 en Roma, y murió en el año 604. La familia de Gregorio no sólo era pudiente sino que ya había dado dos papas, Félix III y Agapito I. Estudió gramática, retórica y derecho administrativo. En el 572, o 573, obtuvo el mayor

*semper cogitur ut et mortem sine morte, et defectum sine defectu, et finem sine fine patiat; quatenus ei et mors immortalis sit, et defectus indeficiens, et finis infinitus*¹¹¹⁶. Sabia y ponderosamente dicho a la verdad. El alma en el infierno, dice este grande pontífice, se ve obligada a padecer una muerte sin muerte, un acabar sin que se acabe, y un fin sin fin; porque para ella la muerte es inmortal, el acabar, inacabable, y el fin infinito. Y este fue puntualmente el martirio, que dio el amor a Teresa padeciendo siempre una muerte viva, y muriendo de su mismo vivir; pues moría porque no moría; y atormentada no sólo en el cuerpo, sino también en el alma. De suerte, que en los otros mártires fue el amor como la muerte: *Fortis est ut mors dilectio*, porque sólo les atormentó el cuerpo, y les quitó una

cargo administrativo que se le podía conceder a un civil en Roma, el de *Praefectus urbi*. Sin embargo, poco tiempo después decidió regresar al palacio familiar para fundar una comunidad monacal dedicada a San Andrés. En el 590, a la muerte de Pelagio II por la peste, fue elegido papa. Gregorio «predicó mucho y con gusto, animado de responsabilidad pastoral [...] Como predominan las consideraciones teológico-morales [en sus textos], que revelan su extraordinario conocimiento del ser humano, se suele considerar la obra como un manual de teología moral», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 2, pp. 660-663. Sus escritos le valieron que el papa Bonifacio VIII lo proclamara Doctor de la Iglesia el 20 de septiembre de 1295, y es junto a Ambrosio de Milán, Agustín y Jerónimo, uno de los cuatro grandes Doctores de la Iglesia latina.

¹¹¹⁶ «El alma siempre está presente para que nos veamos obligados a morir y la muerte sin muerte y la debilidad sin debilidad y el sufrir sin fin es la muerte del inmortal y la debilidad que se carga puede ser un fin infinito». Al margen: «San Gregorio, *Dialogorum libri IV*». El texto original es el siguiente: «*Quia duobus modis vita dicitur, duobus etiam modis mors debet intelligi. Aliud namque est quod in Deo vivimus, aliud vero quod in hoc quod conditi vel creati sumus; id est, aliud beate vivere, atque aliud est essentialiter. Anima itaque et mortalis esse intelligitur, et immortalis. Mortalis quippe, quia beate vivere amittit; immortalis autem, quia essentialiter vivere nunquam desinit, et naturae suae vitam perdere non valet, nec cum in perpetua fuerit morte damnata. Illic enim posita beata esse perdit, et esse non perdit. Qua ex re cogitur semper, ut et mortem sine morte, et defectum, sine defectu, et finem sine fine patiat; quatenus ei mors immortalis sit, et defectus indeficiens, et finis infinitus*», Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, p.166. [Puesto que la vida se manifiesta de dos modos entonces uno puede apreciar la muerte de dos modos. Por una parte vivimos en Dios, aquello es cierto pues hemos sido creados por él y por lo tanto debemos vivir, esencialmente, de manera santa. Por lo tanto, el alma parece ser mortal e inmortal, aquellos que viven de manera santa pueden vivir felizmente, el inmortal debido a su naturaleza no deja de vivir nunca para no perder su valor, pero ha sido condenado a una «muerte» perpetua. En el caso de los santos, por una parte se pierde pero al mismo tiempo se gana. Esto quiere decir que siempre se verá obligado a morir sin muerte, a ser débil sin debilidad, al error sin defecto y a sufrir sin fin es la muerte del inmortal y la debilidad que se carga puede ser un final infinito].

sola vez la vida; pero en Teresa fue el amor como el infierno: *Dura sicut infernus aemulatio*, porque la atormentó el alma, y la causaba una muerte inmortal, muriendo siempre, porque no moría una vez. Y así muchos de los que comunicaron interiormente el amantísimo espíritu de nuestra santa tuvieron por milagro, que no la hubiera quitado la vida muchos años antes lo excesivo de su amor; pero este milagro fue mayor martirio para su mismo amor; pues no hay duda, que le hubiera sido más suave la muerte, que la vida; porque de esta suerte la hacía padecer su amor un perpetuo martirio en una continua vida.

IV.

57. Y es la razón de este mayor martirio, porque la más terrible muerte, y el más cruel martirio para quien desea la muerte, y el martirio, no es el mismo martirio, y la misma muerte, sino la dilación de la muerte, y del martirio. Así nos lo enseñó el príncipe de los mártires Cristo señor nuestro. Dice el divino maestro por San Lucas que ha de ser bautizado, y que vive en continua pena, tormento, y aflicción hasta que llegue el tiempo de ese bautismo: *Baptismo autem habeo baptizari: et quomodo coarctor usque dum perficiatur*¹¹¹⁷. En este texto habló Cristo señor nuestro a la letra de su pasión y su muerte; y dice que por el deseo que tenía de ella, estaba continuamente afligido y atormentado, y que en llegando a padecerla entonces se consolaría. Así explican estas palabras todos los expositores literales¹¹¹⁸. Misteriosa sentencia por cierto. A todos los hombres aflige, y congoja el temor de la muerte, y les crece esa congoja mientras más se les acerca; pues como Cristo señor nuestro dice, que la dilación de su afrentosa, y dolorosísima muerte es la que le tiene en un continuo martirio, y que cuando llegue, se le acabarán esas ansias, y tormentos, y entonces tendrá perfecto consuelo: *Baptismo autem habeo baptizari: et quomodo coarctor usque dum perficiatur?* Porque Cristo deseaba morir por amor de su Padre; y así el no padecer esta muerte, era su mayor tormento, y en su dilación padeció una muerte continua. Para quien teme el morir, es formidable la muerte y apetecible la vida;

¹¹¹⁷ «Sin embargo fui bautizado entre los bautizados y de esta manera me vi forzado a hacerlo». Al margen: «Lc., 12, 50». Biblia, Lc., 12, 50: «Yo tengo un bautismo con que he de ser bautizado. ¡Y cuánta angustia siento hasta que se cumpla!». En la nota a pie correspondiente se menciona que este versículo alude, muy probablemente, a los últimos sufrimientos de la pasión, Biblia, p. 1574.

¹¹¹⁸ Al margen: «Vid. Cor.».

pero para quien con ansias la desea su mayor tormento es la dilación, y la misma muerte es alivio: *Coarctor usque dum perficiatur*. ¡Oh finísima esposa, y amantísima imitadora de tu crucificado Jesús! ¡Oh mártir singularísima de el amor! ¡Oh incomparable espíritu el tuyo Teresa verdaderamente de Jesús! ¡Oh! y con cuanta razón exclamabas: *Que morías continuamente, y vivías en un perpetuo martirio, porque no llegabas a morir de una vez por tu amado*. El amor era el que te había de quitar por último la vida; pero mientras no te la quitaba, te causaba una incesante muerte, pudiendo decir con la debida proporción con tu esposo: *Baptismo autem habeo baptizari: et quomodo coarctor usque dum perficiatur*.

58. Y esta fue sin duda la mayor valentía, el mayor prodigio de amor, y la mayor fineza de su caridad encendida para con su Dios; pues de esta suerte sacrificó su vida, no una sola vez, sino continuamente por su amado. Del sacramento del altar dice Santo Tomás, que es la mayor maravilla, y el mayor milagro de todos, los que hizo Cristo señor nuestro a beneficio de los hombres: *Miraculorum ab ipso factorum maximum*¹¹¹⁹, y en sentir de gravísimos doctores, esta fue la mayor fineza de su amor para con los hombres, aunque entre al paralelo la fineza de haber dado la vida por amor, y remedio de los mismos hombres. Y, ¿en qué consiste lo más singular del amor de Cristo al sacramentarse sobre la fineza de haber padecido una muerte dolorosa, y afrentosa en las ignominias de la cruz? Consiste, en que aunque en la cruz, y en el sacramento se ofrece el mismo Cristo en sacrificio por los hombres, pero en la cruz se ofreció una sola vez dice San Pablo: *Hoc enim fecit semel, seipsum offerendo*¹¹²⁰. Más en el sacramento se ofrece en todas las horas, y en todos los instantes; pues se ofrece en sacrificio tantas veces, cuantas son las misas, que a todas horas se celebran en todo el mundo; y esta repetición hace sobreexceder esa singular fineza, a la que obró a beneficio nuestro una sola vez en la cruz. Más. En el Calvario fueron los ministros ejecutores del sacrificio cruento, el odio, y furor de sus enemigos: en el sacramento fue el amor el autor del sacrificio incruento. Se sacrificó Teresa por

¹¹¹⁹ «El más grande de los milagros hechos por Él mismo». Al margen: «Santo Tomás». Esta cita pertenece a la liturgia dedicada a la Eucaristía; es parte de la segunda lectura de la hora canónica de maitines, *Liturgy of Corpus Christi*.

¹¹²⁰ «Porque aquello lo hizo en alguna ocasión como ofrecimiento de sí mismo». Al margen: «Heb., 7. 27». Biblia, Heb., 7, 27: «Él no necesita, como los sumos sacerdotes, ofrecer sacrificios, cada día, primero por los pecados propios y después por los del pueblo. Porque esto lo hizo de una vez para siempre ofreciéndose a sí mismo».

amor de su esposo, no una vez sola, sino continuamente en las aras de sus incesantes deseos de morir por su amado, y su amor era el ejecutor de ese perpetuo, e incruento sacrificio, que ofrecía a su divino esposo: y así fue más penoso su martirio, y más singular su fineza, que si hubiera logrado perder la vida, como lo deseó, y procuró a manos de los tiranos.

V.

59. Y en esto último consistió lo más singular, y lo más sagradamente cruel de este maravilloso martirio de nuestra santa. Porque lo más admirable sin duda estuvo en el ejecutor, y ministro, que atormentó, y martirizó el amante corazón de Teresa. Los otros mártires padecieron una sola vez los tormentos, y la muerte; y esa muerte, y esos tormentos tuvieron por verdugos a el odio: pero nuestra santa no sólo padeció unos tormentos de por vida, y una muerte continua; sino que el ejecutor de esas penas, y tormentos, y de esa continua muerte fue no otro que su amor. El odio contra los mártires fue mayor en unos tiranos y menor en otros; y como por la medida del odio ejecutaban los tormentos, y el género de muerte, por eso era preciso, que si era el odio excesivo, fuesen excesivos los tormentos, y cruelísima la muerte; y si no era el odio tan grande, fuesen menores las penas, y menos atroz el género de muerte; y esta fue la causa, porque padecieron unos mártires más crueles martirios que otros. Pero como el amor fue el artífice y el dulcísimo ministro que atormentaba y martirizaba a nuestra santa, fueron sin duda tanto mayores, más activos y sensibles sus tormentos, que los que ejecutaron los nerones¹¹²¹, y domicianos¹¹²², los

¹¹²¹ *Nerón*: emperador romano. Nació en el año 37 d. C. en Antium (Anzio); murió en el año 68 en Roma. Su gobierno se distinguió por su despotismo. Como ejemplo de algunas de sus decisiones más violentas fue la condena a muerte de los ciudadanos más ricos, con la excusa de necesitar sus fortunas para seguir complaciendo sus extravagancias. En la historia del cristianismo se le condena por la persecución que sufrieron los cristianos acusados del incendio de Roma en el año 64, el cual se cree él mismo provocó. Este régimen de terror terminó con la sublevación del ejército en 68 y con la proclamación de Nerón como enemigo público. Tras esto, Nerón se suicidó, *Encyclopædia Britannica*.

¹¹²² *Domiciano*: emperador romano. Nació en Roma en el año 51 y murió en 96. Hermano y sucesor de Tito; los historiadores lo recuerdan más por su crueldad y extravagancias que por su mala administración y escasos logros militares. Al final de su reinado se cree que persiguió a los cristianos y judíos, aunque ciertos historiadores han concluido que no hay suficientes pruebas para afirmar que hubo opresión religiosa. Murió asesinado, *Encyclopædia Britannica*.

dioclecianos¹¹²³, y maximianos¹¹²⁴, y todos los demás tiranos en todos los mártires cuanto excedió el vivísimo, y finísimo amor de Teresa para con su Dios, a el odio, que tuvieron los más impíos tiranos contra nuestra católica religión, y sus profesores invictos: y como por instantes se aumentaba más, y más su amor, era forzoso, creciesen sin límite sus penas, y tormentos, y fuese siempre más cruel, y sensible su martirio. Y quien no confesará, que es más noble, y digno de mayores premios, y elogios el martirio, que tiene por autor, y ministro a un amor excesivo a Dios, por el cual se sacrifique el alma a vivir continuamente muriendo, que el que tiene por verdugo, y ejecutor al odio ofreciéndose a padecer una sola muerte. Mandó Dios a Abraham, que le ofreciera en sacrificio a su unigénito Isaac, y teniendo ya levantado el brazo para descargar la cuchilla, y quitar la vida a su único amado hijo, le detuvo un ángel diciendo: *Non extendas manum tuam super puerum*¹¹²⁵. En otra ocasión sacrificó por Dios el mismo patriarca su propia vida, cuando los caldeos le arrojaron en las llamas para quemarle vivo porque no quiso adorar por Dios a el fuego, de cuya voracidad le libró milagrosamente el señor, según sienten muchos gravísimos intérpretes con San Jerónimo y Ruperto: y de este beneficio le hace mención el mismo Dios, cuando le dice: *Ego Dominus, qui eduxi te de Ur Chaldaeorum. De incendio Chaldaeorum*¹¹²⁶ comenta San Jerónimo: y por eso con alusión a este milagro, nuestra madre la Iglesia a

¹¹²³ *Diocleciano*: emperador romano. Nació en el año 245 cerca de Salona, ciudad de la región histórica de Iliria (Croacia). Murió en 313. Fue proclamado emperador en 284. Protagonizó la última persecución importante para exterminar el cristianismo a comienzos del siglo IV, Küng, *El cristianismo*, p. 190. Diocleciano abdicó y se refugió cerca de su lugar natal, *Encyclopædia Britannica*.

¹¹²⁴ *Maximiano*: nació en el año 250 en Panonia, Europa central. Murió en Marsella, al sur de Francia, en 310. Cuando Diocleciano abdicó en 305, Maximiano se vio obligado a hacer lo mismo. Posteriormente, y durante un breve periodo, retomó el poder, pero su yerno Constantino lo asesinó o lo obligó a suicidarse, *Encyclopædia Britannica*.

¹¹²⁵ «No pongas tus manos sobre el muchacho». Al margen: «Gn., 22, 12». Biblia, Gn., 22, 12: «Él le dijo: “No extiendas tu brazo sobre el niño, ni le hagas nada, porque ahora sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único hijo”».

¹¹²⁶ «Yo soy el Señor, aquel que te sacó de Ur de los Caldeos. Del incendio de los caldeos». Al margen: «San Jerónimo, *Hebraicae Quaestiones in Genesim, caput XI; Genesim, 15, 7*». La primera frase de la cita, «*Ego Dominus, qui eduxi te de Ur Chaldaeorum*», proviene del capítulo quince del *Génesis*. Biblia, Gn., 15, 7: «Le dijo después: “Yo soy Yahveh, que te saqué de Ur de los Caldeos, para darte esta tierra en herencia”». La segunda frase, «*De incendio Chaldaeorum*», es de San Jerónimo y proviene del capítulo once de *Hebraicae Quaestiones in Genesim*. [Sobre cuestiones hebreas en el *Génesis*].

el encomendar a el Señor las almas de los que están cercanos a la muerte, le pide las libre de las llamas infernales, como libró a Abrahán del fuego de los caldeos. Pero hallo notable diferencia en la divina aceptación de uno a otro sacrificio: porque el sacrificio en que ofreció a Dios el patriarca la vida de Isaac por amor de su Dios, se mereció todos los elogios y las promesas, asegurándole con juramento el mismo Dios que lograría su bendición en una numerosísima y esclarecida posteridad: *Per me me-tipsium juravi, dicit Dominus: quia fecisti hanc rem, et non peperisti filio tuo unigenito propter me: benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellae caeli, et velut arenam quae est in littore maris*¹¹²⁷. Y lo que es de más incomparable aprecio, asegurándole, que se haría hombre de su linaje y sería padre del Mesías: *Et benedicentur in semine tuo omnes gentes*¹¹²⁸: pero del sacrificio, que hizo de su propia vida, ofreciéndola al fuego por su Dios, no se lee, que fuera aplaudido, ni remunerado con promesa alguna. Pues si en Caldea sacrifica por amor de su Dios su misma vida al cruelísimo martirio del fuego, y en el monte ofrece la vida de su hijo, y no la suya, parece que es mayor el martirio, a que se expuso en Caldea, y que por eso había de ser más acepto a Dios que no el del monte. Ea, que es no entender ni los rigores y tormentos, ni la calidad de uno, y otro sacrificio. En uno, y otro si bien se advierte sacrificaba el patriarca su propria vida, pues en el monte, dice la agudeza de San Pedro Crisólogo¹¹²⁹, más

¹¹²⁷ «Por mí mismo he jurado, dice el señor: Por cuanto has hecho por mí y no sacrificaste a tu único hijo engendrado gracias a mí, yo te bendeciré y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como los granos de arena que están en la orilla del mar». Al margen: «*Gn.*, 22, 16 y 17». Biblia, *Gn.*, 22, 15-19: «El ángel de Yahveh llamó por segunda vez a Abrahán desde el cielo y le dijo: “Juro por mí mismo —oráculo de Yahveh— que por haber hecho tú esto, por no haberme negado tu hijo, tu único hijo, te bendeciré copiosamente y multiplicaré tu posteridad como las estrellas del cielo y como la arena de las orillas del mar; tu descendencia se adueñará de las ciudades de sus enemigos. Por haberme obedecido tú, todas las naciones de la tierra serán bendecidas en tu descendencia”. Volvió Abrahán adonde se habían quedado los criados. Éstos se levantaron y se fueron todos juntos a Berseba. Allí continuó morando Abrahán».

¹¹²⁸ «Y en tu simiente todos los hombres serán benditos». Al margen: «*Ibidem* v. 18».

¹¹²⁹ *San Pedro Crisólogo*: nació en 406, en Imola, Italia. Fue sacerdote y, del año 433 hasta su muerte en 450, arzobispo de Rávena. Con la ayuda de la madre del emperador Valentiniano III, Gala Placidia, promovió la construcción de varias iglesias en esta ciudad. Debido a su ortodoxia, fue respetado tanto por la Iglesia de Occidente como por la de Oriente. Fue leal amigo y confidente del papa León I, el Grande. Sus discursos (un total de 176 sermones, que se editaron en conjunto en el siglo octavo por Félix, obispo de Rávena de 707 a 717) le valieron el epíteto de Crisólogo, que significa «ora-

sacrificaba Abrahán su propia vida, que la de su hijo; en tanto grado, que todo el martirio, todo el tormento, y las penas todas no eran del hijo, sino del padre: *Patris erat tota passio, ubi filius immolabatur*¹¹³⁰; y sacrificaba con esta acción su vida con más sensibles tormentos, y más nobles condiciones, que cuando se la intentaron quitar los idólatras: porque en Caldea se sacrificaba a un tormento, y a una muerte transitoria: en el monte se sacrificaba a un tormento, que había de padecer siempre, y a una muerte, que siempre había de durarle. En Caldea padecía a manos del odio de los gentiles: en el monte a manos del incomparable amor de un padre para con su hijo amado, y unigénito; y cuanto excedía este finísimo amor, a aquel tirano odio, tanto excedían los dolores, y tanto mayor era el martirio, que padecía en no morir por su hijo, que en perder de hecho la vida por su Dios. Pues si tan ventajoso fue el sacrificio, que hizo de sí mismo Abrahán a el obedecer a Dios ofreciéndose a padecer una muerte continua a los rigores de su amor paterno, con razón merece mayores elogios, y le remunera Dios con más excesivos premios: *Quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me: benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli*¹¹³¹. Es sin duda inapreciable el mérito que alcanzan los esforzados héroes de la milicia de Cristo, perdiendo de hecho la vida por su amor, o a las voraces llamas de los hornos y parrillas; o a los agudos filos de la catastas y cuchillas; o a los inhumanos desgarros de los peines¹¹³² y escorpiones; o a el bárbaro rigor de los demás tormentos, y penas, que ha inventado la saña de los enemigos de el verdadero Dios, y perseguidores de la católica ley; y

dor, o palabra, de oro». En 1729 el papa Benedicto XIII lo nombró Doctor de la Iglesia, *Encyclopaedia Britannica* y *New Advent*.

¹¹³⁰ «La pasión del padre era tanta, allá donde el hijo fue sacrificado». Al margen: «San Crisólogo». A continuación la cita completa: «*Patris erat passio ibi tota, ubi filius immolabatur; ignarus filius sistebatur, nescius filius aptabatur vinculis, ut tolleret de passione martyrium, praemium de poena patris, de conflictu patris raperet coronam*», Pedro Crisólogo, *Sermones*, «Sermo X», pp. 216 y 217. [La pasión del padre era grande, cuando sacrificaban al hijo; estaba desprevenido, las cadenas que sostenían al hijo rememoraban el martirio al padre, los castigos y las recompensas penosas al padre, del conflicto tomó él la corona].

¹¹³¹ «Pues como has hecho esto por mí y no has escondido a tu hijo unigénito de mí, yo te bendeciré y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo», Biblia, *Gn.*, 22, 16 y 17.

¹¹³² *peine*: «Instrumento de madera, marfil, concha u otra materia, compuesto de muchos dientes espesos y cerrados, con que se limpia y compone el pelo [...] Se llamaba por semejanza un instrumento de puntas aceradas con que los tiranos mandaban atormentar a los santos mártires», *Aut*, 1737, p. 188.

estos son semejantes a Abrahán sacrificando su vida por Dios, y por su ley en el fuego de los Caldeos. Pero Teresa padeciendo incesantemente una prolongada muerte a manos de su excesivo, y seráfico amor, parece digna de mayores elogios, y que se debe juzgar por más sensible, y más meritorio su martirio, como lo fue el de Abrahán a el sacrificar su más apreciable vida en la de su unigénito hijo, atormentado de su mismo amor.

VI.

60. Y ahora se entenderá el altísimo misterio, y maravillosa providencia, con que dispuso su amantísimo esposo, que atravesara el corazón de Teresa con una saeta encendida, no otro alguno soberano espíritu de las jerarquías angélicas, sino señaladamente un serafín, de quienes es propio, y característico el amor que son los espíritus amantes por antonomasia en el cielo, para que de esta suerte fuese verdaderamente mártir de amor, y víctima de la caridad, como canta la Iglesia: *Sed te manet suavior mors, poena poscit dulcior, divini amoris cuspage in vulnus icta concides. O caritatis victima!*¹¹³³ Y desde entonces creció tanto el incendio de su amor, que por último llegó a quitarle la vida muriendo aún más a sus suavísimos rigores, que a la vehemencia de las enfermedades, según nos testifica la misma Iglesia: *Intolerabili igitur divini amoris incendio potius quam vi morbi [...] sub columbae specie purissimam animam Deo reddidit*¹¹³⁴. Murió por último Teresa abrasada y consumida a las eficacias del fuego; pero no del fuego elemental y

¹¹³³ «Pero tu mano ha salvado de la muerte, de la pena más dulce, el amor divino cayó y golpeó dejando una herida desde lo alto. ¡Oh víctima de la caridad!». Al margen: «*Ecclesia in eius Officium*». Estos versos son parte del himno que se canta a la hora de maitines, en el oficio dedicado a Teresa de Ávila.

¹¹³⁴ «Así, el incendio vino del amor divino y no de la enfermedad, luego el alma purísima de Dios, regresó bajo la forma de una paloma». Al margen: «*Ecclesia in eius Officium*». La frase completa se lee así: «*Intolerabili igitur divini amoris incendio potius quam vi morbi, Albae cum decumberet, praenuntiato suae mortis die, ecclesiasticis sacramentis munita, alumnos ad pacem, caritatem et regularem observantiam adhortata, sub columbae specie purissimam animam Deo reddidit, annos nata sexaginta septem, anno millesimo quingentesimo octogesimo secundo, Idibus Octobris, juxta Calendarii Romani emendationem*». [Así, el incendio vino del amor divino y no de la enfermedad, se acuesta al alba, predijo el día de su muerte, resguardada por los sacramentos de la iglesia, exhortó a sus alumnos de la paz a observar la caridad y lo canónico, el alma de Dios purísima regresó bajo la forma de una paloma, a la edad de 67 años, en el año 1582 en el idus de octubre de acuerdo con el calendario romano.] Esta cita es parte de la sexta lectura que se recita a la hora de maitines, en el oficio divino que celebra a la reformadora del Carmelo. [Nota del traductor: Idus es el

terreno, sino del fuego celestial y divino. Murió finalmente no a manos del odio de los bárbaros; sino a las heridas que la ocasionó el amor de su querido esposo. El amor la llevaba en sus tiernos años a dar la vida por su amado; y creció tanto ese amor que la llegó a quitar la vida, y que muriese de puro amor. El amor en sus principios la obligó a que buscase el morir por su amado; y porque no consiguió el morir una sola vez en el África, moría continuamente y así clamaba siempre: *Vivo sin vivir en mí, y muero porque no muero*; y este amor en los fines creció tanto que no sólo la enfermó de amor sino que llegó a quitarle la vida.

61. Pondera la esposa de los Cantares¹¹³⁵ lo excesivo y vehemente de su amor, y estando todavía en los principios de sus tiernas y amorosas finezas para con su amado, y así dice al capítulo segundo. Que de puro amor había llegado a enfermar: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*¹¹³⁶. Creció con el tiempo ese amor al paso que creció la comunicación y correspondencia, y que experimentó más las incomparables finezas de su amado. ¿Y por ventura llegó a tal crecimiento la enfermedad amorosa de la Sulamitis¹¹³⁷, que la quitase la vida y muriese a la fuerza y vehemencia

día 15 de Octubre, se dejó por cuestiones de estilo. El calco está permitido en español y en otros textos de índole histórico-religiosa].

¹¹³⁵ *Cantar de los Cantares*: canción atribuida al rey Salomón; uno de los libros sapienciales del Antiguo Testamento. El argumento que aparece en la edición realizada por Fray Luis de León, entre otros, del *Cantar de los Cantares*, es el siguiente: «El Alma recién convertida y herida del amor de Dios, desea con ansia unirse a él, desengañada del amor de las criaturas; pero conociendo su flaqueza, le pide que la lleve tras sí con los atractivos de su gracia [...] El Esposo la manda que siga las huellas de los santos, y se gobierne por sus ejemplos: que se sujete al yugo de la obediencia, mortificando sus sentidos, y abrazándose con las demás leyes de la penitencia. Hácelo así la Esposa, confiada en la asistencia de su Esposo: y él corresponde regalándola con nueva luz, y más viva inspiración de amor: con lo cual, alegre ella, desea con mayor ansia gozar tranquilamente de la vista de su Esposo», «Argumento» de fray Diego González, p. 35. La interpretación alegórica de este poema es la unión entre Jesucristo y su Iglesia: «Cosa cierta, y sabida es, que estos Cantares, como en persona de Salomón y de su Esposa la hija del rey de Egipto, debajo de amorosos requiebros explica el Espíritu Santo la encarnación de Cristo, y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia», «Prólogo» de Fray Luis de León, p. 31. En el caso del presente sermón, la Esposa del Cantar se compara con Santa Teresa, por haberse desposado místicamente con Cristo.

¹¹³⁶ «Quédate conmigo, rodeado de manzanas, porque estoy enferma de amor». Al margen: «*Cant.*, 2, 5». Biblia, *Cant.*, 2, 5: «Confortadme con tortas de pasas, / fortalecedme con manzanas, / que desfallezco de amor».

¹¹³⁷ *Sulamitis*: también se puede encontrar como Solimitana o Sulamita, como aparece en Biblia, *Cant.*, 7, 1. Fray Luis de León, en la edición que escribió del *Cantar de*

de su amor? De ninguna suerte. Lo más que se le oye, cuando ya estaba proveya en el amor, es pedir encarecidamente a las hijas de Jerusalén, que si vieran a su amado, le digan que está enferma de amor: *Adjuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore languo*¹¹³⁸. Pues si tan tiernamente amaba a su esposo en los principios, que ya desde entonces llegó a padecer esa amorosa dolencia, parece, que aumentada con el tiempo, la había de llegar a quitar la vida, y mucho más padeciendo las ausencias de su esposo: *Si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei, quia amore languo?* Eso no; porque eso había de ser singularísimo privilegio de la amantísima, y favorecida esposa de Cristo, nuestra santísima patrona, que había de amar con tan encendida fineza a su esposo, que no sólo llegase a enfermar de amor, sino a ser víctima de la caridad, y mártir de ese purísimo amor: *O caritatis victima!* De manera, que aunque la Sulamitis amaba tan fina, y tan excesivamente a su esposo, y deseaba tanto el verle, pero ni ese amor, ni esa ausencia la llegaron a quitar la vida, sino sólo a enfermarla: mas Teresa se aventajó tanto a la esposa de los Cantares, que no sólo vivió continuamente enferma de amor, ni sólo deseosa de morir por su amado, sino que de hecho le quitó la vida el amor: *Intolerabili igitur divini amoris incendio potius quam vi morbi [...] sub columbae specie purissimam animam Deo reddidit.* ¡Oh amor finísimo! ¡Oh amor incomparable! Oh amor en el cual se verifica con toda propiedad, que fue tan fuerte como la muerte misma: *Fortis est ut mors dilectio!*¹¹³⁹ Oh amor a quien sólo puedo hallar semejante en el amor finísimo del príncipe de los mártires Cristo señor nuestro.

62. Quiso el amante, y amado evangelista San Juan descubrirnos la mayor, y más encendida llama del amor de Cristo, y lo hizo en estas palabras: *In finem dilexit eos*¹¹⁴⁰. Habiendo amado a los suyos, los amó hasta

los Cantares, explica el origen de este gentilicio: «Solimitana, es como Hierosolimitana o mujer de Hierusalem, como llamamos Romana a la mujer de Roma; y esto porque Hierusalem se llamó antiguamente Salem, como la llama la Escritura sagrada, donde dice, Molehisedech, Rey de Salem (*Gén.*, 14, 18); y David la llamó también así en el Salmo 66», León, *Cantar de los Cantares*, p. 158.

¹¹³⁸ «Os ruego hijas de Jerusalén, si es que encuentran a mi amado, díganle que estoy enferma de amor». Al margen: «*Cant.*, 5, 8». Biblia, *Cant.*, 5, 8: «Muchachas de Jerusalén, yo os conjuro: / si encontráis a mi amado / ¿qué le habéis de decir? / Que estoy enferma de amor».

¹¹³⁹ «El amor es tan fuerte como la muerte». Al margen: «*Cant.*, 8, 6».

¹¹⁴⁰ «Al final los amó». Al margen: «*Jn.*, 13, 1». Biblia, *Jn.*, 13, 1: «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, y

el fin. Esto es (explica nuestro Cornelio¹¹⁴¹) los amó hasta el último grado a que puede llegar el amor: *In finem amoris dilexit eos*¹¹⁴². Y, ¿en qué estuvo este supremo exceso del amor, y fineza del hombre Dios? Estuvo (dice el eminentísimo Hugo) en haber amado a los suyos tanto que el fue el que le quitó la vida: *Dilexit in finem, idest in mortem; in tantum dilexit quodausque in mortem eum dilectio perduxit*¹¹⁴³. Este es el extremo, y el

habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo».

¹¹⁴¹ Al margen: «Cornelio». Fue elegido papa en el año 251 después de que «el papa Fabián murió el 20-1-250 como mártir en la persecución del emperador Decio. Una vez que hubo terminado la persecución en Roma, la mayoría de los presbíteros romanos eligieron como sucesor a Cornelio. Contra Cornelio, que era un hombre recto y que representaba una posición menos estricta en la práctica de la penitencia, la minoría más estricta del clero romano erigió como obispo rival al talentoso Novaciano [...] Su disciplina penitencial de cuño más suave, que otorgaba el perdón a los que habían apostatado durante las persecuciones una vez que hubiesen hecho penitencia, fue aprobada por el sínodo [...] Cuando el emperador Galo reinició las persecuciones, Cornelio fue desterrado a Centumcellae (Civitavecchia), donde poco después murió *cum gloria* (probablemente no como mártir, aunque Cipriano lo califica como tal). Recibió sepultura en la cripta Lucina de las catacumbas de San Calixto», *Diccionario enciclopédico de los santos*, vol. 1, pp. 326 y 363.

¹¹⁴² «Los amó hasta el fin del amor».

¹¹⁴³ «Amó hasta el final, incluso en la muerte y tanto fue el amor que el amor lo condujo a la muerte». Al margen: «Hugo». Esta cita no se ha podido relacionar con ningún escrito de Hugo de San Víctor; sin embargo, es posible que en realidad pertenezca a San Bernardo de Claraval. En su sermón primero, titulado «*Ante diem festum Paschae, sciens Jesus quia venit ejes hora ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos, etc. Joan 13.1*» [Era la víspera de la fiesta de la Pascua. Jesús sabía que le había llegado la hora de dejar este mundo para ir a reunirse con el Padre. Él siempre había amado a los suyos que estaban en el mundo, y así los amó hasta el fin], menciona lo siguiente con respecto al capítulo trece, versículo 1, del evangelio según San Juan: «*Hanc horam paescivit, hanc horam elegit, ut in ea per mortem de hoc mundo transiret ad Patrem secundum humanitatem, a quo nunquam recessit secundum divinitatem. Illa hora est finis ille, de quo dicitur: "Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos". Cum dilexisset suos pro eis homo factus, in tantum eos dilexit, quosque ad mortem dilectio eum perduxit. Te dilexit in morte, ut tu dilectione ejes possis transire de mundo ad Patrem. Te dilexit in finem, ut tu in ejes dilectione usque in finem permanes: quod quidem si feceris, procul dubio ad Patrem transibis: in cujus dilectione qui usque in finem non permanserit, in veritate dico, in aeternum peribit*», Claraval, «Ante diem festum Paschae», *Opera Omnia*, vol. 2, p. 1186. [Si bien en esta hora en la que advirtió, la hora elegida, su próxima muerte, supo que dejaría este mundo para reunirse con su padre y dejar a la humanidad, por lo cual resucitaría siendo divino de nuevo. Esta hora terminó, de la cual se dice: Él siempre había amado a los suyos, esos que estaban en el mundo, y los amó hasta el fin. Habiendo entonces amado a los suyos se hizo hombre y los amó mucho, y quien lo haya amado a él, lo llevará consigo hasta

non plus ultra del amor, y fineza de un hombre Dios para con los suyos en el fin de la vida, el haber llegado su amor a quitársela, y a que muriese de puro amor a los hombres. Y a este exceso, y prodigio de fineza llegó el amor de nuestra santa, como tan singular imitadora de su esposo, y su especial correspondencia a sus mayores finezas; pues no sólo vio continuamente atormentada, y mártir de deseos de morir por su amor, y de su amor, repitiendo *Vivo sin vivir en mí, y muero porque no muero*; como vivió Cristo angustiado, y atormentado toda su sacratísima vida con los deseos de morir por los hombres: *Baptismo autem habeo baptizari: et quomodo coarctor usque dum perficiatur*¹¹⁴⁴; sino que de hecho murió a los suaves rigores y dulcísimas violencias del amor: *Intolerabili igitur divini amoris incendio [...] purissimam animam Deo reddidit*; como murió por último su amantísimo esposo de amor de los hombres: *Dilexit in mortem; in tantum dilexit quodausque in mortem eum dilectio perduxit*. Mereciendo de esta suerte la especialísima laureola¹¹⁴⁵ de mártir, por haber padecido una dilatada, y perpetua muerte a manos de su purísimo amor, y de sus incesantes deseos de morir por su amado esposo, y por haber logrado por último perder la vida a la intolerable fuerza de ese mesmo encendísimos amor, más activo, y eficaz, que el odio de los más crueles tiranos; y así consiguió nuestra admirable, y poderosísima patrona ser semejante a todo el reino de los cielos, y no dudo, que goza el copiosísimo premio, y victoriosa laureola correspondiente al triunfante coro de los mártires con las demás inmarcesibles coronas de gloria. *Adquam, etc.*¹¹⁴⁶

la muerte. Te amó en la muerte, tanto que fue capaz de abandonar y atravesar su propia muerte para reunirse con su padre. Te amó hasta el final para que pudieras continuar hasta el final ya que si lo haces, cubierto por el amor suyo, alcanzarás al Padre, en cuyo amor que no permanecerá hasta el fin, de verdad te digo, perecerás eternamente].

¹¹⁴⁴ «Sin embargo, fui bautizado entre los bautizados y de esta manera me vi forzado a hacerlo». Al margen: «Lc., 12, 50».

¹¹⁴⁵ *laureola*: «La corona de laurel con que se premiaban los hechos y virtudes grandes de los héroes [...] Se llama también la corona o insignia que sirve de distintivo a los mártires y santos declarados por la Iglesia», *Aut*, 1734, p. 370.

¹¹⁴⁶ «Y así nos lleva y conduce, el que no tiene fin».

CONCLUSIÓN

Al inicio de la investigación tenía una idea preconcebida de cómo deberían abordarse los sermones. Sin embargo, la fuerza del texto es tal que establece su propio camino: así como el sermón busca persuadir a los oyentes para salvar sus almas de la condenación eterna, de la misma forma guía al investigador contemporáneo en el proceso de su análisis. Uno de los aspectos más fascinantes tanto de los sermones como de las preceptivas estudiadas es el poder persuasivo que siguen teniendo sobre el lector. A pesar de la distancia temporal, cultural, social, política e, incluso, religiosa, siguen moviendo nuestros afectos. Esta cualidad los hace parte de los textos literarios intemporales, a pesar del olvido en el que han caído.

El objetivo de esta tesis es hacer resurgir el interés, si no es que el amor, por el estudio del discurso sacro; y demostrar que no es pura palabrería manipuladora y vacía, sino textos poseedores de una riqueza, por no decir belleza, literaria y argumentativa. El aspecto religioso pudiera resultar un obstáculo para una lectura desprejuiciada, sin embargo al poner de lado la ideología y el credo es casi imposible no quedar cautivado por las virtudes de los sermones. Cada uno de ellos concentra en sí el mundo en el que ha sido creado; por ello, es una ventana a las ideas, afectos, creencias de los hombres de una época determinada. Pocos textos contienen la densidad conceptual y afectiva de los sermones.

Mucho se ha escrito sobre retórica, pero muy pocas veces se le percibe en su totalidad, o se desvanece hasta quedar rezagada a una lista de figuras poéticas, o se le condena por sus argucias manipuladoras. El proceso retórico, como ha quedado demostrado a lo largo de la investigación, acompaña al orador desde la adquisición del conocimiento hasta la puesta en escena del discurso terminado. En el caso de los oradores sacros, el arte retórico les recuerda constantemente la trascendencia de su ministerio y, al mismo tiempo, su calidad de meros mensajeros de la

palabra divina. Y, como tales, deben regir su vida de acuerdo a las enseñanzas que predicán.

Esto nos lleva a considerar que, para la doctrina de la Iglesia católica, hay un componente sobrenatural tanto en los sermones como en las preceptivas que explican el arte. Aunque imposible de comprobar, es necesario leer estos textos con el conocimiento de que sus autores creían que era una verdad irrefutable la intervención divina en su trabajo. Sólo de esta manera es que podremos, como investigadores del siglo XXI, vislumbrar el poder que la palabra de estos discursos podía tener sobre sus oyentes, en su individualidad y como parte de una comunidad. Sin embargo, al dejar de lado el elemento sobrenatural es cuando logra resplandecer la perfección argumentativa y la sonoridad del texto —en relación, desde luego, con su propia lógica—.

En la primera parte de la tesis se exponen los elementos que hacen del proceso retórico un arte y una ética que implican, tanto para el predicador como para los oyentes, no sólo una sumisión al texto, sino una constante dedicación de la vida a la Palabra. Mientras en este primer libro se estudia la retórica en general, en el segundo se analizan ejemplos específicos: se retoman los elementos teóricos que ayudan a tener un mejor entendimiento de los sermones. En un nivel de mayor especificidad, se analiza, mediante la argumentación, la sociología, la literatura, algún aspecto relevante del discurso sacro. Posteriormente, en la edición anotada, se desgana cada expresión y se busca su significado. Así, se parte de una teoría retórica en general y se termina buscando la relevancia de una sola palabra. ¿Qué significa este desmembramiento? O, ¿qué aporta?

Me parece que la respuesta sería nula si no es posible darle un sentido que abarque todo el proceso. La respuesta podría venir de la naturaleza religiosa de la materia y concluir que tanto los sermones como las preceptivas tienen el objetivo caritativo de salvar almas, por lo que la relevancia de dominar de este arte se vuelve incuestionable. Por otro lado, si el estudioso se aproxima a estos textos con un afán literario se hace evidente la necesidad de este arduo proceso. El sermón se vuelve un tema de estudio apasionante y enigmático. Se quiere hurgar hasta dar con la clave de su magnetismo y genial persuasión, sin perder nunca la delicadeza de su estilo —aunque ésta no haya sido siempre la evaluación de los críticos—. Por esto la necesidad de descomponerlo en partes para aprehender su magia. Pero como todo texto literario de calidad, el ser-

món también se nos escapa de las manos. Y sólo una lectura cuidadosa, tal vez en voz alta, pueda hacer que vislumbremos el prodigio que es, ya que, no hay que olvidar, el sermón cobra vida al recitarse ante un auditorio y desde un púlpito.

Esta tesis es sólo una aproximación que intenta incitar el gusto, o al menos la inquietud, por la lectura de esta clase de literatura. No son textos que puedan accederse mediante una disposición vaga o superficial, sino que demandan la plena conciencia del lector. Y, en la mayor parte de los casos, será necesaria, por lo menos, una investigación histórica y léxica. Es posible que esta naturaleza de los sermones haya contribuido a su olvido; pero una vez que el lector deja que lo domine el texto, el resultado es una lectura apasionante que recorre personajes, imperios, lugares y siglos. Como si cada sermón contuviera el mundo.

Que se perdió el interés por el estudio de los sermones, es evidente, y se ha demostrado a lo largo de esta investigación que no se debe a la carencia de los textos. El desinterés provino de consideraciones exteriores. Una tesis se propuso en un principio y espero que se haya mantenido: defender la importancia de los discursos sacros como tema de investigación literaria, argumentativa, sociológica y religiosa. Su riqueza y su multiplicidad de sentidos permiten que sean analizados desde variadas perspectivas. Al menos, espero haber contribuido a generar curiosidad por la lectura del discurso sacro. No me queda duda de que la retórica sacra es una fuente conceptual y emotiva cuyo conocimiento es relevante para el entendimiento de nuestra historia como colectividad y como individuos.

ANEXOS

ANEXO I.
FIGURAS DE PALABRAS

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIAÍSTICA
TOMO II. CAPÍTULO VIII
FRAY LUIS DE GRANADA

*De la primera clase de las figuras de palabras
(Repetición de palabras y sentencias)*

En estas figuras [primera clase de figuras de palabras] no es la falta de palabras la que obliga a repetir las, sino una cierta gracia y donosidad que en ellas se halla: la cual más fácilmente puede juzgarse por los oídos, que explicarse con palabras. Esta virtud, como todas las demás, tiene también su vicio próximo, que llaman *tautología*, esto es, una viciosa repetición de un mismo vocablo, que no se hace por decoro, sino por falta de términos, de quien también son jueces los oídos¹¹⁴⁷.

FIGURA	DESCRIPCIÓN
<i>Repetitio</i>	«En la primera clase, en que se repite una misma palabra con elegancia, ocupa la <i>repetición</i> el primer lugar: que es cuando en cosas semejantes y diversas se toman continuamente los principios de una misma palabra» (vol. 2, p. 161).

¹¹⁴⁷ Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, vol. 2, p. 171. A partir de ahora, las referencias a esta obra se indicarán entre paréntesis dentro del texto incluyendo información sobre volumen y página.

<i>Conversio</i>	«La <i>conversión</i> es por la cual no repetimos como antes la primera palabra, sino que volvemos en continente a la última» (vol. 2, p. 163).
<i>Complexio</i>	«La <i>complexión</i> es la que abraza los dos adornos precedentes, de manera que se repita muchas veces el mismo verbo primero y volvamos a menudo al mismo postrero» (vol. 2, p. 163).
<i>Traductio</i>	« <i>Traductio</i> , que en griego se llama <i>polytoton</i> , y en español <i>muchedumbre de finales</i> , es la que hace que, poniéndose muchas veces una misma palabra, no sólo no ofenda, o enfade, sino que vuelva la oración más aseada» (vol. 2, pp. 165-167).
<i>Epanalepsis</i>	«También pertenece aquí la <i>epanalepsis</i> , esto es, la vuelta de la última a la primera palabra» (vol. 2, p. 167).
<i>Anadiplosis</i>	«Próxima también de [la <i>polytoton</i>] es la <i>anadiplosis</i> , la cual repite una misma palabra al fin de la oración antecedente y principio de la siguiente» (vol. 2, p. 169).
<i>Epiceusis</i>	«Es también parecida a [la <i>polytoton</i> es] la <i>epiceusis</i> , en latín <i>conduplicatio</i> , la cual duplica una misma voz o una misma sentencia [...] Mueve por extremo al oyente la repetición de una voz misma y hace mayor herida, al modo que un dardo que hiere muchas veces una misma parte del cuerpo» (vol. 2, pp. 169-171).
De la gradación	«La <i>gradación</i> mana también de esta fuente de repetición, que hace como una cadena de palabras, y es muy apropiada para instruir y deleitar» (vol. 2, p. 171).

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIAÍSTICA
TOMO II. CAPÍTULO IX
FRAY LUIS DE GRANADA

De la segunda clase de figuras, que consisten en la semejanza de las palabras

De las figuras del segundo orden, que consisten en la proporción de palabras semejantes, que mutuamente se corresponden, se cuentan cuatro principales; a saber: la *igualdad*, la *final semejante*, la *final de un mismo sonido* y la *denominación* (vol. 2, p. 173).

FIGURA	DESCRIPCIÓN
De la igual	«La <i>igual</i> , que los griegos llaman <i>isocolom</i> , y los altinos <i>comprar</i> , es la que se compone de miembros que constan de igual número de sílabas. Esto no se ha de hacer con la enumeración de las sílabas, que sería cosa pueril, sino con el uso y ejercicio que facilitan, que por cierto sentimiento y gusto del entendimiento, percibido por el oído, se haga un miembro igual al antecedente» (vol. 2, p. 173).
De la final semejante y final de un mismo sonido	«La <i>final semejante</i> , en griego <i>omoyoptoton</i> , y en latín <i>similiter cadens</i> , se dice adorno cuando en una misma construcción de palabras hay dos o más que se construyen con casos semejantes. Pero la <i>final de un mismo sonido</i> , en griego <i>omoyoteleuton</i> , en latín <i>similiter desinens</i> , es cuando, aunque no haya casos en las palabras, son las terminaciones semejantes [...] Mas son en este género muy donosas y muy agradables aquellas frases en las que no solamente los extremos, sino también los medios se corresponden de muchas y varias maneras» (vol. 2, pp. 173-175).
De la paronomasia o denominación	«La <i>denominación</i> , en griego <i>paranomasia</i> , y en latín <i>agnonimatio</i> , es una manera de hablar en que, con una pequeña mudanza de una palabra en otra, se varía el sentido de la oración» (vol. 2, p. 175).

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIAÍSTICA
TOMO II. CAPÍTULO X
FRAY LUIS DE GRANADA

*De la tercera clase de figuras de palabras,
que constan de nombres o cosas opuestas*

FIGURA	DESCRIPCIÓN
<i>Contraria in genere</i>	«El tercer orden de figuras consiste en la proporción de los <i>contrarios</i> , en las cuales hay tanto donaire y gra-cejo que, de cualquier modo que los contrarios se junten, adornan grandemente la oración, y no sólo la hacen gustosa, sino eficaz» (vol. 2, p. 179).
De la cohabitación	«Hay también figura de <i>cohabitación</i> , con la cual los contrarios, se juntan a un tiempo en una misma cosa o persona» (vol. 2, p. 183).
De la paradiástole o separación	«La <i>paradiástole</i> , en latín <i>discriminatio</i> , y en español <i>separación</i> o <i>discernimiento</i> , es una figura contraria a la precedente. Porque así como allá se unen cosas contrarias, así aquí las muy semejantes se separan» (vol. 2, p. 183).
De contrario en las sentencias	«También hay <i>contrario</i> en las sentencias que cuentan los dialécticos entre los argumentos que traen de los contrarios [...] A este género de contrario se reducen también los argumentos <i>ab imparibus</i> , esto es, de mayor a menor» (vol. 2, p. 185).
De la contención o contienda	«Inmediata a la figura precedente está la <i>contención</i> , que consta no tanto de contrarios como de cotejo de circunstancias desiguales [...] Frecuentísimamente la practicamos, cuando proponiéndose un símil o ejemplo, con que queremos probar o amplificar algo, desenvolvemos las circunstancias de las dos cosas, para que mostremos ser igual, menos o mayor lo que intentamos» (vol. 2, p. 187).

De la conmutación	«A este género de contrarios pertenece la <i>conmutación</i> , que se dice en griego <i>antimetábole</i> , y es una contrariedad de sentencias con inversión o revuelta de la postrera a la primera» (vol. 2, p. 187).
-------------------	--

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIASTICA
TOMO II. CAPÍTULO XI
FRAY LUIS DE GRANADA

De la cuarta clase de las demás figuras de palabras

Después de estos tres géneros de figuras, que dijimos consistir en cierta proporción de palabras que recíprocamente se corresponden, resta el cuarto género de figuras en las cuales no tan claramente se descubre esta proporción, aunque no está del todo sin ella (vol. 2, p. 191).

FIGURA	DESCRIPCIÓN
Del ayuntamiento	«La primera, pues, entre estas figuras es el <i>ayuntamiento</i> , que en griego se dice <i>zeuma</i> , y en latín <i>adjunctio</i> , en la cual se refieren muchas sentencias a un solo verbo, colocado al principio o al fin: cada una de las cuales le pediría si se pusiese sola» (vol. 2, p. 191).
De la disyunción	«La contraria de ésta es la <i>disyunción</i> , por la cual a cada miembro de la oración se le junta su verbo, siendo así que uno hubiera podido bastar para toda ella. Pues así como por aquella figura nos explicamos con más brevedad, así con ésta, con más elegancia y primor» (vol. 2, p. 193).

De la distribución	<p>«La <i>distribución</i> es en dos maneras: la una se halla en las sentencias [...] la otra en las palabras, la cual es propia de este lugar y muy parecida a la antecedente, esto es, al <i>ayuntamiento</i>, aunque mucho más adornada. Fuera de esto, aquella repite muchas palabras que significan una misma cosa; mas ésta junta verbos y nombres diversos, que son muy adecuados a las cosas» (vol. 2, p. 193).</p>
De la interpretación	<p>«La <i>interpretación</i> en griego <i>sinonimia</i>, también pertenece a las figuras de las palabras; y se halla en la oración cuando muchas palabras de una misma significación se juntan para instar, aumentar y [...] para hablar con mayor claridad» (vol. 2, p. 195).</p> <p>«Mas la copia de vocablos sinónimos, que sobre todo es necesaria para esta figura, no sólo se adquiere con la <i>sinonimia</i>, sino también con tropos y principalmente con metáforas y alegorías, cuando lo que está dicho con palabras propias lo significamos con metafóricas» (vol. 2, p. 197).</p> <p><i>Vicio:</i> «Aquí conviene advertir al predicador que no cargue a una misma sentencia de muchas voces sinónimas, sino es que haya de ponderar una cosa o explicar alguna sentencia oscura, que no puede bastantemente expresarse salvo de esta manera. Lo que con poca advertencia hacen algunos, que juntan temerariamente muchos vocablos de igual valor, cosa con que el mismo predicador se desacredita, dando muestras manifiestas de vanidad y afectación» (vol. 2, p. 199).</p>
Del sinatroísmo o amontonamiento	<p>«Se acerca mucho a esta figura el <i>sinatroísmo</i>, en latín <i>congeries</i>, y en español <i>amontonamiento</i>, de que hicimos mención en los modos de amplificar, con la diferencia que la interpretación es la multiplicación de una sola voz, mas el sinatroísmo es una agregación o amontonamiento de muchas voces de que solemos usar principalmente cuando ponderamos y amplificamos los asuntos. En el cual se juntan muchos verbos o comas o miembros de la oración, interponiendo conjunciones o, lo que es más vehementemente, quitándolas también» (vol. 2, p. 199).</p>

ANEXO II.
FIGURAS DE SENTENCIAS

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIAÍSTICA
TOMO II. CAPÍTULO XIII
FRAY LUIS DE GRANADA

*De la primera clase de las figuras de sentencias,
que pertenecen principalmente a la instrucción*

FIGURA	DESCRIPCIÓN
De la definición	«Es cierto que la <i>definición</i> se coloca entre los lugares de argumentar. Sin embargo, se pone entre las figuras de sentencias, porque conduce no poco así para la claridad, que es propia de ella, como para el adorno de la oración. Ella, pues, es la que abraza breve y absolutamente las calidades propias de alguna cosa» (vol. 2, p. 207). «Tiénese, pues, por conveniente adorno la definición, porque propone con tal claridad, y con tal brevedad explica la fuerza y poder de cualquier cosa que no parece que convino decirse con más palabras, ni se cree haberse podido decir con más perspicuidad» (vol. 2, p. 207).

De la división	«También la <i>división</i> , así como la <i>definición</i> , se pone entre los lugares de argumentar. La cual, por cuanto añade a la claridad y cierto ornato a la oración, se coloca entre las figuras de las sentencias. Ella, pues, distribuye todas las cosas, unas veces en formas o especies, otras en partes» (vol. 2, p. 209).
De la sujeción	«La <i>sujeción</i> se coloca entre las formas de los argumentos, porque tiene fuerza de argumentar. Y esta misma se cuenta entre las figuras, porque es de exquisito primor. Frecuentemente usamos de ella en la confutación, cuando respondemos a lo que puede oponerse contra nosotros, con una breve sujeción de la razón» (vol. 2, p. 211).
De la distribución	«A la división es semejante la <i>distribución</i> , que contamos entre las figuras de palabras. Pero hay otra distribución en las sentencias cuando ciertos negocios se reparten en muchas cosas o personas determinadas» (vol. 2, p. 213).
De la ración	«La <i>ración</i> es de dos maneras: una, que sirve a la ampliación [...] otra, que se cuenta entre las figuras de sentencias, muy semejantes a la sujeción, de que poco antes hemos hablado: sólo que la sujeción se coloca entre las formas de argumentación, y por eso, preguntando, recorre todas las partes para llegar a una u otro; mas la ración no está ceñida a esta enumeración de partes, aunque en el preguntar y responder se le parece. Es, pues, la ración una figura por la cual nos preguntamos a nosotros mismos la razón por qué decimos cada cosa, y nos pedimos a menudo la explicación de cada proposición de por sí» (vol. 2, p. 215). «Es, pues, esta figura, como dije, muy útil para el modo de predicar, porque imita en cierta manera la naturaleza del diálogo, y, con el semblante y variedad de él, suaviza el derecho, curso e ímpetu de la oración, con que a veces los oyentes se fatigan» (vol. 2, p. 217).

De la disminución	«La <i>disminución</i> se encuentra en la oración cuando, diciendo haber en nosotros o en los que defendemos, alguna cosa insigne, o por naturaleza, o por fortuna, o por industria, para no dar muestras de arrogante ostentación los disminuimos y apocamos con palabras» (vol. 2, p. 219).
De la detención	«La <i>detención</i> , en latín <i>commoratio</i> , se halla en la oración cuando en un lugar muy firme, en que consiste, o se contiene toda la causa, se hace larga mansión y se vuelve muchas veces al mismo lugar [...] este lugar no está separado de toda la causa, como algún miembro, sino que, a la manera de la sangre, está esparcido por todo el cuerpo del sermón. Podrá usar de ella el predicador cuando desea imprimir en los ánimos de los oyentes alguna verdad muy necesaria para la salvación, para que, repitiéndose lo mismo muchas veces, comprendan la dignidad e importancia del negocio» (vol. 2, pp. 219-221).
De la frecuentación	«Es muy semejante a esta figura la <i>frecuentación</i> , con la cual las cosas esparcidas por toda la causa se recogen en un lugar, para que la razón sea más grave o más fuerte, o más criminal» (vol. 2, p. 221). «Podemos usar de esta figura en el fin del sermón, principalmente en los suasorios, cuando todos los argumentos que propusimos en el discurso del sermón, los juntamos brevemente en uno, para que con todos ellos de un golpe asaltemos los ánimos del auditorio y en cierto modo los violentemos» (vol. 2, p. 221).
De la brevedad	«La <i>brevedad</i> es decir una cosa con solo aquellas palabras que son menester [...] Una brevedad reducida a pocas razones en poco dice mucho» (vol. 2, p. 223).

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIAÍSTICA
TOMO II. CAPÍTULO XIV
FRAY LUIS DE GRANADA

*De la segunda clase de las figuras de sentencias,
que tienen mayor fuerza y acrimonia*

principalmente ayudan para conmover los ánimos de los oyentes, pues tienen más fuerza y acrimonia que las antecedentes (vol. 2, p. 225).

FIGURA	DESCRIPCIÓN
De la interrogación	«La <i>interrogación</i> o pregunta es simple o figurada [...] es figurada siempre que no se pone para preguntar, sino para instar» ³⁷ . «Pero siendo la virtud principal de la oración que no sea floja y amortiguada, sino viva y energética, esto más que otras figuras lo causa la interrogación, la cual ni al predicador ni al oyente deja desmayar o dormir. Porque siempre es más fuerte la sentencia que se dice por interrogación que por una oración sencilla; y cuanto más larga, tanto más primorosa» (vol. 2, p. 225).
De la preocupación	«La <i>preocupación</i> , en latín <i>ocupatio</i> , es una figura por la cual decimos que pasamos por alto o que ignoramos o no queremos decir aquello que entonces principalmente decimos [...] Este ornato es útil si aprovecha advertir ocultamente una cosa que no convenga manifestar a otros, o si el asunto es largo, popular, llano o imposible, o si puede fácilmente reprenderse» (vol. 2, p. 227).
Del cortamiento de la sentencia	«El <i>cortamiento</i> , en latín <i>praecisio</i> , se halla en la oración cuando, después de dichas algunas cosas, lo restante que se comenzó a decir se deja al juicio de los oyentes [...] Cosa que, cuando en verdad se hace de corazón, suele conmover poderosamente a los oyentes» (vol. 2, pp. 227-229).

Del énfasis	«Vecino de ésta es el énfasis, que da más profundo sentido del que por sí declaran las mismas palabras. Hay dos especies: una que significa más de lo que dice; otra que significa aun aquello que no se dice» (vol. 2, p. 231).
De la duda	«La <i>duda</i> , en latín <i>dubitatio</i> , es la manifestación de la incertidumbre del orador [...] También por esta figura preguntamos qué diremos o de dónde empezaremos» (vol. 2, p. 233).
De la concesión	«La <i>concesión</i> es una figura por la cual concedemos algo al sujeto contra quien disputamos. Pero de tal suerte se lo concedemos que no dañe a nuestra causa y propósito, o que ciertamente en nada favorezca al otro» (vol. 2, pp. 233-235). «Así concedemos a los ambiciosos que deseen la honra, mas la verdadera y sólida, no la fútil y vana. De la misma manera a los avaros que adquieren riquezas, mas no las frágiles y caducas, sino las que han de durar eternamente. A este modo permitimos diversiones y deleites, no torpes y carnales, que transformen al hombre en bruto, sino espirituales y castas delicias, de que gozan los ángeles» (vol. 2, p. 235).
De la exhortación	«Practicase la <i>exhortación</i> , como demuestra la misma voz, cuando a un tiempo y con un ímpetu de oración juntamos muchos consejos y preceptos, con los cuales exhortamos a que se haga o no se haga alguna cosa. Es, pues, la exhortación como una conclusión de que solemos usar después de la prueba o amplificación de alguna cosa: de que también, como antes dijimos, usamos cómodamente en el epílogo del sermón suasorio» (vol. 2, p. 237).
De la suspensión	«La <i>suspensión</i> , en latín <i>sustentatio</i> , es una figura con que los ánimos de los oyentes se suspenden por algún tiempo, y luego se añade alguna cosa no esperada» ⁴⁶ .

	<p>«De esta figura, pues, usamos en dos lugares: o cuando queremos colegir de este modo alguna cosa leve, o ponderar alguna grande y no esperada, para que aquello que por su naturaleza es grande, precediendo esta preparación, aparezca mayor» (vol. 2, p. 239).</p>
De la ironía	<p>«La <i>ironía</i>, cuando se comente en una voz o en pocas, es tropo, en el cual por el nombre propio de la cosa se pone otro [...] Mas cuando se comete en un razonamiento largo, se cuenta entre los adornos de las sentencias» (vol. 2, p. 241).</p>
Del ejemplo	<p>«Es constante que el <i>ejemplo</i> y <i>similar</i> o semejanza son lugares de argumentar, pero cuéntense entre las figuras por lo mismo que adornan mucho la oración, y más cuando se aplican para dar lustre u ornato al asunto» (vol. 2, p. 243).</p> <p>«<i>Ejemplo</i> es una proposición de algún hecho o dicho pasado, con nombre de autor cierto. Tómate de las mismas causas que el <i>similar</i>. Hace más adornada la materia cuando no se toma sino por causa de dignidad. Hácela más perceptible cuando lo que es oscuro lo vuelve claro. Más probable, cuando la hace más verosímil. Pónela ante los ojos cuando expresa con tal perspicuidad todas las cosas que casi pueda tocarse con la mano lo dicho. Pero sobre todo mueven los ánimos las cosas antiguas, esclarecidas, las de nuestra patria o casa; esto es, cada una a su nación, cada una a su linaje; o las muy inferiores, como las mujeres, los niños, esclavos, bárbaros. Aplícanse los ejemplos, o como semejantes, o contrarios. También, o como mayores, o menores, o iguales. La desemejanza o desigualdad consta de género, modo tiempo, lugar y casi de las demás circunstancias susodichas» (vol. 2, p. 243).</p> <p>«el que desee tratar copiosamente un ejemplo, explicará en cada uno las partes de semejanza o desemejanza, y las comparará entre sí por vía de contienda» (vol. 2, p. 245).</p>

<p>De la comparación demostrativa, que pertenece al orden de los ejemplos</p>	<p>«Hay una <i>comparación</i> que en latín se llama <i>contentio</i>, la cual es muy común, singularmente en el órgano demostrativo, cuando por razón de alabanza o vituperio cotejamos una persona con otra» (vol. 2, p. 249).</p> <p>«Hay también comparación de cosas [...] Y en éstas la razón es de dos maneras: porque o bien apocas los bienes de una parte y ponderas los de la otra, o de tal suerte exageras las alabanzas de una parte que preferas no obstante o ciertamente iguales lo que emprendiste alabar. En el vituperar ponderas los vicios, mas de tal modo que muestres con todo eso ser más infame o tanto aquel contra el cual declamas» (vol. 2, p. 249).</p> <p>«En estas cosas se ha de observar que lo que se trae para la comparación sea por una parte reconocido de todos, y por otra que sea insigne» (vol. 2, p. 251).</p> <p>«Mas todavía subirá de punto y será más copiosa la comparación si, como insinué poco antes, para la alabanza o vituperio de un hombre o de una cosa se aplican muchas personas o cosas» (vol. 2, p. 251).</p>
<p>De la semejanza</p>	<p>«El <i>símil</i> o <i>semejanza</i> es una oración que transfiere a una cosa algo semejante tomado de otra desigualdad. Y sirve para adorno, o para prueba, o para mayor claridad, o para poner la cosa delante de los ojos. Y así como se toma por cuatro causas, así se dice de cuatro modos: <i>por contrario</i>, <i>por negación</i>, <i>por brevedad</i>, <i>por cotejo</i>. A cada una de las causas por que nos valemos de la semejanza, acomodaremos también su propio modo de pronunciar» (vol. 2, p. 251).</p> <p>«Por causa de adorno se toma del desemejante o contrario [...] Llámase <i>símil por contrario</i> porque negamos que la cosa que proponemos sea semejante a la que aprobamos» (vol. 2, p. 251).</p> <p>«Mas para prueba de una proposición se trae algún <i>símil por negación</i>» (vol. 2, p. 251).</p>

	<p>«Para hablar más claro usamos de la semejanza <i>por brevedad</i> [...] Dícese semejanza <i>por brevedad</i> porque no está una cosa separada de otra, como en lo demás, sino que entrambas están juntas y confusamente pronunciadas» (vol. 2, p. 253).</p> <p>«Para poner delante de los ojos un objeto, se tomará la semejanza <i>por cotejo</i> [...] Hase dicho <i>por cotejo</i>, porque con el símil propuesto todas las cosas iguales se han referido» (vol. 2, p. 253).</p> <p>«Pero tendrá presente que las semejanzas de ningún modo deben tomarse de cosas sórdidas y humildes, ni tampoco de oscuras y demasiadamente sutiles y de difícil inteligencia: aquello, porque mancha la oración; y esto, porque la oscurece; y principalmente perjudican a lo mismo para que fue inventada la semejanza» (vol. 2, p. 253).</p>
--	--

ANEXO III.
TROPOS

LOS SEIS LIBROS DE LA RETÓRICA ECLESIAÍSTICA
TOMO II. CAPÍTULO VI
FRAY LUIS DE GRANADA

De los tropos
(*Palabras transferidas*)

Es, pues, el *tropo* una mudanza de palabra o de frase de su propia significación a otra con energía (vol. 2, p. 129).

De todos los cuales [tropos] es una misma razón y naturaleza, es a saber, en lugar del nombre conocido y propio de una cosa, sustituir otro que sea más primoroso, o más expresivo, o que tenga también la fuerza de prueba y argumento (vol. 2, p. 145).

TROPO	DESCRIPCIÓN
Translación, o metáfora	«La <i>translación</i> , digo, que en griego se llama <i>metáfora</i> , porque su extensión es muy grande [...] así la translación de los vocablos se inventó por pobreza y se frecuentó por gusto» (vol. 2, p. 129).

	<p>«Es, pues, la metáfora la translación de un nombre o verbo de aquel lugar en que es propio a otro, en que falta el propio, o que es mejor que el propio el transferido. Esto lo hacemos o porque es necesario, o porque es más expresivo, o porque es más decente» (vol. 2, p. 129).</p> <p>«Toda la fuerza de la metáfora es de cuatro maneras: Cuando en cosas animadas se pone una por otra [...] las inanimadas se toman por otras del mismo género [...] o por cosas animadas las inanimadas [...] Y de ahí principalmente nace una maravillosa sublimidad, la cual, próxima a la osadía, se va levantando por medio de la translación cuando a las cosas sin sentido damos ciertas acciones y ánimos» (vol. 2, p. 131).</p>
Sinécdoco	<p>«La <i>sinécdoco</i> es un tropo en que por la parte se entiende el todo o, al contrario, o por lo antecedente el consiguiente [...] Entiéndese asimismo muchos por uno [...] O por la forma o especie, el género [...] O por la materia, la obra hecha [...] Mas por el contrario, se declara la parte por el todo [...] De cuyo género es cuando de muchos se entiende uno [...] O cuando del género se entiende la parte sujeta a él [...] se ve claro que la translación se inventó para mover los ánimos y poner casi a la vista las cosas; como también que la <i>sinécdoco</i> sirve para enriquecer el lenguaje» (vol. 2, pp. 133-135).</p>
Metonimia	<p>«Ni se aparta lejos de este género la metonimia, en la cual entendemos las causas por los efectos, o los efectos por las causas, el contenido por el continente, o la cosa por su señal [...] por el poseedor se entiende la cosa poseída, y el ejército por su capitán» (vol. 2, p. 135).</p>
Antonomasia	<p>«La <i>antonomasia</i> pone alguna cosa en lugar del nombre» (vol. 2, p. 137).</p>

Epíteto	«Al <i>epíteto</i> , o <i>appositum</i> en latín [...] es un nombre adjetivo, añadido a un nombre propio para adornar, amplificar o señalar. No pocas veces se junta también a otros nombres que no son propios de personas. Ni hace al caso que estos epítetos sean o no nombres adjetivos, como de cualquier modo se atribuya alguna propiedad no sólo a las personas, sino también a las cosas» (vol. 2, p. 137).
Catacresis	«La <i>catacresis</i> , que rectamente decimos <i>abusión</i> , acomoda a las cosas que no tienen nombre otro más cercano [...] acomoda a una cosa, que está sin nombre, el de otra vecina o cercana; mas la metáfora, aunque no falte nombre, le toma ajeno de cualquiera parte, sólo con que la cosa tenga semejanza» (vol. 2, p. 139).
Alegoría	«La <i>alegoría</i> , que se interpreta <i>inversión</i> , muestra una cosa en las palabras y otra en el sentido, y aun a veces la contraria» (vol. 2, p. 141).
Ironía	«La <i>ironía</i> , que llaman <i>burla</i> , es alegoría que no sólo muestra una cosa en el sentido y otra en los términos, sino lo contrario; y o bien se entiende por la pronunciación, o por la persona, o por la naturaleza de la cosa. Porque si alguna de ellas disiente en las palabras, se ve ser diferente la voluntad de la oración» (vol. 2, p. 143).
Perífrasis	«La <i>perífrasis</i> , en latín <i>circuito</i> , y en español <i>circunloquio</i> o rodeo de palabras, al modo de la alegoría, no se hace en un vocablo solo, sino en muchos, cuando lo que podía decirse en una lo que decimos con muchas palabras, para que así sea la oración más llena o expresiva» (vol. 2, p. 143).
Etimología, notación y definición	«Mas este tropo consta de otros modos, conviene a saber: de <i>etimología</i> , <i>notación</i> o nota y <i>definición</i> . La <i>etimología</i> , cuando explicamos la razón del nombre [...] De <i>notación</i> consta este tropo cuando describimos con ciertas señales accidentales alguna cosa» (vol. 2, p. 143).

ANEXO IV.

REFORMA DE LOS DESCALZOS DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN DE LA PRIMITIVA OBSERVANCIA, HECHA POR SANTA TERESA DE JESÚS, EN LA ANTIQUÍSIMA RELIGIÓN FUNDADA POR EL GRAN PROFETA ELÍAS. TOMO QUINTO. DEDICADO A NUESTRO MUY REVERENDO PADRE FRAY PEDRO DE JESÚS MARÍA, GENERAL DE LA REFORMA DE LOS CARMELITAS DESCALZOS. POR EL REVERENDO PADRE FRAY MANUEL DE SAN JERÓNIMO, HISTORIADOR Y DEFINIDOR GENERAL DE LA MISMA ORDEN. EN MADRID: POR JERÓNIMO DE ESTRADA, AÑO DE 1706¹¹⁴⁸.

Libro XIX

Capítulo VII

Dícense algunos de los insignes frutos del celo del venerable padre que se admiraron en el tiempo de estos gobiernos.

Aquel nuestro grande historiador fray Francisco de Santa María, queriendo dar a entender al mundo cómo el fuego de Santa Teresa de Jesús había abrasado la mayor parte del orbe; y no saciado con Europa había penetrado el Oriente, el Septentrión y en parte el Mediodía. Trató al fin del primer tomo de nuestra crónica dos capítulos en que comprendió algunos casos de las misiones; tomando el origen desde el año de 1604 en que era comisario general de la congregación de Italia el venerable padre fray Pedro de la Madre de Dios, porque era un año an-

¹¹⁴⁸ Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen de la primitiva observancia*, pp. 38-65.

tes del capítulo general primero de aquella santa congregación en que, como se ha dicho, fue elegido primer prepósito nuestro venerable fray Ferdinando y se hizo el decreto de dos misiones a Persia, que confirmó el mismo padre en sus definitorios y aumentó en el segundo capítulo general del año de 1608 en que fue elegido el venerable fray Pedro. Mas como de allí a pocos días se lo llevó Dios, la ejecución de todas estas misiones quedaron al cuidado y diligencia de fray Ferdinando que, como se ha dicho, entró por vicario general y gobernó hasta el año de 1611 su familia; y así es muy propio este capítulo de este tiempo en que tratamos los aciertos de este insigne prelado. Es verdad que el docto historiador, por carecer de las noticias que hoy gozamos, no escribió sino algunos sucesos de solos tres años, y no de mucha monta respecto de los que ya habían sucedido y después sucedieron, de que intentamos ahora dar alguna noticia provechosa.

Pero no es sola esta razón la que nos mueve a poner este capítulo, aunque es la que lo enlaza con la prodigiosa vida de este héroe Alejandro religioso, y para cuyo celo fueron estrechos los [palabra ilegible] del mundo. Que otro no menor motivo excita nuestra pluma, que es referir un prodigio sucedido con una reliquia de nuestra santa madre y un milagro del poder de la gracia, tan raro, que apenas se leerá otro de las circunstancias en todo el prolijo volumen de la historia. Tiene por apoyos no sólo a nuestra Historia de Italia, sino también un hermoso diálogo que en lengua castellana se escribió siendo su autor Broncinio; y asimismo las relaciones y auténticos que hoy se conservan en el insigne convento de la Escala; y el milagro de la divina gracia y el prodigio de Santa Teresa sucedieron en el tiempo del gobierno del venerable padre y al influjo de su cuidado. Lo cual referiré por sus términos, sin temer la nota de la prolijidad por lo raro del caso y motivo de loor divino, por cuyas razones es causa común y [propia] de nuestra historia.

Aunque el año de 1604, por impulso del venerable padre fray Pedro de la Madre de Dios, y católico asenso del papa Clemente VIII, salieron a la misión de Persia nuestros religiosos de la congregación de Italia, siendo los señalados fray Pablo Simón de Jesús María, genovés; fray Juan Tadeo de San Eliseo y fray Vicente de San Francisco, españoles; mas no pareciéndoles prudente penetrar los estados del turco para tocar en Persia, por guardar su vida para darla a precio de muchas almas, rodearon todo lo más de su basto imperio por el costado septentrional y apartándose del Austria, Italia y Hungría, entraron en Polonia, tocaron

en Cracovia, visitaron a Moscovia, navegaron el Euxino, saludaron la Tartaria y, entrando por la Armenia, tocaron en Persia hasta su corte, que entonces era Haspan; y aún hoy las públicas utilidades y las apetecidas delicias de los reyes la han perpetuado, dejando la ciudad de Tauris¹¹⁴⁹, insigne en todo el Oriente, que lo era. Detuviéronse los apostólicos exploradores en Polonia, y en otras de las referidas provincias, algún tiempo, utilizando los fieles, alumbrando los ciegos a la católica luz y siendo nubes fecundas de celestial rocío, a cuyos movimientos correspondían los espirituales frutos de todas las ciudades. Vistieron del sacro escapulario a Segismundo, rey de Polonia, y a muchos grandes de su corte, de quienes recibieron mil beneficios, como ya diremos.

En este tiempo entró por prepósito general nuestro venerable fray Ferdinando, y concluyó su apostólico empleo el venerable fray Pedro, aunque quedó con el cuidado de las misiones, como queda dicho. Para que los misioneros caminasen con la bendición de su nuevo prelado, les escribió una carta desde Roma el venerable fray Pedro a Cracovia, de cuyo ejemplarísimo tenor referiré, traducida una u otra cláusula, que conduzcan a lo que se va tratando. Dice, pues, así:

Jesús María. A los muy amados hermanos fray Pablo Simón de Jesús María, o a fray Vicente de San Francisco y sus compañeros: Según la carta de 16

¹¹⁴⁹ *Tauris*: también conocida como el Quersoneso Táurico, fue una ciudad de la Grecia antigua establecida en el suroeste de Crimea, muy cerca de Sebastopol, Ucrania. La ciudad fue fundada entre el 422 y 421 a. C. Floreció entre el siglo cuarto y segundo a. C., debido a que fue un importante centro para la manufactura y el comercio. Al final del siglo IV d.C. la ciudad formó parte del Imperio Bizantino. Del siglo V al XI fue la ciudad de la costa norte del Mar Negro más grande y un centro importante para la cultura bizantina. Al inicio del siglo XIII, cuando Constantinopla fue conquistada por los cruzados, el Quersoneso Táurico quedó bajo la protección del imperio de Trebisonda (estado cristiano de cultura griega). Su declive se extendió desde finales del siglo XIII hasta los últimos años del siglo XIV; esto se debió a los saqueos que sufrió la ciudad por parte de los tártaros. Los restos de la antigua ciudad empezaron a ser excavados y estudiados al inicio de 1827, y sistemáticamente a partir de 1876. Se han encontrado restos de las murallas de las ciudades griega, romana y bizantina, bloques residenciales con calles rectilíneas, casas con reservas de agua, talleres, alrededor de cincuenta iglesias cristianas, palacios, un teatro con la capacidad de albergar tres mil personas, etc., *Encyclopedia of Ukraine*. Esto último es esencial para entender la lógica del texto, ya que la ciudad de Tauris, también conocida como el Quersoneso Táurico, se encuentra al norte del Mar Negro, varios miles de kilómetros apartada de Persia, actual Irán. Además, lo más al norte que llegó el dominio del Imperio Persa fue hasta la actual Georgia, Azerbaiján y Armenia.

de abril que me enviasteis, juzgo que fray Pablo Simón ya se habrá ido a Tartaria. Yo escribo muy de prisa porque debo retirarme al cónclave pontificio; por lo cual todas las sesiones del capítulo se han acelerado, con que no os podré decir despacio cuanto deseo. Los negocios de las misiones han agradado mucho a los capitulares y tanto que por aclamación se aprobaron, y todos queríamos dedicarnos a promoverlas, y se han hecho decretos de continuarlas y fomentarlas; y para este trienio se han determinado dos por lo menos [...] Yo quería ausentarme de Roma, por huir la dignidad que me amenazaba: mas ya recayó en nuestro padre fray Ferdinando de Santa María; y cuando lo contemplo con tan excelente espíritu y fervor para las misiones, me veo oprimido de su ejemplo para proseguir en este cuidado [...] ¡Oh! Si con vosotros recibiera yo la púrpura del martirio [palabra ilegible]. Roma a 7 de mayo de 1605.

Con esta carta trataron los padres misioneros de escribir a su prepósito y aguardar en Polonia su bendición, y las disposiciones de su obediencia. El venerable padre con el celo de su ardentísimo amor a la extensión de la fe, habló a Paulo V recién electo. Escribió al emperador y al rey de Polonia, y formando una patente, que fuese recomendación de todos para el rey de Persia, se la envió a fray Pablo Simón, acompañada de las cartas siguientes: La primera de Clemente VIII, que antes de morir había escrito. La segunda del pontífice Paulo V. La tercera del emperador Rodolfo. La cuarta de Segismundo, rey de Polonia. La quinta del cardenal Cintio. La sexta del marqués de Villena, embajador en Roma por España. Y la última, y más cariñosa, del prepósito general fray Ferdinando de Santa María. Todos le alababan sus victorias, le aplaudían sus piedades, le ofrecían sus personas y armas contra el turco, y le captaban lo posible la benevolencia para la católica empresa.

Demás de estas cartas, patentes y recomendaciones de los misioneros, se le remitieron muchas y muy ricas alhajas para el rey de Persia; porque es ley inviolable de aquel monarca que nadie le visite sin regalarlo, sea por sacrificio a la grandeza, o por lisonja a la codicia. Fueron estas los cuatro Evangelios en muy ricas vitelas. La Biblia con láminas de sus historias, de singular arte y riqueza. Una muy hermosa cruz de cristal con una imagen de Cristo, y admirable adorno de oro y piedras preciosas. Una muy buena cantidad de vino de Moscovia, que es licor muy estimado en Persia. Y de parte del prepósito, un imagen de pintura del arcángel San Miguel con una figura del demonio a sus pies, horrenda al parecer; mas toda la lámina con lo más primoroso del arte y valiente del pincel enriquecida.

Recibidos estos despachos, continuaron los misioneros su camino, y llegando a Haspan por diciembre del año de 1608, hallaron al rey tan de mal humor que tuvieron por cierto haber encontrado en la puerta de su empresa la corona y la muerte por Cristo, apetecida en los primeros pasos de su embajada. Antes de darles audiencia, ni aún esperanzados de alcanzarla, preguntó a sus mágicos Xa-Abbas, que éste era el nombre del rey, ¿cuál era el motivo de la venida de aquellos francos? Que así llama todo el oriente a los cristianos europeos. Pidieron ellos tiempo para responder, y registrando sus caracteres y leyendo sus libros, cuyo autor es el diablo, le respondieron al rey: «Señor, el intento de estos hombres no es otro que destruir en cuanto puedan la ley de Mahoma e introducir en estos reinos la suya». Fue con esto añadir soplo a la llama de su coraje, y disposición de Dios el que no los enviase luego a quemar vivos: sentencia que, por mucho menos, pronunciaba su bárbara crueldad.

Certificado del motivo e ignorante del modo, malició que venían a confederar a los armenios con el Imperio, a pactar liga con los turcos, sus enemigos, y maquinan con este medio la ruina de su corona; con que determinado de matarlos, difería la ejecución atesorando la cólera, y discurriendo mayor crueldad cada día. Cayó en este tiempo enfermo en su hospedería el padre fray Pablo Simón, y sabiéndolo el rey, le dijo al conde Roberto Sirleyo, inglés de nación y muy su favorecido, como ya diremos, que fuese a ver al padre enfermo, y que con cautela explorase los motivos de su venida, que podría ser se los revelase a él por ser cristiano. Éralo Roberto y aún también católico romano, porque los padres agustinos de Haspan le habían persuadido a que detestase la secta de Lutero en que se crió, viviendo en Londres. Hizo su visita, y noticiado de las causas que a nuestros religiosos los había llevado al oriente y a aquella corte, le dijo al rey de esta forma:

Señor, estos hombres que han venido traen buena intención, y por ningún modo procuran tu ruina, antes si traen cartas del Papa, del emperador, rey de Polonia, y de otros, en que verás desean tu amistad todos los príncipes de Europa. Es verdad que ellos procuran atraer a su ley los que pueden, mas para esto no fuerzan a nadie; y pues la ley de Mahoma dice que cada uno se salva en la ley que sigue, si la guarda, ¿qué daño te es a ti que el que no quisiere vivir en la ley de Mahoma, viva en la de Cristo si nació en ella, y no contradice las regalías de tu imperio?

Algo se templó el rey con estas razones, pero no tanto que se pudiesen asegurar de su bárbara crueldad; y así en un convite que hizo a los grandes de su corte en aquellos días, que eran vísperas de la cuaresma, que según su religión observan, dijo Xa-Abbas estas palabras, que por un semblante parecieran amenaza y por otro benevolencia: «Hoy ha sido el día destinado para honrar los turcos, y ya señalaremos otro para honrar a los padres que han venido».

Mejorado ya de su accidente, el padre fray Pablo trató de visitar al visir, que era el primer ministro, y regalarlo con dones de Europa, y suplicarle le solicitase audiencia del rey, pues su venida más era en utilidad pública que en daño de la corona. Lo mismo hicieron con el Maymondar, que era otro ministro destinado para introducir los embajadores a la presencia del monarca; y dándoles éste mejores esperanzas aguardaron hasta la pascua de Navidad, que es cuando empiezan los persas su cuaresma. En estos días nuestros religiosos se fueron al convento que en Haspan tienen los padres agustinos, a celebrar con ellos el nacimiento de nuestro redentor. Pero el rey se fue a una aldea dos leguas de la corte con pretexto de cazar; pero se supo que la realidad de su motivo era que, no pudiendo ayunar como lo pedía el tiempo, se recató de sus vasallos por no escandalizarlos no ayunando. Notable ejemplo, y digno de más noble política. El rey de los persas se llama Abbas, que es lo mismo que padre, porque se sepa que lo ha de ser desde que empuña el cetro; y un rey padre debe por ambos títulos cuidar de sus propios súbditos, y perder de su propia conveniencia por excusarles la ocasión de cualquiera ruina. Y ya que no pueda con la observancia, no debilitar las leyes con su mal ejemplo.

Finalmente el día tres de enero del año de 1608, mediante los padrinos, permitió el rey que le fuesen a hablar a la aldea nuestros religiosos. Salieron para esto de Haspan acompañados del padre prior de San Agustín y otros dos religiosos graves de su convento, y del conde Sirleyo, y el Maymondar, que cumplía con su oficio, y dos intérpretes para entenderse. Llegados a la aldea hallaron al rey vestido de negro por razón de ser cuaresma y recostado en un tapete muy viejo, haciendo de esta pobreza religión y guardando en la postura la usanza de su país. Le asistían al rey dos sátrapas turcos cautivos, y el príncipe su hijo, con otros grandes de su corte y palacio. Nuestros religiosos, según las ceremonias de que venían instruidos, se hincaron de rodillas y besaron la mano: cosa a solos los francos o cristianos permitida, porque a las demás naciones

sólo permite le besen el pie. Después le entregaron las cartas y el rey las dio a su intérprete: mandole que brevísimamente las tradujese en su lengua nativa, que las quería él mismo leer; y entretanto preguntó a los misioneros por el papa recién electo, su salud, edad y nobleza. Luego averiguó lo mismo del emperador, rey de Polonia, y propósito general de la religión; y entre estas y otras preguntas pasaba el tiempo en que se interpretaban las cartas.

Los religiosos empezaron a ofrecerle los dones y regalos que le traían, los cuales él recibía con semblante seriamente alegre. Tomando la Biblia y los Evangelios los dio al intérprete, diciendo: «Haced que se reduzca todo eso a nuestra lengua, y mirad que me habéis de explicar todas esas láminas, que quiero saber lo que significan». Al recibir la cruz de cristal la estuvo mirando muy despacio y a la imagen de Jesucristo que estaba en ella, y luego se la dio al visir con las demás alhajas de humano precio, y le dijo: «Eso se ha de poner y guardar en mi tesoro». Mas al recibir la lámina de San Miguel la estuvo mirando mucho rato y después preguntó por el intérprete: «¿Quién es éste?». El arcángel San Miguel, respondieron los religiosos. Y añadió el rey: «¿Y éste que está a sus pies, quién es?». Una figura del diablo a quien venció, le respondieron. Y riéndose el rey, dijo: «Ciertamente, que como lo vi con tan mala cara juzgué que era yo o al gran turco que habíais ahí retratado».

Llegaron en esto las cartas traducidas y leídas por el rey fue inexplicable el gozo que le causaron, y tan excesivas las demostraciones que se admiraron todos los circunstantes de ver la majestad tan en breve disimulada y el natural tan presto vencido. Hízoles a los misioneros sentar junto a sí, donde estuvieron viendo probar unos caballos. Díjoles después el rey: «No os puedo hoy convidar a comer conmigo, porque es cuaresma». Mandó al visir les dijese a solas que lo viesen en audiencia secreta cuantas veces quisieran. Los hizo regalar con vanidad majestuosa, mas los padres repartieron cuanto les envió entre pobres; lo cual supo el rey y no lo tuvo a mal. Y, por fin, a pocas visitas les dio licencia para fundar en Haspan y después en otras muchas ciudades de su imperio. Porque se conozca que es verdad lo que está escrito, que el corazón del rey está en manos de Dios, que según su voluntad lo inclina donde quiere. De estas fundaciones se ejecutaron las principales en los trienios que nuestro venerable fray Ferdinando gobernaba su orden, porque nunca cesaba su fervoroso celo de influir, ya enviando religiosos, ya solicitando cartas, y de cuantos modos sabe discurrir un amante deseo de

que Dios sea, como es justo, glorificado. Todos estos progresos se pueden ver en nuestra historia de Italia, donde más propiamente pertenecen y se refieren con admirable dulzura y elegancia; porque nosotros nos vemos ya precisados a levantar de esto la pluma y descender a lo especial de este capítulo y primer fruto de esta misión; que por acompañado de insignes milagros es como causa común y propísima [*sic*] de nuestra madre Santa Teresa y por lo mismo de nuestra historia, especialmente por sucedida en este año que vamos historiando de la vida del venerable fray Ferdinand, cuyo celoso gobierno fue la ocasión de obrar Dios en uno tantos prodigios.

Por los años de 1602 llegó a Haspan un embajador del rey de Inglaterra a tratar con el de Persia los intereses de las dos coronas. Llevaba en su compañía un hermano suyo llamado Roberto y era conde de Sirleyo, en la Gran Bretaña. Era este mozo de tan ventajas prendas en lo natural, que en pocos días se solicitó en Haspan la voluntad de todos. Su gallarda persona, reales inclinaciones, corazón valeroso, generoso ánimo, destreza en las armas y caballos, le daba el común voto en todos los concursos de la nobleza de Persia. Era discreto, afable, cortés y, sobre todo, mirado bien de la fortuna en los primeros años, que eran solos a este tiempo veinte los de su edad. No se contentó su estrella, contra el común estilo que suele usar con el mérito, hasta que lo puso tan en la gracia del rey, que era su segunda voluntad. No comía el persa con gusto cuando a su mesa no asistía el conde Roberto. En las cazas, paseos y diversiones le era la principal su conversación y compañía; y le hiciera gran visir si Roberto no fuera cristiano, y aún romano católico que hasta en esto fue del cielo favorecido y de mejor estrella elevado. A tanto llegó la privanza, que habiendo de continuar su hermano las embajadas a los príncipes de Europa, le rogó el rey a Roberto se quedase y connaturalizase en Haspan. Tenía con la amistad del rey tan franca entrada al palacio que hasta el último retrete se extendía su dominio, quebrándose con él, a la fuerza de la amistad, todas las leyes que en aquellos palacios tiene formadas la cautela para labrarle a la majestad más grave, y aún horrorosa estatua. Hízolo así el conde, con título de embajador del Imperio.

Criábase otro si por este tiempo en el palacio del rey, una doncella llamada Sanfhulf, nacida en Circasia, provincia oriental del Asia en los confines de Tracia y al septentrión de Persia, del origen de las amazonas, que criadas entre las fieras de Libia, como escribe Silio, beben con las aguas del Tremodonte tan ásperas propiedades, que siendo en el sexo

mujeres, son en el valor leones; y para desmentir no sólo la piedad sino hasta la femenil fábrica, matan todos los varones que de ellas mismas nacen; y a las hembras las cortan o queman el siniestro pecho para fijar más bien el arco y asegurar mejor el tiro. De esta nación tan alabada de Silio, Plutarco, Filostrato, y todos los que comentaron a Virgilio en la undécima Eneida, nació Sanfhulf del real linaje de Tracia, de donde las amazonas que habían de casarse elegían los maridos, como quiera que en su república no se criaban varones; sólo el valor daba en esta elección el voto, y así bebió esta doncella con la leche el increíble esfuerzo, que ya diremos. Llamose su padre Ismicaon, el cual tuvo una hermana de singular hermosura y cristiana de la profesión arménica, de quien enamorado el rey de Persia Xa-Abbas no sólo la tomó por esposa, dispensando en la diversidad de religión, mas la hizo reina, y tuvo por la principal de las muchas que permite su prolija y bárbara bigamia. De cuatro años era Sanfhulf cuando, viviendo con su padre en Circasia, descubría ya en su rostro singular hermosura, y en su anticipada luz más que visos de alta capacidad. Amábala su padre tiernamente, y teniendo a mal martirizar su débil cuerpo, cauterizando el lugar donde había de nacerle el pecho; y, por otra parte, no queriendo faltar al estilo de la república, tomó por medio enviar a la niña con su tía al palacio del Persa, donde se criase con más política y se librase de sacrificar al templo de Marte los miembros que aún no había recibido. Así lo ejecutó, y tan presto se robó la niña el cariño de todo el palacio que pareció la hija del rey mismo, según la entendían todos, querían y veneraban.

Fue creciendo y con ella la hermosura, el valor y la discreción, y todo tan a un paso, que no siendo las historias panegíricas, no he visto otra más alabada en las historias; y cuando ellas no dijeran tanto de las acciones, que referiré con fieles testimonios, se pueden colegir todas estas nobles partidas. De edad de catorce años la dibuja nuestra historia de Italia; y era en este tiempo más que ordinaria su estatura, y cual otra amazona, a quien describe Virgilio, excedía en el cuerpo, como en todo, a todas las damas de palacio: Egrediensque deas supereminet omnes. Su talle y despejo era el imán dulce de la corte, que arrastraba sin resistencia a cuantos la miraban y su rostro era una viva imagen de la belleza misma. Esta hermosura la acompañaba de una tan nativa modestia y de un tan natural y no afectado desdén, que elevaba sus primores porque excitaba en cuantos la miraban no sólo el gozo en lo hermoso, pero también el respeto en lo modesto. Estas eran sus prendas de mujer, porque las de su

valor eran mayores que el sexo; y ni el más esforzado de su siglo entrara con ella en marcial disputa, sin conocido riesgo de su ruina. Como bebió con la leche el valor de las amazonas, adornaba sus hombros con la aljaba, sus brazos con el arco, sus manos con la flecha, y formando con sus criadas en lugar de saraos, escuadrones. Era otra Pantasilea amazona, a quien retrata con las mismas preseas Virgilio. Sólo sabía de su linaje, que la tuvo por antecesora, mas no la reconocía por más esforzada. Miraba con ceño las estatuas de Camila, Larina, Tula, Tarpeya, y aún la de Diana; porque, ambiciosa de su fama, no sólo se atrevía a encuadernar en su coro, pero le disputaba a la primera el nicho. El caballo más brioso era el de su elección para domarlo con su fuerza y destreza; y paseando en él los jardines de palacio, admiraba a cuantos veían desmentido el femenino temor y doctinado el más varonil esfuerzo. En el vibrar la lanza era tal su fuerza que sólo competía con su destreza, y deteniéndola su propia hermosura, pocos años y ninguna práctica del reino, vivía violenta en no salir a las batallas. El disparar una escopeta era en ella tan usado que contaba por los tiros los aciertos; y haciendo blanco del mismo fugitivo impulso de las aves, las hallaba para la bala tan fijas en el aire que no se le notó que errase tiro alguno. Y a este modo eran todos los ejercicios de su valeroso esfuerzo.

Este era su valor pero su entendimiento aún le excedía, si cabe exceso en prendas de tan superior grado. Estudió las artes liberales, y fue tan feliz en aprender las lenguas que no sólo hablaba con elegancia la périca, mas sabía con igual destreza la italiana, francesa, española, latina y árabe. Era prudentísima en el consejo, pronta en la resolución de ejecutarlo, graciosa en los donaires, sentenciosa en la serie; y, finalmente, si ésta no fue la que los gentiles llaman Pandora, porque todo el cielo se esmeró en dotarla de las mejores prendas, fue aún más elevada, porque Dios la fabricó tan cabal porque le había de servir a su omnipotencia de instrumento para vencer al mundo y al demonio, para manifestar lo que puede Santa Teresa en el cielo, y para hacer un cabal alarde de la eficacia invencible de la divina gracia.

Duráronle todas estas prendas a Sanhulf lo que la vida, y aunque ella fue larga y llena de trabajos y de triunfos, en unos y en otros se manifestó que el cielo estaba por su autor destinado de propósito a favorecer esta hermosísima valerosa y sabia doncella. Y porque concluyamos su retrato, en el cual con dulce embeleso se ha detenido la pluma, diré lo que sucedió el año de 1622, cuando tenía ya cerca de treinta años. Volvía

de Roma como embajatriz [*sic*] a Viena, y hospedándose en el palacio de la serenísima archiduquesa de Austria, María Magdalena, duquesa de Toscana, se agradó tanto de sus soberanas prendas que la detuvo en su compañía muchos días; y encantada más y más en cada uno, la admiraba milagro de las mujeres. Y en este tiempo un insigne poeta de su alteza le dibujó un soneto italiano, el cual refiere nuestra Historia de Italia y aun lo traduce en latín, que era su idioma; con que no será contra la gravedad de nuestra historia darlo aquí traducido, para que en él, como en imagen, se conozca el animado palacio que labró Dios para depositar su gracia. Dice, pues, así el soneto fielmente traducido de nuestra Historia de Italia.

A la que a Venus excedió en belleza,
 A Marte en armas en valor Adlante,
 En el vibrar la lanza al alto Anglante,
 Y en herir de Cupido a la destreza:
 A la que a Cicerón en la grandeza,
 Del hablar excedió, y en ser constante
 A Diana y a Palas; y en amante
 A todas, siendo Dafne en la pureza:
 A la Fénix del mundo generosa,
 Que de Persia vivió en el gran palacio,
 Y de tan alto nido volar supo:
 A la Palma y al fuego, en que dichosa
 Se eternizó; dibujo, en corto espacio,
 Aunque ella sola en el empíreo cupo.

Con la fama que esta insigne amazona tenía en todo el reino, y con la frecuencia que el conde Roberto tenía en el palacio, tuvo ocasión su curiosidad de ver a Sanhulf, ya a pie, ya a caballo, ya jugando la lanza, y ya disparando la flecha, de que él quedó tan enamorado y herido como si sólo la hubiese visto en este último ejercicio contra su propio pecho. Vivía de su semblante y moría de él al mismo tiempo, y siéndole el no verla una muerte, érale el mirarla apetecida ruina. Como era cristiano y virtuoso, deliberaba el modo de componer su apetito con su obligación; y como sabía el respeto debido al palacio, y el habitual ceño de la dama, era su vida una duda y temía en su resolución su muerte.

Tanto pudo el amor en su pecho que se vino a declarar al rey, y empeñándole toda su privanza se la pidió por esposa, diciéndole que

estaba en este logro el todo de su fortuna. Oyolo el rey con benignidad, habló en ello a la reina, tía de la doncella; y como querían todos tanto a Roberto y sabían su nobleza y virtudes, le ofrecieron allanar las dificultades y dársela por mujer. Alentado Roberto con este favor, pasó a otra pretensión aún más ardua y le habló al rey de esta forma:

Señor, doy por fabricada mi fortuna con sólo la insinuación del gusto de vuestra majestad, a que nada hay difícil; mas si me alienta tanta benignidad, no será mucho dar al poder de tanto monarca otra materia de su generosidad en que me honre. Yo, señor, soy católico romano, como vuestra majestad sabe. Sanfhulf es mahometana, como criada en su palacio desde niña. Y no puede haber legítimo sacramento de matrimonio, según los estatutos de la Iglesia romana, entre tan diversas religiones; y así le he de merecer a vuestra majestad me honre en permitir que Sanfhulf reciba el bautismo y ley de los cristianos.

Durísima se le hizo al rey esta súplica, mas como la reina era cristiana, y tía de la doncella, y como la amistad del rey con Roberto era tan fina, le respondió de esta forma:

Esa no es materia que yo pueda solicitar, pero por darte gusto permitiré con disimulo que ella viva en la ley que quisiere; y para que tú consigas lo que desees, te daré este consejo: procura hablar a los padres carmelitas descalzos, que si ellos la adoctrinan presto será ella cristiana.

Agradecidísimo quedó Roberto a tanta fineza; y encargándole a la reina enviase a nuestro convento a la doncella y la aconsejase de su parte lo que le convenía, se fue a él a hablar a los padres, con quien tenía mucha inclusión y a quien ellos deseaban en todo servir, sabiendo que era el todo del reino, y el que tenía la llave de la voluntad del monarca. Dioles cuenta de su fortuna y esperanza, y les rogó labrasen aquel diamante hermosísimo añadiéndole a las pródigas luces que le había dado la naturaleza, los primores y altísimos fondos de la gracia.

Al poderoso imperio de los reyes vino Sanfhulf en lo que se propuso, y determinó rendir al yugo del matrimonio su esquividad, asegurándose que el valor y honestas costumbres de Roberto le mantendrían a ella en sus inclinaciones. Fue asimismo, por consejo de su tía, a ver y hablar a nuestros padres al convento de Haspan, y como ya ellos estaban avisados del conde, trataron de proponerle la fe verdadera. Dijéronle cuánto malograba sus prendas cautivándolas en la brutal ca-

dena de Mahoma. Propusieronle las verdades católicas, sus fundamentos, sus premios, sus obligaciones, y lo que Dios sabe aún en esta vida premiar a los que siguen a su santísimo Hijo, dios y hombre, redentor y juez de los hombres. Como era el entendimiento de Sanfhulf tan soberano, su capacidad tan clara, tan asentado su juicio, muy presto entendía las razones de los padres. Cada nativa lengua le era a ella tan bien como propia, y acudiendo Dios con su divina luz, en breves días la conocieron catequizada y deseosa del bautismo, que pedía con grandísimas veras, devoción y ansia. Alegres los religiosos determinaron la función para el día de la Purificación de María Santísima, porque fuese esta gran reina la estrella que condujese por el agua del bautismo, a esta feliz criatura, al puerto de la verdad eterna. Para esta función concurren los padres agustinos a nuestro convento, y el conde Roberto con todo lo mejor de la corte, aunque el rey, porque no se entendiese que su disimulo era también influjo positivo, no asistió al bateo. Bautizó a la doncella, como párroco y delegado del Papa, el padre fray Juan Tadeo de San Eliseo a dos de febrero de este año de 1608. Y para que nada le faltase de fortuna le puso por nombre Teresa, por ser la primicia del fuego que la Teresa española encendió en el Oriente; y por consagrar en su nombre a Dios aquella alma, a quien su divina mano escogía y sacaba de tal abismo de oscuridad y tinieblas; y finalmente por darle a la bautizada con el nombre el patrocinio de la santa, que lo gozó tan de veras, como ya diremos.

Efectuado el bautismo se trató con más viveza del casamiento, el cual se celebró con la asistencia de toda la corte; porque juzgando el rey, había llegado el día en que le empeñaba la ocasión a explicarle al conde Roberto su fineza, no le quedó qué hacer a la majestad en lo grande, a la benignidad en lo afable, ni a la liberalidad en lo pródigo; y concurriendo todo, fue el día mayor que ha visto Persia. Los desposó el mismo padre que había bautizado a la novia, porque el padre fray Pablo Simón, que pasó por presidente, vivía empleado en disponer su viaje a Roma, porque ya el rey le tenía entregadas las cartas para el Papa, emperador, rey de Polonia, cardenal, embajador, y una muy solemne para nuestro padre fray Ferdinando. Celebrado el matrimonio, con las ceremonias que el santo concilio determina, se concluyó este trofeo el mismo mes y año, de que hay auténticos testimonios en nuestro convento de la Escala en Roma; los cuales enviaron luego los religiosos con cartas al venerable prepósito fray Ferdinando, que al leerlas no cabía en sí mismo y, derramando en lágrimas de júbilo el corazón, juzgaba haber hallado el

premio de sus trabajos en este tan insigne fruto de su celo. Diole a Dios públicas gracias de tanto beneficio y su majestad lo acrecentó en honra de Santa Teresa y toda su esclarecida familia, como lo dirá el capítulo siguiente.

Capítulo VIII

Continuase en doña Teresa, condesa de Serleij, la divina misericordia; y en este capítulo, lo que ofrecimos tratar en el pasado.

Empeñado el rey de Persia, con la nueva liga de afinidad con el conde Roberto y su esposa, en fomentar sus progresos, discurrió en darle diversas embajadas a diversos príncipes, en que elevase el punto de su fama y adelantase el de sus conveniencias. Pero en tanto que llegaba la ocasión, procuraba por todos los modos que podía el festejo de sus ahijados: honrábalos en público, traíalos a su palacio, comían tal vez a su mesa: y como la reina era tan interesada en los bienes de su sobrina, ayudaba cuanto le era posible a fomentar esta privanza. Como la de los reyes es el clarín de la envidia y hay pocos que miren con benignidad la elevación ajena, fueron muchos los que criaron en su pecho una tan mortal ponzoña contra el conde Roberto que, aunque la reprimían por temor al monarca, la abrigaban deseosos de alguna ocasión en que vomitar contra el favorecido su ponzoña, y sentenciándole en su apasionado tribunal a muerte. Sólo por afortunado, buscaban modo para ejecutar la sentencia, sazonzando su crueldad con un exterior lisonjero y una sumisión venenosamente alagueña.

En este tiempo, los dos piadosos consortes no olvidados en sus recíprocos solaces de Dios, para cuya gloria enlazaban sus inclinaciones, frecuentaban nuestro convento y en él las obras de cristianos. Pero doña Teresa, que en ninguna línea sabía dejar de ser excelente, caminó en la de cristiana tan aprisa que pasó presto a tocar la de muy religiosa. Instruyéndola nuestros padres, empezó a tener oración, a tratar de virtud, y hacer mucha penitencia para recuperar, decía ella, los años perdidos en la secta de Mahoma, haciendo duplicadas obras del divino agrado en la felicidad de ser cristiana. Como era tal su capacidad, mucha su aplicación, buena la doctrina y abundantísima la divina gracia, en pocos años que se detuvo en Haspan arraigó en su alma muchas virtudes, y ofreciendo obedecer toda su vida a los padres carmelitas en el fuero interno y en lo que no se opusiese a su estado. Volaba en el camino de la

virtud cual águila generosa cuando ha descubierto el sol, a quien gusta de mirar cara a cara.

Pasado algún tiempo después del desposorio, dispuso el rey que el conde Roberto pasase por su embajador a varios reinos, encargándole negocios de gravísimo peso, ya para Paulo V, ya para el emperador, y rey de Polonia. Mandole pasase a la corte de España y que, antes o después, llegase a Inglaterra; y, finalmente, que procurase estar en el Gran Mongol algún tiempo para concluir con aquel príncipe cierta alianza, y solicitase la misma con los príncipes de Europa y con el Papa contra el turco. Honrosísimo fue este encargo, aunque de tanto trabajo, como se deja entender; y conociéndolo así doña Teresa, no permitió que su marido, a quien tiernamente amaba, saliese, ni aún al primer día de camino, sin irle ella acompañando. Y así lo cumplió en todas las peregrinaciones más de catorce años. Despidiose doña Teresa de sus padres los carmelitas descalzos, renovando los propósitos de tener muy presentes en el camino sus consejos. Diéronle cartas para el venerable prepósito fray Ferdinando, en que le daban cuenta de todo el suceso y pedían fomentase lo empezado en aquel espíritu.

Como este favor colmó la medida de la felicidad de Roberto, hizo también bosar la envidia de sus enemigos; y teniendo por ocasión para su malicia el viaje, determinaron salir a quitarle la vida en el camino. Pocas leguas había caminado el embajador cuando sus enemigos, que le aguardaban emboscados, dejaron pasar la tropa de criados que le acompañaba y saliéndole al encuentro veinte hombres, cercaron la carroza, amenazaron los criados que se hallaron presentes, y queriendo hacer más cruel el homicidio y más disimulado, determinaron maniatar al conde y obligarle a que bebiese un vaso de veneno que llevaban prevenido, para que muriendo al tosigo, y sin herida, pareciese acaso su muerte y no pudiese haber sospecha en la corte de la traición. Para este fin maniataron a los criados, y no temiendo a la condesa, por verla mujer, la juzgaban bastantemente asegurada con el peso de su dolor. Ella, que miraba con reportación el suceso y que meditaba qué haría en lance tan apretado, puesto el corazón en Dios y apelando a su propio valor, saltó de la carroza. Y como acaso se hubiese caído la espada de un criado de los maniatados, la tomó en su mano y embistiendo como rabiosa leona, o como tigre hircana, incitada de su excesiva cólera, con todo el ruin escuadrón de los traidores, los asaltó primero con el pasmo y matando a los más, e hiriendo a muchos, puso en vergonzosa huída a los demás,

cuya afrenta no fue menor muerte en el tribunal de la fama. Volvió la cristiana amazona a buscar a su esposo, hallolo maniatado y algo herido, y empezándolo a aliviar con la noticia del triunfo, curó sus heridas, desató a sus criados, y prosiguieron todos su camino.

Aún fue mayor hazaña la que obró en esta jornada esta insigne Teresa. En cierta corte, donde la fe política ha hallado mal suelo, porque aún no lo reconoce la cristiana muy benévolo para florecer y aumentarse, cayó enfermo el conde Roberto; y gozando de esta ocasión los que consintieron en faltar con el embajador al derecho de las gentes, dispusieron una noche quemarle la casa. Juntáronse para esta traición sesenta hombres, y poniendo fuego por todas partes a la casa, la cercaron ellos para que el que quisiere huir de la llama pereciese a los filos de sus espadas. Conocido esto por doña Teresa, y temiendo no decirlo a su marido porque la pena de verse tan acometido e indefenso no le agravase el mal o le quitase la vida, eligió seis de sus criados y tomando ella una lanza salió a la calle haciendo frente a todos los sesenta, y con tanta pujanza hería, con tanta destreza rebatía las puntas, y con tanto valor castigaba la traición y tiranía, que a poco espacio dejó muertos a catorce y puso a todos los otros en consternada fuga; habiendo recibido en el combate tres heridas en su hermoso cuerpo, que consagró al casto amor conyugal en los brazos de su esposo, celebrando una tan esclarecida victoria. Solos estos dos casos he querido referir, para que se conozca por ellos quién fue esta insigne mujer, y no referiré más porque me llaman otros de otra línea, y aún más heroicos y que se llegan más al motivo de este capítulo.

No llegaron a un tiempo a Roma el padre fray Pablo y el conde Roberto, porque éste ya con sus desgracias, y ya con otras dependencias que le detuvieron en Moscovia, arribó a Roma, según he podido colegir, por noviembre de el mismo año, cuando ya el padre fray Pablo había pasado a España por legado del Papa al rey católico, mas fue poca la diferencia, y así se unió en el venerable prepósito un increíble gozo ya de ver en Roma al padre fray Pablo, y ya de saber por él las primicias de la fe que sus súbditos sacrificaban en el oriente. Supo asimismo la admirable conversión de doña Teresa, y la trató como se debía a su sangre, fe, y ejemplo, y afectuosa devoción que manifestaba a nuestro santo hábito. En tanto que los embajadores descansan en Roma y ejecutan los encargos de su rey, será bien oigamos leer las cartas que el de Persia escribió a nuestro venerable prepósito; porque sobre ser de mucho ejemplo, excitaron su religioso ánimo a mayores progresos, que es el presente

argumento de nuestra pluma. La carta, que llegó primero por mano del padre fray Pablo, dice así, traducida del idioma persa y latino.

En el nombre de Dios y grande Alí: Al propósito general de los carmelitas descalzos.

Gravísimo y honradísimo, y en gran manera amado y señalado con el gran carácter de escudriñador de los corazones o confesor de los príncipes cristianos, gran general de los padres carmelitas descalzos, conservador por voto y observador fiel de los preceptos de Cristo y de María: Salud y paz.

Llegaron a nosotros vuestros padres del Monte Carmelo, religiosos descalzos, pobres y que renunciaron el mundo, enviados por su Santidad con sus letras y las tuyas; las cuales fueron para nosotros en gran manera agradables, así como lo fueron también sus portadores. Demás de esto nos dijeron muchas cosas a boca, las cuales todas creímos, porque su Santidad nos escribió que así lo debíamos hacer; y a los padres he recibido y tratado con cuanta benevolencia y humildad he podido, y así lo haré con cuantos vinieren o fueren, así por el amor que a su Santidad tengo, como por el que te profeso a ti. En lo que toca a la guerra contra el turco, hicimos cuanto pudimos y lo proseguiremos hasta hacer lo posible para verlo destruido; y si los príncipes cristianos hicieran lo mismo, como muchas veces nos tienen prometido, ciertamente se hubieran ya hecho progresos. Y ciertamente que sospechamos, según el enviado a nuestros reinos, que deben de haber hecho pases con él, lo cual no quiera el cielo sea así; antes yo por el contrario he exhortado siempre, y de nuevo exhorto a su Santidad y a todos los príncipes cristianos, que tomen las armas, si ya no las hubieren tomado para destruir totalmente al común enemigo. Y por lo que toca a vuestros padres, los que acá se han quedado, los ampararemos y favoreceremos con mucho agrado y amor, hasta tener otro orden de su Santidad y de vuestra reverendísima, en cuyas oraciones nos encomendamos con toda instancia; y lo que hemos ofrecido una y muchas veces, lo repetimos santamente: conviene a saber que a los cristianos que vienen a nuestra provincia o que en ella viven, siempre y con toda benevolencia y amor los trataremos. En Haspan, año de Mahoma, mil y dieciséis, en el mes Ramadán, que traducido a nuestro cómputo es a fin de marzo de 1608.

Con esta carta dio el venerable padre infinitas gracias a Dios de ver a este bárbaro rey con algunos rayos de la verdadera luz y con tan vivos impulsos de cooperar a la ruina de la casa otomana, cruel tirana del oriente y de la mayor parte del orbe; y lo que más es de aquellos lugares

que consagró el Hijo de Dios, naciendo, conversando y muriendo en el mundo. Y no es corto oprobio de las cristianas armas que un infiel, y aún de la misma secta de Mahoma, aliente a los cristianos a lo que debe ser su principal objeto. Presumo que los pecados de Europa son sus mayores enemigos y las rémoras que detienen sus armadas para tan noble empresa. Así mismo se alegró el venerable prepósito de ver sus religiosos tan amparados del persa y de saber del padre fray Pablo Simón. ¡Cuántos bienes se podían esperar de aquella misión! Que por acción primera de su prelación se había despachado al oriente. Pasó con esto el padre fray Ferdinando a ver al Papa, dióle noticia de su carta y leyó las que su Santidad había recibido; y confiriendo los dos lo que se debía hacer, en el punto se resolvió que el padre fray Pablo Simón pasase a España con cartas de su Santidad para el rey, y del venerable prepósito para el general de nuestra congregación, y de ambos para el cardenal de Toledo y el duque de Lerma, privado de Felipe III, solicitando con todo esfuerzo lo que el persa deseaba para bien de la Iglesia, y lo que para el de las misiones de nuestra religión podía ayudar y favorecer. En lugar del padre fray Pablo enviaron luego a Persia al padre fray Redento de la Cruz, natural de Daroca, en Aragón, y sobrino de fray Pedro de la Madre de Dios. Los demás efectos de estas legacías no tocan a nuestra historia, y así pasamos a referir la segunda carta y lo que de ella se originó, que no fue poco admirable.

A pocos días llegó el conde Roberto y su mujer a Roma, habiendo pasado en el camino imponderables trabajos, porque Dios quería ir disponiendo aquel corazón de doña Teresa para mayores pruebas y expresiones del poder de la gracia. Visitó el venerable prepósito a los embajadores, noticiado ya de cuán deudor era él, y su familia, así a los buenos oficios del conde como al afecto e inclusión de la condesa, que era una carmelita descalza en traje de señora. Habló doña Teresa muy despacio con el prepósito, consultole su espíritu, el estado de su alma, sus ardientes deseos de la mayor perfección y los beneficios que debía a Dios, que eran sin tasa; porque como su majestad se había esmerado en fabricarla perfecta en la naturaleza, así cuidó de enriquecer su alma. Alentola el venerable prepósito, dióle muy saludables documentos, admiró sus prendas y alabó a Dios de verlas tan bien logradas, y mucho más por haber sido por influjo de su mano, que a nada se extendía con más gusto que a acrecentar el logro de la sangre [de] Jesucristo.

Recibido del embajador la carta del rey de Persia, que según la traducción del idioma persa y latino, y que verdaderamente en todos es un elegantísimo y singular elogio de nuestro venerable padre fray Ferdinando, decía así desde el principio:

Él mismo es Dios Santo.

Al supremo culmen de la doctrina y verdad, al honradísimo trono de la santidad y abstinencia, al elegido entre los demás religiosos y perfectos adoradores del Mesías, a la flor de los aventajados en virtud e integridad. Al ilustrísimo predicador de los príncipes y reyes. A la firmísima columna y estribo de la vida eremítica. A la suprema cabeza de los religiosos padres cristianos. Al prepósito general de los carmelitas descalzos. Hasta aquí el preámbulo de la carta, según el estilo de aquella nación; y verdaderamente él es un tan elevado epígrafe, que otro que fray Ferdinando dudo lo llenará en su siglo. Después de él empieza así la carta.

Después de expresadas las acostumbradas demostraciones del puro y sencillo amor de vuestra paternidad, quisiera mediante esta carta amonestarle que discurra despacio y considere con profundo juicio que entre nuestra majestad y la de los grandes reyes francos o cristianos ha mucho tiempo que hay un sagrado concierto y un firme vínculo de amistad, y que mutuamente entre las dos majestades han ido y venido varios embajadores. Y finalmente, que a los padres, que poco ha llegaron aquí, los recibí honradamente y con grande agrado y benevolencia los tengo; lo cual principalmente por vuestra paternidad y por ellos se ha hecho. Ciertamente que este mi afecto tuviera por cabal correspondencia si vuestra paternidad, apretando este nudo mutuo, y recíproco amor, y necesidad de estas coronas, procurase, cuanto pueda, que entre vuestra majestad y la de los sobredichos reyes haya un perpetuo y abierto camino para que puedan ir y venir embajadores.

Sabrán además de esto, vuestra paternidad, que yo envié a un caballero de mi corte, llamado Gragaciun, a Venecia a comprar ciertas alhajas que han de servir a mi propia persona; y para que me las trajese, y como obedeciese lo que le mandé en comprarlas, cuando las había de traer sucedió ser el tiempo en que nuestra majestad traía guerras con el turco, con que se vio obligado a dejarse en Venecia no poca parte de las dichas alhajas para no arriesgarlas en el camino. Ahora hemos destinado al caballero Gilaj, excelente flor de los hombres iguales, hijo de Sadgar, hombre fidelísimo, mercader y súbdito nuestro, para que las dichas alhajas nos las recupere y traiga. Ruego a vuestra paternidad se digne de favorecerlo en todo lo que se ofreciere, en orden a que las dichas alhajas mías se me restituyan. Mas si acaso los venecianos

rehusaren entregarlas, estimaré que vuestra paternidad como defensor de todo recto hecho, y derecho, y de todo buen nombre, les aconseje que no les es lícito detener las dichas alhajas que pertenecen a mi palacio, y a ellos por ningún modo les tocan; y en esto te ruego una y otra vez que cuanto consejo o ayuda pudieres dar, en orden al servicio de mi majestad, no lo omitas. Y si acaso en estas regiones se te ofrece a ti algún negocio, avísamelo a mí mismo, con confianza, cierto y muy seguro de que yo cuanto antes ello se pueda ejecutar haré fielmente que se efectúe; y como en esta, habiendo escrito otra, no me ocurra otro intento que manifestar a vuestra paternidad el afecto que le tengo, no quiero alargarme más; mas pido y deseo para tu bondad, eternos días. Haspan *ut supra*.

Esta carta, llena de benignidad y confianza, alegró mucho al venerable prepósito por cuanto podía conducir la benevolencia de aquel príncipe para la extensión de su orden en el Oriente; y deseando, como verdadero hijo de la Iglesia, cooperar con este deseo del persa hacia formar la liga católica contra la casa otomana, sobre las cartas que escribió a España con el padre fray Pablo, remitió traslados de ambas a todos los príncipes cristianos y potentados de Alemania. Solicitó asimismo en Venecia el encargo del rey de Persia, lisonjeándole por ese camino para tenerlo seguro en sus católicos intentos. El efecto que esta carta hizo en los pechos católicos no pasó entonces de los límites de un fiel deseo, pero se espera en la benignidad divina que ha de llegar a ejecución para gloria de Dios y exaltación de su fe. Asimismo en el rey de Francia, Enrique IV, añadió esta carta una nueva estimación a la que tenía por la fama de vuestra paternidad y con ella el suceso que dirá el siguiente capítulo, porque será bien que en éste volvamos a buscar nuestros embajadores y a concluir sus admirables sucesos.

Habiendo entregado en Roma las cartas el conde Roberto, y tratado con el Papa y con el venerable prepósito de los carmelitas descalzos los medios más conformes a las públicas utilidades de sus dominios, dejoles palabra de volver por allí para restituirse a Persia, por donde había venido, y se partió con su esposa por Saboya para Francia y España. Había muy poco tiempo que en París y otras ciudades, así como en algunas de Flandes, se habían fundado algunos conventos de carmelitas descalzas por aquella esclarecida virgen y extática madre, Ana de Jesús, fundadora del convento de Santa Ana de Madrid; y tenía con esto la descalcez en Francia gran crédito. De este principio se originaron muchas consecuencias; porque Dios, cuya vista es infinita, a quien lo mira por centro

de sus defectos le tira líneas, que aparecen acaso y son de altísimo y divino consejo. Con esta ocasión la tuvo el conde Roberto de hablar con el rey de los progresos que en Persia hacían en la fe los carmelitas descalzos, y doña Teresa de tratar a las carmelitas descalzas y entregarles su corazón en prendas del insigne amor que las cobró, porque se juzgaba hija de una misma madre. Las religiosas, asimismo prendadas de su virtud y discreción, la correspondieron; y sabiendo venía a España, le dieron cartas para las religiosas de Madrid, donde había la embajatriz [*sic*] de morar por ser la corte y lugar de las dependencias de su marido.

Llegados que fueron a Madrid los embajadores, trató doña Teresa con íntima familiaridad a las religiosas carmelitas descalzas del convento de Santa Ana; y ellas le cobraron tanto amor, que jamás lo habían empleado mayor en otra señora seglar, como ellas mismas decían. Merecíase lo la buena condesa, porque siendo cada día más santa e igualmente discreta, y hablando la lengua española como la más elocuente de la corte, se robaba el corazón de las discretas santas, que es la definición de las hijas de Santa Teresa.

Vivía en este tiempo en el convento de Madrid la venerable madre Beatriz de Jesús, sobrina de nuestra santa madre, y cuya rara vida daremos en este tomo al año de su feliz muerte, que fue el de 1639; y hasta que llegue, entretendrán el deseo unas palabras que de ella dijo el ilustrísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, comentando la séptima carta de Santa Teresa:

Fue, dice, doña Beatriz de Ahumada hija de su hermana de Santa Teresa, doña Juana de Ahumada; tomó el hábito de carmelita descalza en el convento de Alva, habiéndolo antes profetizado, y llamose Beatriz de Jesús. Fue priora de las carmelitas descalzas de Madrid, donde yo la traté y comuniqué; y era religiosa sumamente espiritual y perfecta. Diome una imagen de Cristo, nuestro señor crucificado, que ella trajo consigo más de cuarenta años; y yo por eso, y principalmente por quien es, la traigo conmigo o él me trae consigo, que es lo más cierto, más ha de diecisiete. Murió en Madrid, con opinión de santidad, año de 1639.

Hasta aquí este venerable prelado, cuyas palabras no hemos puesto acaso, ni por sólo un motivo, mas también porque con su contexto tiene semejanza el caso que se sigue. El mucho trato que la condesa embajatriz tuvo con las religiosas, le engendró una espiritual llaneza y santa satisfacción, y les pidió una reliquia de la carne de nuestra madre

Santa Teresa, aunque aún no estaba la santa beatificada, porque fue esto el año de 1613, a lo que he podido colegir. Si acaso las religiosas tenían alguna con particular recato no lo quisieron decir, por no publicarla por reliquia de santa contra lo determinado por la sede apostólica antes de estar beatificado el sujeto cuya era. Lo cierto es que la madre Beatriz, como se había criado en Alva y tomado allí el hábito, y por otra parte era sobrina de nuestra madre Santa Teresa, había obtenido un pedacito de carne del mismo corazón de la santa, de la cantidad en extensión de la un cuarto de a dos, y la tenía en un relicario pobre y curioso, con una imagen de la misma santa. Amaba tanto la madre Beatriz esta joya, que ya no sólo por el motivo insinuado, más también por no desposeerse de ella; ni le reveló a la condesa tener reliquia, no por algún modo imaginó en dársela. La condesa, viendo que a sus insinuaciones no se daban las monjas por entendidas, le pedía a la santa que le concediese una reliquia de su canto cuerpo, para que ella la llevase a Persia y tuviese entre aquellas tinieblas ese consuelo. Oyó a su fiel hija la seráfica madre y apareciéndosele a la madre Beatriz, le dijo: «Dale a la condesa esa partícula de carne mía que tienes». Oyendo esto la madre Beatriz, le respondió a su santa tía: «Por cierto, madre, que si se la doy, que me habéis de enviar otra, que yo no puedo estar sin reliquia vuestra».

Pasáronse algunos días y la madre Beatriz, mal avenida con desposeerse de la reliquia de su seráfica tía, no trataba de dársela a la embajatriz; mas se le volvió a aparecer la santa, y como quien la riñe, le dijo: «¿Cómo no le das a la condesa la reliquia?». Asustose Beatriz con el modo y ceño de su santa madre, y propuso obedecerla; y cuando vino la condesa al locutorio, dividiendo ella parte de su propio corazón en dar la partícula del de Santa Teresa, le dio el relicario a doña Teresa; el cual ella recibió con la mayor veneración y con una estimación más grande que si fuera la joya más preciosa del Oriente. Aconsejole la madre Beatriz no le diese a aquella reliquia público culto, pero que con recato bien podía traer el relicario en el pecho, pues se trataba ya de darle a Santa Teresa público y canónico culto. Así lo hizo la buena condesa con el efecto milagroso que ya diremos.

Concluidas por el conde Roberto todas las dependencias en España y Francia, volvió a Roma el año de 1615. Volvió a hablar al venerable fray Ferdinando, que también era prepósito general, elegido el año antecedente la segunda vez, aunque era la tercera que gobernaba la congregación, por haber sido un trienio vicario general. Noticióle el venerable

padre de las cosas de Persia; de donde, por las repetidas misiones, solicitaba su ardiente celo frecuentes noticias. Díjole cómo había muerto el rey Xa-Abbas y que había entrado en su trono Scia-Abbas, y mostrado no menor benignidad con los cristianos y con nuestros misioneros. Mucho sintió el conde la muerte de su amigo, y no menos entró en cuidado doña Teresa por no saber el estado en que se hallaría su tía, ya viuda y en ajeno reino. Con esto apresuró Roberto sus dependencias, y volviendo a Polonia y Viena se detuvo, como hemos insinuado, algún tiempo en casa de la serenísima archiduquesa; y pasando a Moscovia, continuó su viaje y llegó a Haspan el año de 24, habiendo gastado dieciséis años en sus embajadas y padecido en ellos muchos trabajos, si bien con una mujer tan discreta y santa, como Dios le dio por compañera y de quien, como de mujer fuerte, confiaba su corazón, le llenaron los riesgos de despojos y los peligros de muchos triunfos. Como la emulación, según dijo el sabio, es dura como el infierno, como el mismo infierno dura y permanece, y atormentando a los que la poseen se alimenta de su pena y de la ajena fortuna; y por esta razón, aunque habían pasado mucho años que el conde Roberto faltaba en Haspan, no se había apagado en sus émulos la rabiosa envidia, y muerto el rey que le favorecía, tuvo ocasión de descubrir su mala cara. Apenas hubo llegado a la corte, cuando fiados en que doña Teresa no era conocida del rey, ni de muchos de la corte, por el sumo recato de su adolescencia; y que aunque lo hubiese sido, ya con la mudanza de traje, por ser honestísimo el que vestía, ya por las penitencias, mal tratamiento y trabajos de los caminos, la tenían no poco transformada; y, finalmente, por tener ya más de treinta años, habiendo salido de la corte de solos quince, estaba algo desfigurada. La acusaron ante el rey diciendo que era mahometana de profesión y que, engañada del conde, había desamparado la ley en que nació y casándose ilegítimamente con un cristiano, y que no era ella la condesa Sanfhulf, que para casarse se había primero cristianado con licencia del rey; y que así, por su delito, debía aquella mujer ser apedreada y luego quemada; y el conde asimismo castigado con proporcionada pena por haberla persuadido.

Noticiado Roberto de la delación, descubrió a su esposa el riesgo que les amenazaba y traspasado de dolor le propuso que se huyesen de la corte; mas ella, como otra Michol que no atendía tanto a su riesgo como al de su marido, y como otra Ruth que despreciando los falsos dioses quisiera, sin dejar de seguir a su esposo, publicar su verdadera fe, no asintió a la fuga; y alentando al conde, le decía: Que si parase la tor-

menta en morir ella por la honra de la verdad, que nada más deseaba. El rey, que quería averiguar lo cierto, envió algunos testigos que viesan a la condesa y le notificasen la verdad de las deposiciones. Como todos los que la miraban era por el antojo de su pasión, se les desfiguraba la realidad y afirmaban no ser aquella Sanfhulf. Persuadió con esto la condesa serle llegada la hora de morir por Cristo; y el día que aguardaba ser llevada al martirio, como otra inocente Susana y hermosísima Ifigenia, se desnudó de su lúgubre traje, y Judith segunda, como si fuera el día de su boda se aderezó el cabello, se hermoseó el rostro y se vistió una de sus antiguas y mejores galas. A este tiempo, para justificar el rey su causa, había hecho traer de fuera de Haspan al eunuco que educó a la condesa cuando niña, para que viéndola depusiese si era ella. Entró el eunuco al cuarto de doña Teresa y, o sea porque la miró con ojos más claros, o porque ella con su traje renovaba a la vista su juventud hermosa, empezó a clamar el eunuco luego que la vio, diciendo: «Testimonio, testimonio, que ésta ciertamente es Sanfhulf y en ello no hay duda». Había asimismo enviado el rey por la reina viuda, tía de la condesa, que pasaba su soledad retirada en una quinta. Cuando hubo venido, llevaron a la condesa a palacio para que fuese examinada de su tía, la cual, luego que la vio, la recibió en sus brazos deshecha en lágrimas ya de pena de verla en aquel riesgo, ya de gozo porque después de tantos años de ausencia la volvían a ver sus ojos.

Satisfecho el rey de la verdad y teniendo a la condesa en su palacio, le dijo de esta forma: «¿Qué es esto, que tu marido tiene tantos émulos y lo quieren tan mal?». A lo cual respondió aquella viva imagen de la caridad y modestia: «Señor, no juzgo yo que haya quien a mi marido quiera mal; todos lo querrán bien y en esto habrán obrado, juzgando que es justicia lo que han hecho». Admirado el rey de esta respuesta en día de tal agravio, se volvió a la reina que estaba presente y le dijo: «Repáre vuestra majestad en la virtud de estos cristianos, pues así habla esta mujer de aquellos que la han puesto en términos de que hoy la hubiese yo mandado quemar viva». Diciendo esto, tomó el rey a la condesa de la mano y llegándola a un balcón le mostró una grande hoguera que estaba ya encendida en la plaza, y le dijo: «Mira lo que te estaba ya preparado». A lo cual, con valeroso esfuerzo e increíble constancia, dijo la condesa: «¡Oh rey y señor!, en nada repares que en tu mano estoy; y por la fe de Jesucristo quéname, despedázame y has lo que quisieres». Admirado el

rey de tanto valor, le mostró mucho agrado, diciéndola: «No quiera Dios que yo mate a quien se crió en mi casa como hija».

Considerando el rey que con permiso de su antecesor había aquella mujer abrazado la ley de los cristianos y que era ampararla acción de heroica consecuencia, mandó que ella y su marido pasasen en su compañía y entre su real familia a una quinta, donde se pasaba a divertirse por algún tiempo, y estaba distante de Haspan como cinco días de camino. Intentó con esto el rey fiar a la distancia y a la ausencia la composición de aquel caso, y que se quietasen los que con pretexto de religión jugaban las armas de su envidia. Así se ejecutó, y la conclusión de todo este raro caso la dará el capítulo siguiente, porque en éste no seamos más prolijos.

Capítulo IX

Muere el conde Roberto, continúanse los trabajos de la condesa hasta morir en Roma.

Como los placeres del mundo apenas merecen este nombre, porque mezclados ya con la acíbar de la inconstancia y ya con la desazón que les da la experiencia de que, o duran poco, o se acaban como males los que empezaron como recreaciones; se conoció presto en la que el conde Roberto y su esposa fueron a tomar con el rey a su casa de recreo, que lo era de este mundo, donde el mayor júbilo, dice el sabio, se termina con llanto. Poco tiempo habían estado los nobles consortes en Chasbin, lugar del real divertimento, cuando enfermaron los dos muy de peligro. Sentía la condesa más que su propio mal, la enfermedad de su marido, y sintiendo en la propia menos lo que padecía que lo que le embarazaba para cuidar de su esposo, se juntaban en su corazón con un golpe muchas heridas. Mas Dios, que lo tenía bien conocido y sabía ser noble teatro de la misma paciencia, le dio nueva vuelta al lazo para apretar en la condesa la congoja y dar materia a su cristiana constancia. Agravose el mal del conde Roberto hasta quitarle en pocos días la vida, traspasando con esta flecha el corazón de su esposa, que necesitó de toda su virtud para no morir también al golpe de la pena. Como su generoso pecho había días que se alimentaba de trabajos, vivía con el veneno que bastara para matar a muchas y hacía usura del padecer con la piedra filosofal de su noble resignación. Lloró a su marido menos que otras, aunque sintió su falta más que muchas. Hizo embalsamar el cuerpo y pasarlo a nuestro convento de Haspan, donde asistió ella misma a las cristianas exequias,

sin ningún cuidado de ser notada de aquellas que, según la bárbara política de algunas provincias del Oriente, se queman vivas con los cuerpos de sus esposos difuntos; porque sólo trataba de reducir su amor a sacrificarse toda, desde entonces, en las aras de Jesucristo, a quien elegía por esposo. Depositó el cuerpo en lugar decente, con otra idea más cristiana que ejecutó después, como diremos.

Recogida en su casa con sus criadas, como otra Santa Judith, pasaba en ayunos y oración su viudez, y gobernándole nuestros religiosos su espíritu se adelantaba cada día más y más en la virtud. Pero Dios, que le tenía prevenidos otros y aún mayores trabajos para más brillantes rayos de su corona, permitió que los émulos de Roberto, no pudiéndose vengar en él por ya difunto, procurasen en la condesa, que era su segunda vida, ejercitar su saña. Murió el rey Scia-Abbas en este tiempo y entrando a gobernar el reino Scirasio, que era el visir y primer ministro, volvieron los enemigos a acusar a la condesa en su tribunal; y lisonjeando al gobernador de celador de sus leyes, y malquistando el crédito del rey difunto como de poco observante, depusieron que no era razón que si la condesa era la verdadera Sanfhulf, como se había probado, se permitiese que habiendo nacido en la ley de Mahoma y vivido en ella hasta los catorce años, que ahora tan a la clara viviese en la ley de Cristo con público escándalo del reino; y que aunque esto se hubiese disimulado en tiempo de su marido, que todos sabían era inglés y cristiano, pero que ya viuda debía abjurar la ley de Cristo y vivir en la de Mahoma, y si no que merecía ser castigada.

El gobernador bien hallado en el mando, o con ideas ambiciosas de obtener con más propiedad el cetro, quiso como Pilatos no disgustar el pueblo y mostrarse observante de las leyes del imperio, y cometió el examen de la fe y religión de la condesa al sumo sacerdote de Mahoma, llamado en su lengua Mulesio. Citó éste a la inocente tórtola para que viniese a juicio a la mezquita. Mas nuestros religiosos que en todo la asistían, confortaban y ayudaban, le aconsejaron a la condesa que dijese que estaba mala, que viniese el sacerdote a la iglesia de los padres carmelitas, que estaba más cerca de su casa, y que allí iría ella a dar cuenta de su persona. Oída esta respuesta de la condesa, cuyo motivo fue estar delante del santísimo sacramento para confesar su fe en su real y personal presencia, respondió con mucha tesura el Mulesio: «No puedo yo mancharme con entrar en iglesia de cristianos, que es cosa que lo prohíbe el gran Mahoma. Haced que la condesa venga a mi presencia a

la mezquita». Viendo que era preciso caso, se determinó la condesa a ir, no a la mezquita, sino a un palacio donde se partió el camino y el fuero para ser juzgada. Fue primero a nuestra iglesia y, habiendo confesado y comulgado, recibió de nuestros padres y suyos, la bendición y últimas amonestaciones; y volviendo a su casa, se adornó de los más preciosos vestidos, se aderezó el cabello con mucho aseo y asegurando en el pecho la reliquia de Santa Teresa que, desde que la recibió en Madrid de la mano de la madre Beatriz, no la había apartado de sí. Salió asistida de sus criadas y seguida de nuestros padres, que admirando aquel espectáculo de fe, paciencia y amor, convidaban a los ángeles para la admiración y clamaban a Dios por la constancia de aquella su sierva. Iba asimismo rodeada de ministros de justicia, y como otra hermosísima Casandra, flor del real trono de Príamo, que presa de los griegos iba desde el templo de Minerva al tribunal de la insaciable rabia; y de quien hace el poeta un hermoso retrato que, por serlo de nuestra condesa en este lance, quiero aquí referirlo, y porque llama la atención al principio de toda la hermosura y constancia. Dice, pues, así:

*Ecce trahebatur passis Priameia Virgo
Crinibus a templo Casandra, aditisque Minervae;
Ad coelum tendens ardentia lumina, frustra
Lumina: nam teneras arcebant vincula palmas.*

De este modo renovado el valor de Inés, Catalina, Cecilia y Polonia, llegó al palacio la condesa donde la aguardaba como en tribunal el sacerdote, y puesta en su presencia con un velo sobre su hermoso rostro a la usanza del país, le dijo así el Mulesio:

Tengo averiguado que naciste en la ley del gran Mahoma y que luego renunciaste por la de los cristianos, habiéndote de casar con uno de ellos; y ahora que estás viuda debieras abrazar la ley de tus padres, y se presume que no lo haces así. Por lo cual te he llamado a mi presencia, para que digas aquí en público qué ley es la que sigues y abrazas. Con advertencia que, como sea, según lo debes hacer, la del gran Mahoma, desde luego cesarán tus trabajos, casarás como merece tu sangre y hermosura, enmendando tu primer yerro, y serás favorecida del visir y de todo el reino; mas si con loca pertinancia abrazas la de Cristo, serás público escándalo de nuestra religión, indignarás al visir y yo seré el primero que solicite tu ruina y te acaree una muerte la más deshonrada y horrorosa.

Esto dijo el juez, a que respondió la constantísima matrona en voz alta y como todos la pudiesen oír:

Yo soy cristiana y por la fe de Jesucristo ni temo tus amenazas, ni aprecio tus promesas; y así discurre tormentos, que no podrás tú imaginarlos mayores que mi determinación a sufrirlos; y mil muertes que se me ofrezcan padecer, serán para mi repetidas felicidades por seguir a mi señor Jesucristo y su verdadera ley.

Admirados quedaron los circunstantes de aquella cristiana audacia, y aún el sacerdote exclamó: «¡Oh mujer fuerte!». Continuó empero, así en sus promesas como en sus amenazas; pero todo era en vano porque la firmísima roca de aquel noble corazón ni se vencía a las olas del halago, ni menos a las del temor. Cansado el juez, determinó que la entrasen en una cárcel y le enseñasen bien la ley de Mahoma porque no pecase de ignorancia. Mas nuestros padres pidieron al gobernador la permitiese ir a su casa hasta que le pareciese, o repetir la prueba, o darle la sentencia. Concediolo el visir, y victoriosa de este horroroso combate volvió la condesa a su casa; y pasando por nuestro convento dio en él gracias a Dios por aquellos trabajos y beneficios, y le rogó le concediese el mayor de dar la vida por su santa ley.

Llegada a su casa, reconocieron sus criadas su cansancio, sudor, lágrimas y fatiga, y trataron para su alivio de desnudarle la gala y ponerla en más desahogado traje. Para ejecutarlo, la condesa sacó del pecho la reliquia de Santa Teresa; y dándosela a una criada que la tuviese entretanto que se desnudaba y vestía, reparó la criada que estaba bañado en sangre el relicario y juzgando que su señora venía herida de algún desacato de los bárbaros, se llegó a mirarle el pecho: mostrole el relicario y averiguaron todas no haber en el cuerpo de la condesa herida de quien pudiese haberse originado aquella sangre. Mientras se hacían estas diligencias, iba aumentándose la sangre en el relicario y ya se vertía por la vidriera. Pasmadas todas del prodigio, enviaron al punto a llamar a los padres carmelitas. Vino el prelado, que lo era a la sazón el venerable padre fray Dimas de Jesús, varón de rara virtud, y con el otro compañero, y noticiados del suceso tomó el padre fray Dimas el relicario y vio, ¡oh prodigio mayor que toda admiración!, que en la partícula de carne del corazón de Santa Teresa había siete heridas, y que de cada una salía un caño de sangre. Pasmose el religioso, avisó a los otros; y viéndolo todos, lloraban de ternura y devoción. Admiraban el divino poder y pronosticaban en

aquel prodigio admirables sucesos del lance que estaba pasando, pues Santa Teresa por tantas sangrientas bocas predicaba a su hija, y devota, aquella ansia que tuvo en vida de padecer martirio. Y como quien, aún después de muerta, viendo su corazón en la ocasión repite las heridas que le dio la fineza, le decía por ellas que alentase la suya para merecer, si pudiese, semejante fortuna. Presentes todos, cesó de allí a poco de manar la sangre; pero la que había corrido se conserva hasta hoy en el relicario que, guarnecido de oro y preciosísimas piedras, se guarda en nuestro convento de la Escala en Roma, donde lo entregó la misma condesa al morir, como ya diremos. Más animosa con este prodigio, la condesa desafiaba a los tiranos, deseaba los exámenes, y ansiaba por los martirios y por la misma muerte; y exprobándola de perezosa, tenía por perdido el tiempo que no se le llegaba el padecer por Cristo.

Presto le cumplió su majestad este deseo, porque ansiosa ella de padecer no sólo proseguía las acciones de cristiana, pero las ejecutaba tan a lo público y con tanto alarde de seguir a Cristo, que no sólo no temía la muerte pero tiraba a irritar los tiranos para que con ella le labrasen la corona. Era el día de la ascensión de Cristo cuando doña Teresa, habiendo confesado y comulgado, asistía en nuestro convento a los divinos oficios y, al tiempo de ellos, concurrió a cercar el convento un crecido escuadrón de ministros que, incitados del sacerdote y de su propia rabia, venían a prender a la condesa, ya que después del primer indulto no había vuelto a reconocer el que ellos llamaron yerro y a confesar la secta de Mahoma, que era el deseo de toda aquella bárbara corte; porque juzgaban que debilitaba mucho su crédito el que la abjurase una mujer de tanta jerarquía y discreción. Cercado el convento, pidieron a los religiosos entregasen a la condesa o quemarían el convento y les quitarían a ellos la vida por fautores de la apóstata. Poca amenaza fue esta para los religiosos que, estando ellos con el deseo en un continuo sacrificio, no temían la muerte que ofrecían cada día a Cristo. Escondieron a la condesa, consumieron el santísimo y esperaron cualquiera invasión con espíritu animoso. Entraron los enemigos al convento, mas burlándolos los religiosos despacharon por una puerta oculta a la condesa, y acompañándola un religioso y una esclava la pasaron a Cuifán, ciudad situada una legua de la corte, y la depositó el religioso en un convento de monjas armenias que allí había. Indignados los ministros de verse burlados de los religiosos, fueron innumerables los oprobios que les dijeron y añadiendo palos, coses y bofetadas, los dejaron presos en el convento,

sentenciándolos a morir si dentro de corto término no entregaban a la condesa. Lejos estaban los religiosos de hacerlo así, ni dejar la oveja entre lobos, siéndoles más fácil a ellos dejar por tan justa causa la vida.

Íbase pasando el término señalado y acercándoseles a los religiosos la deseada palma del martirio; mas sabiéndolo esto la condesa, hidalgamente santa, envió una criada suya desde el convento de monjas a decir al juez que si perseguía a los padres carmelitas porque ella no parecía, que desde luego los diese libertad que allí estaba ella, que era el principal objeto de su rabia, y que en todo tiempo estaba dispuesta a morir por Cristo; pues si era culpa el ser cristiana, ella sola la tenía, y que así la aguardasen que ya venía a su presencia. Alegrísimos los infernales ministros de haber descubierto dónde estaba, dieron libertad a los padres, prendieron a la mensajera y enviaron por la condesa. Llegada a Haspan se publicó cabildo abierto para que a vista de toda la corte se justificase la causa, y sentenciase a la condesa la pública indignación si acaso perseveraba en su fe; y si abrazaba la de Mahoma, quedase curado en la república el escándalo que decían había causado tal mujer desamparando el Alcorán.

Como era tan público el lance asistieron nuestros padres carmelitas, pidieron a Dios mirase aquella inocente oveja entre lobos hambrientos y la librase de sus infernales garras. Ya junto todo Haspan en casa del virrey entraron a doña Teresa, la cual ya persuadida a que venía a morir llegó tan alegre como pudiera el más apetecido tálamo. Habíase vestido muy de gala, y con airoso despejo y modesto desahogo entró a la sala del tribunal. Viéndola nuestros religiosos se fueron a ella y ya con lágrimas de gozo, ya con suspiros de no pequeña lástima, la exhortaban a la constancia, más por cooperar a su triunfo que porque entendiesen que lo necesitaba aquel valiente pecho. Como los ministros, que esperaban en aquel juicio rendir a la condesa, oyeron a los padres, fueron tantos los palos, bofetadas y puntillones que les dieron, que tuvieron bien que ofrecer a Dios a cuenta de lo que le pedían para aquella su espiritual hija, que por señas de serlo llevaba en su pecho la reliquia de Santa Teresa con la reciente sangre de las heridas, con quien deseaba mezclar la suya. Echaron fuera del capítulo a nuestros padres, que se fueron a su convento oprobados y apaleados a pedir a Dios por la que quedaba en tal estrecho.

Lo que a doña Teresa pasó referiré a la letra, porque hubo quien todo lo copiase y no permitió Dios quedase sin eterno padrón este triunfo digno de inmortal memoria:

Ea, pues, le dijo el infernal ministro, ya no es tiempo de exámenes sino de que se ejecute lo justo. O aquí en presencia de todos has de abrazar y confesar la ley de Mahoma y renegar de la que sigues, o sin más dilación te haré arrojar de la torre de este palacio para que hecha pedazos pagues tu locura.

A esto respondió la invencible amazona: «Está bien; si no hay más que hacer que eso, vamos luego, que así acabaré más presto una vida tan penosa; y bajando mi cuerpo a hacerse pedazos, subirá mi alma a gozar de Jesucristo al cielo». «¿Cómo? ¿Qué?, dijo el bárbaro ministro, ¿deseas morir presto? Pues yo te haré quemar viva para que mueras más despacio y con más penosa muerte». A esto la condesa, con una alegre risa, que era para los tiranos amarguísima ponzoña, dijo: «¡Oh! Y qué cosa tan alegre me dices: anda aprisa, haz encender el fuego y sea yo en él un holocausto que me abraze y sacrifique en honra de Cristo». A esta respuesta, indignado un ministro arrancó un puñal y llegándose a ella con insaciable rabia, dijo: «Apártense todos que el corazón de acero que tiene esta mujer, con este acero se lo tengo de sacar». A lo cual la valerosa capitana de Cristo se volvió al tirano, como quien le franqueaba el pecho, y le dijo:

Haz luego, oh villano, lo que con esa fiera y cruel boca has pronunciado. Y si quisiere pasar más adelante tu crueldad después de haberme sacado el corazón, cómetelo a bocados y sacia con mi sangre tu hambrienta y cruel fiereza, que para todo estoy dispuesta antes que dejar la fe de Cristo.

Y volviéndose al juez y a los principales que le asistían, con un sagra-do despecho les dijo la invencible matrona de esta forma:

Y tú, oh juez, y vosotros, oh persas, ministros, caballeros y señores, ¿es éste el pago que en mí le dais a mi marido, aquel conde Roberto, que tan a su costa sirvió al rey y a toda Persia? ¿Me traéis aquí a juicio para satisfacerme así lo que yo misma he obrado por el reino? ¡Más ay de mí! ¿Para qué, para qué os excito humanas memorias, cuando se trata de tan divinas empresas? Pero bien he hecho porque cosas divinas están muy forasteras de vuestros entendimientos, entrampados en carnales y villanas especies; y si las humanas no las quiero yo, y las divinas no las entendéis vosotros, ¿[por] qué me

canso en hablaros? Sabed en una palabra que yo soy cristiana y que lo he de ser hasta haber dado la última sangre de mi corazón, y que el morir por Cristo no me es pena, sino lisonja.

Pasmó a todo el concurso esta cristiana resolución, y entiendo que a todo el cielo; y el presidente, enternecido con la memoria del conde Roberto, trató de disolver por entonces la junta con ánimo de librar aquella mujer, ya por no quedar vencido de no vencerla, ya porque alguna piedad humana le mudó el pecho para que el de la condesa muriese después a manos de más noble verdugo. Noticiado el visir gobernador de lo sucedido, y rogado de nuestros religiosos y de su tía de la condesa, mandó poner silencio en su causa y a ella le dio un indulto jurídico para que pudiese vivir en la ley de Cristo sin que nadie la pudiese molestar.

Nuestros religiosos considerando con maduro juicio que los enemigos no se motivaban tanto de la religión como de su propia envidia, a quien paliaban con aquella hipocresía, infirieron que no había de bastar este permiso para que dejasen de buscarle a aquella pacientísima matrona mayores motivos de dolor; y asimismo no queriendo con más pruebas tentar a Dios y a la constante condesa, le aconsejaron que se pasase a Europa. Ella que no tenía más voluntad que la de sus padres espirituales trató de obedecerlos, y recogidas sus joyas y dinero, con bastante acompañamiento, se partió para Roma por Constantinopla por el mes de septiembre del año de 1629, llevando cartas de los padres para el venerable fray Ferdinando, que era prepósito general la última vez que lo fue. Mas llegando a Constantinopla le fue preciso detenerse allí mucho tiempo porque le faltó la salud, le negaron los criados y padeció otros fracasos; porque como era Dios quien la labraba a estos golpes, y su brazo es tan extendido, no hay lugar, dice David, donde no se alcance a ver el semblante de su ira.

Tres años se detuvo en Constantinopla la condesa haciendo vida de una perfectísima religiosa; y como no hubiese allí entonces religiosos nuestros, comunicaba su alma con los padres de Santo Domingo; y así cuando hubo de salir de aquella corte, remitió con ella un testimonio cerrado y sellado el reverendísimo padre menor fray Raymundo Fino, comisario general de las provincias que tiene en el Oriente la esclarecida orden de los predicadores, y en él dice a nuestro prepósito general el modo de obrar de la condesa, lo alto de su espíritu y lo incontrastable de su constancia; el cual testimonio se guarda hoy en el convento nuestro de la Escala.

El año de 1634 a 27 de diciembre llegó a Roma la condesa doña Teresa, como a puerto deseadísimo después de infinitos peligros y aun naufragios, y besando la tierra de aquella ciudad santa, no cesaba de darle gracias a su criador y esposo de verse junto a su vicario que ya lo era Urbano VIII con la seguridad de poderle servir sin sustos y ser ayudada de todos con oraciones y ejemplos. Entregó las cartas que traía de nuestros padres al padre fray Nicolás de la Concepción, que era vicario general por muerte de nuestro venerable padre fray Ferdinando; la cual sintió muy en su corazón la condesa, porque como lo conoció cuando embajatriz y sabía su ardentísimo celo e insigne virtud, esperaba por su mano y dirección llegarse más a Dios. Fue recibida del Papa la condesa con singular agrado y noticiado de su prodigiosa vida, creció la estimación a mayor punto que el que había llegado mirándola como a señora, y así le ofreció su amparo para cuanto fuese de su mayor conveniencia.

Cuarenta y cuatro años tenía doña Teresa cuando llegó a Roma, y ya estaba muy oprimida de achaques nacidos de los trabajos y duros caminos que por Dios había pasado, y queriendo ser en el hábito carmelita descalza, como lo era en los deseos, afectos y asperezas, habló en esto a las religiosas del convento de Roma. Mas ellas, considerando los achaques que la condesa padecía y los deseos que tenía de servir a Dios perfectamente, le dijeron que no se compadecía ser carmelita descalza con perfección teniendo tan poca salud. Y que para vivir dispensada en la orden le era mejor no entrar en ella; antes sí vivir en el estado en que siendo bueno lo que hiciese bueno, no fuese malo lo que por sus enfermedades se obligase a tomar de alivio. Representáronle también la edad que tenía sobre lo permitido en las constituciones de Santa Teresa; y noticiado de todo, el pontífice aunque podía dispensar en todo no lo hizo porque tan antigua como esto es la benigna atención que la sede apostólica tiene a las leyes de esta insigne y seráfica madre, Ceres de nuestra España, que dio las leyes para labrar la humana racional tierra y hacerla digna de encuadrarse con los ángeles. Dióle empero facultad el Papa para que entrase en otro convento que ella a su voluntad eligiese.

En tanto que andaban en Roma estas disputas, supieron las religiosas carmelitas descalzas de Madrid, donde aún vivía la venerable Beatriz de Jesús, el paraje de doña Teresa y sus deseos; y le escribieron a Roma que si quería pasar a Madrid a ser monja carmelita descalza que se solicitaría con los prelados se le allanasen y venciesen las dificultades; y que el amor que la tenían, nacido del trato que con ella tuvieron el tiempo que

estuvo de embajatriz en aquella corte, suavizaría cualquiera embarazo que pudiera dificultar su entrada. No admitió la condesa este convite por la distancia y dificultad de su viaje, para que se sentía ya con pocas fuerzas; y no queriendo su invencible ánimo rendirse a dificultad humana, tampoco quiso entrar en otra religión que en la de Santa Teresa. Y para componer su intento con lo dificultoso del efecto deseado, tomó por medio una casa que era propia de los religiosos de la Escala y estaba junto al mismo convento, y vistiéndose un traje de carmelita y observando estrechísimamente en cuanto le permitía a su salud el dictamen del confesor, que era un religioso nuestro, la aspereza de vida en cama, comida, oración, silencio y comuniones, vivió con ejemplo de aquella sagrada corte treinta y cinco años, gobernando todos sus ejercicios por el estilo de los religiosos; y siendo carmelita descalza tan de veras en el deseo, obras y aspereza de vida, que le hacía muy poca falta el convento.

En este tiempo hizo traer los huesos de su esposo el conde Roberto, que en nuestro convento de Haspan los había dejado depositados, y labrando un sepulcro, como otra reina de Caria a Mausoleo su marido, colocó en él sus cenizas, disputando desde entonces lugar donde se colocasen las propias. Eligió para este trofeo de su amor y de su desengaño el lado derecho de la capilla mayor de nuestra iglesia, junto a la capilla de nuestra madre Santa Teresa, cuyo amparo deseó aún para más allá de la vida. Y llegando el año de 1668 lo ocupó con su cadáver, a violencia de prolijos accidentes que le labraron el remate de la corona, siendo de edad de setenta y nueve años, dejando esta mujer al mundo el más inmortal ejemplo. Porque es doctrina para los entendidos, asombro para los que padecen, enseñanza para los fieles, estampa para los religiosos, estímulo para tibios, admiración para los ángeles, terror para el infierno, gloria de Santa Teresa, honor de toda su sagrada familia; y, finalmente, para el mismo Dios un sacrificio que equivalió a muchos. Porque fue tan repetidamente mártir, como lo dice el número de sus propias ansias de las ajenas pruebas y de sus cristianas resistencias. Fue religiosa en tan noble línea como la colocó no sólo su ardiente deseo, sino también su continuado libre sacrificio que le duró más de treinta años. Gozó el mérito de buena casada, pues será un espejo en que las que hubieren de serlo compongan sus proceder. Siguió a su esposo peregrinando casi todo el mundo en dos embajadas en que fue destinado a muchos reinos. Expuso su vida muchas veces por su defensa, padeció intolerables congojas por su causa y no enterrando con su cadáver su fineza, explicó

su fineza en traer desde Persia a Roma su cadáver para que juntos sus cuerpos, como estuvieron en vida sus ánimos, esperen la común resurrección en aquella sagrada corte y cabeza del mundo.

Ésta fue la valerosa amazona Sanfhulf, Semiramis persa y cristiana Belona. Esta fue doña Teresa, condesa de Serleij e hija de Santa Teresa de Jesús; y ésta por todas fue el primer fruto, y que equivale a muchos, de las misiones que el celo de nuestro venerable padre fray Ferdinando de Santa María fomentó, porque Dios correspondió al ardiente deseo que tenía este gran prelado de la extensión de la católica fe, con este insigne y memorable suceso que he querido referir sin miedo de ser notado en la digresión. Porque me disculpa no sólo lo raro del caso, que compra la atención y paciencia de los lectores con muy precioso fruto, sino también el estilo que tuvo mi antecesor e historiador insigne fray Francisco de Santa María que, en semejante materia y aún no tan elevada, empeló muchas hojas; y por fin la conexión e influjo que con la vida y acciones del venerable fray Ferdinando tiene todo lo hasta aquí tratado.

No queriendo nuestros religiosos de la Escala sepultar con el cuerpo de doña Teresa su memoria, después de unas solemnísimas exequias y de haberlo colocado en el lugar de su elección, le sobrepusieron una lápida compuesta de preciosísimos mármoles, en que por modo de epitafio sellaron la descripción que se sigue y es común para doña Teresa y su marido, porque ambos cuerpos los contiene el sepulcro. Donde se notará que se llama embajador del emperador y conde del imperio, porque lo fue también. Dice, pues, así:

Deo Optimo Maximo

Roberto Serleio anglo nobilissimo, comiti caesareo, equiti aurato, Rodulphi secundi imperatoria legato ad Scia-Abbam regem persarum, et eiusdem regis secundo ad romanos pontifices, imperatores, reges Hispaniae, Angliae, Poloniae, Moscoviae, Mogorri, Aliosque Europae principes, inclito oratori; Teresia Sanpsonia Amazonites, samphuffi Circasiae principis filia, viro amantissimo et sibi posuit; illius ossibus, suisque laribus in urvem e preside. Pietatis ergo translatis. Annos nata LXXIX anno MDCLXVIII.

ANEXOV.

ELÍAS, PADRE Y FUNDADOR DE LA ORDEN DEL CARMEN

Elías significa en hebreo *El Señor* o *Dios del Señor*; y en griego, *Sol*. La tradición católica lo considera, al igual que San Juan Bautista, el precursor de Cristo; y, a su vez, San Juan Bautista es el segundo Elías. El profeta nació en el año 980 a. C.,

para ser sol de Israel y, después, Lucero hermoso de toda la Iglesia cristiana, en Tesbis (de quien tomó el renombre de Tesbita) ciudad o aldea situada a la otra parte del Jordán, en la región de Galaad que confina con la Arabia, y pertenecía [a la] tribu de Gad o Manasés, según sienten graves autores¹¹⁵⁰.

Esta referencia proviene de Biblia, 1 *Re.*, 17, 1: «Elías, el tesbita, de Tisbé de Galaad». No se sabe con exactitud dónde se encontraba Tisbé, o Tesbis, pero hay tres posibles lugares en las proximidades del yacimiento arqueológico de Tell Mar Elías: Listib, Umm el-Hedamus y Abu Hummus¹¹⁵¹. Mar Elías se encuentra en la gobernación de Ajlun, al noroeste de Jordania. En la cima de este montículo se encuentra una de las más grandes iglesias bizantinas de Jordania; la base de la iglesia tiene una rara forma de cruz. Este sitio arqueológico fue excavado en 1999 por Mohammad Abu Abila, y en la actualidad se le preserva para peregrinajes religiosos¹¹⁵².

Una explicación al misterio tanto del origen como de las raíces familiares de Elías la proporciona fray José de Santa Teresa en *Flores del Carmelo...*:

¹¹⁵⁰ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...* p. 366.

¹¹⁵¹ Lugares bíblicos.

¹¹⁵² «Mar Elías», Virtual World Project, s. p.

Con más razón podemos afirmar del grande Elías, que el silencio de su patria y de sus padres fue persuadirnos a que Elías fue todo celestial, y que su origen no había de buscarse en la tierra sino en el cielo, de donde el Señor le envió, para que como fuego abrasase al mundo en su amor y fuese símbolo de la eternidad de Cristo¹¹⁵³.

Según lo recupera este autor, San Epifanio afirma que el nacimiento de Elías estuvo anunciado por una visión que tuvo su padre:

Estando su mujer en vigilia de su parto, vio Sabaca por divina revelación, que su mujer paría un niño hermosísimo a quien unos varones vestidos de blanco saludaban. Envolvían al niño en vivas llamas de fuego y con ellas, en vez de leche, le paladeaban los labios. Recordó el padre, admiró prodigio tan extraordinario y descubrió que, sin duda, sería celestial, pues varones tan celestiales con tanta atención le saludaban.

Partió luego a Jerusalén, a consultar con los sacerdotes la visión y saber la significación de aquel misterio. Habiéndola propuesto a uno, a quien se comunicaba el Señor, le respondió:

No temas Sabaca, porque ese niño es uno de los mayores dones que Dios ha concedido a nuestro pueblo. Vivirá siempre en luz, porque en sus dichos y hechos jamás habrá tinieblas. Será su boca fuente de claridad y castigará los delitos de Israel con el fuego de su espada. Esos ángeles que en forma de varones y vestidos con hábito blanco le veneraban, significan los muchos hijos que en ese mismo hábito han de ser sucesores de su castidad y pureza. Y pues ves juntas tantas maravillas, recíbelas con humildad, guárdalas con reverencia y tenlas en silencio, hasta que el Señor se digne de publicarlas¹¹⁵⁴.

A una corta edad, Elías dejó a sus padres y se retiró a Masfa, o Mispá, en el monte Galaad, a orar junto a otros religiosos:

En esta soledad vivió retirado algún tiempo y en ella comenzó su espíritu a obrar lo que obró después en el Bautista, que fue el olvido de sus padres, el amor a la soledad y el trato con Dios, que a los que la abrazan por su amor, favorece y acompaña. Porque el peso del cuerpo no le agravase el alma y estuviese más defendida la rosa de su corazón, lo traía cercado de espinas y de rigores. La tierra dura era su lecho, el vestido unas pobres pieles, las lágri-

¹¹⁵³ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 366.

¹¹⁵⁴ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, pp. 366 y 367.

mas su pan, su regalo el ayuno, y el sueño el que podía tomar quien (como él dijo después) casi siempre estaba en la divina preferencia.¹¹⁵⁵

En el año 930 a. C., Elías, por orden divina, deja la soledad para combatir las idolatrías del rey Ajab y de Israel. El primer castigo que les impone es negarles la lluvia:

Por esto le pidió Elías al Señor [...] le diese las llaves del cielo, y hasta que él lo ordenase, no derramase sobre la tierra sus lluvias. Otorgóselo su Majestad y, arrojándose a Samaria, se presentó ante Ajab. Y arrojando llamas por la boca y levantando al cielo la mano, le dijo: «Pues no hay enmienda en ti, rey descreído, ni temor en ti, o pueblo pérfido, que despreciáis al Señor por verle blando, usando mal de su gran misericordia. *Vive el Señor Dios de Israel, ante cuyo acatamiento estoy, que no habéis de ver rocío, ni lluvia del cielo sobre vuestros campos, sino cuando y como yo quisiere*». Quedó atónito el rey, pasmados los circunstantes, y toda la corte en varias imaginaciones y discursos. Con esto Elías, instruido del Señor, se salió de la ciudad, torciendo al cielo las llaves¹¹⁵⁶.

Elías, siguiendo las órdenes de Dios, se escondió en el torrente Querit, al este del Jordán (Biblia, 1 Re., 17, 3). Tomaba agua del arroyo, y dos veces al día unos cuervos le llevaban pan y carnes:

Los cuervos sin duda fueron ángeles que de la despensa o mesa de Ajab le traían el presente, porque a su pesar sustentaba al médico que aborrecía. Y si no fueron ángeles ellos, se lo ponían en el pico a los cuervos para que se conociese que siendo estas aves desobedientes (como se vio en el arca de Noé) y tan voraces, y sin piedad con sus hijos, que viéndolos nacer vestidos de plumas blancas los desconocen y desamparan, los hace Dios sus despen-seros, porque el vicio sirva a la virtud y se entienda que la de Elías es tal que hace a los brutos corceles templados y religiosos¹¹⁵⁷.

Elías, ocupado en la oración y en disfrutar de los bienes que le enviaba Dios, se volvía cada vez más inflexible en el castigo de los infieles. Fray José de Santa Teresa cuenta que, para templar el corazón del profeta, Dios lo puso a prueba, secando el arroyo y prohibiendo a los cuervos le proveyeran de alimento. Tras experimentar el hambre y la sed,

¹¹⁵⁵ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo*..., pp. 367 y 368.

¹¹⁵⁶ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo*..., p. 369.

¹¹⁵⁷ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo*..., pp. 369 y 370.

el Señor mandó a Elías a la ciudad de Sarefta, cerca de Sidón. Aquí se encontró con una mujer viuda a la cual humildemente le pidió un vaso de agua; ambos se supieron enviados de Dios: la mujer para alimentar a Elías, y éste para darle la bendición. Cuando la mujer le dijo a Elías que no tenía pan, más que un poco de harina y aceite para ella y su hijo, éste le respondió:

No temas, sino has lo que has propuesto, y para que comience el aumento por tu caridad, has primero para mí una torta pequeña y cocida en el rescoldo, me la traerás y después dispondrás para ti y para tu hijo; porque esto dice el Señor Dios de Israel: «La cántara de la harina no faltará, ni la alcuza del aceite mermará, hasta el día en que el Señor ha de dar agua a la tierra»¹¹⁵⁸.

Luego del milagro del pan bendito, Elías protagonizó otro. El hijo de la mujer viuda enfermó y murió a las pocas horas. La mujer, desesperada, quería morirse también. Elías, al ver la bondad y humildad de la mujer, le pidió le diera el cuerpo del niño:

Tomole en sus brazos, llevele a su aposento, púsole sobre su pobre cama y puesto en oración, con humilde confianza le representó a su Majestad su obligación y pena de ver que en casa donde la habían hospedado, pagase o se presumiese que pagaba el hospedaje con quitar la vida [a] aquel niño. Esto decía, y juntando a las palabras las acciones, extendiendo sus brazos en forma de cruz (por la profética luz que ya tenía, de que en ella Jesucristo había de vivificarnos a todos), midiéndose con el cuerpo difunto y comunicándole su aliento tres veces, con voz fuerte y con viva fe, le dijo a su Majestad: «Señor Dios mío, suplícode que vuelva el alma de este muchacho a sus entrañas». ¡Prodigio extraño! Al mismo instante volvió el alma a su morada y cobró vida el difunto¹¹⁵⁹.

Elías fue, en la historia de la Iglesia católica, el primer santo en resucitar a un muerto. El niño que resucitó Elías se llamaba Jonás, y fue su primer discípulo. Durante los tres años que pasó en Sarefta, se retiró muchas veces, junto a Jonás, a la soledad del monte Carmelo. El Señor había designado al Carmelo como «teatro a sus proezas y principio de la religión que tantas almas había de dar al cielo»¹¹⁶⁰. Pasado este tiempo,

¹¹⁵⁸ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, pp. 370 y 371.

¹¹⁵⁹ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 371.

¹¹⁶⁰ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 372.

Elías tuvo que regresar a Ajab porque Dios quería ponerle fin a la sequía. El profeta le dijo al rey que le juntase, a los pies del monte Carmelo, a todo el pueblo de Israel, a cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y cuatrocientos de los bosques pertenecientes a la familia de su esposa Jezabel. Ajab obedeció y, cuando todos estuvieron bajo el Carmelo, Elías dijo las siguientes palabras:

¿Qué desalumbamiento es el vuestro? ¡Oh, israelitas! ¿Qué inconstancia, andando cada día mudando la fe y religión de nuestros mayores? ¿Para qué cojeáis de ambos pies? Si el Dios de Israel es el verdadero, seguidle con fe constante, si Baal lo es, como Jezabel os ha pintado, ofreced sacrificios a sus aras. A un lado os inclina la adulación, a otro os llama la conciencia, con que nunca van derechos vuestros pasos, ni seguís el camino seguro de la verdad. Y, pues, ni la conciencia os mueve, ni las experiencias pasadas os obligan, reduzcamos a prueba nuestra fe. Pues los profetas de Baal son ochocientos y cincuenta, y yo solo he quedado de los profetas, que saquen la cara por el verdadero dios. Dénsenos dos bueyes y elijan ellos uno, y hecho pedazos pongan sobre la leña y altar del sacrificio, sin poner fuego debajo, y yo en diferente altar haré lo mismo. Vosotros invocad el nombre de vuestro dios y yo el mío, y el dios que oyere a quien le llama, y enviará fuego sobre el altar, aquel será tenido por dios legítimo y verdadero¹¹⁶¹.

Los profetas falsos edificaron primero su altar y escogieron al buey. Sus ritos, ceremonias y gritos fueron en vano, «porque Baal era una sombra, y Dios tenía atado al demonio para que no usase entonces sus engaños»¹¹⁶². Elías se fue a un antiguo altar que estaba destruido y lo reconstruyó con doce piedras, cada una simbolizando las doce tribus de Israel; hizo alrededor un acueducto, puso la leña, dividió al buey en cuatro partes y echó doce cántaros de agua sobre el altar. Tras decir una plegaria en nombre del dios de Israel, como el verdadero Dios, y reconocerse como su servidor, «cayó del cielo el fuego del Señor, que tragó y consumió el holocausto, la leña, las piedras del altar, hasta lamer el polvo y el agua que estaba en el acueducto. Viendo esto el pueblo, cayó en tierra asombrado y reverente, a tan grande maravilla»¹¹⁶³. Elías aprovechó la conversión del pueblo de Israel para castigar a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y a los cuatrocientos de los bosques; hizo que

¹¹⁶¹ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 373.

¹¹⁶² José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 373.

¹¹⁶³ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 374.

los llevaron a un arroyo del propio monte y ahí los degolló para que pagasen por su pecado. Al ver al pueblo convertido y al rey Ajab penitente, Elías subió a la cima del monte Carmelo,

y puesto en oración, el rostro entre las rodillas, como está el niño en el vientre de su madre, significando que lo era para con Dios y tan necesitado como él de su socorro, le pidió que pues le había negado a aquel pueblo la lluvia del cielo por verle tan infiel, ahora que estaba arrepentido, se la concediese y como antes había experimentado su azote, ahora gozase sus beneficios¹¹⁶⁴.

Elías le ordenó a Jonás que subiera aún más el monte Carmelo para ver si, sobre el mar, descubría alguna señal de agua. Jonás lo hizo y no vio ninguna señal de lluvia. Luego,

ordenole el santo que siete veces volviese a repetir la diligencia, y él reconociendo que la eficacia de la oración no está tanto en la oración como en su perseverancia, volvió a su deprecación y clamando a Dios con nuevo fervor, a la séptima vez le avisó el discípulo que había visto subir del mar una nubecita tan pequeña como la huella de un hombre. Véiala en espíritu también Elías y conociendo que en lo material era la que había de dar agua a la tierra, y en la representación era María señora nuestra, que había de fecundar aquel sagrado monte con la lluvia de sus gracias. Celando para su tiempo este favor y ejecutando el que tocaba al remedio temporal de aquel pueblo, le dijo a su discípulo Jonás: «Ve y dile a Ajab, pon tu coche y baja del monte porque no te coja el agua». Dio Jonás el recado y luego se vio su verdad, porque derramándose por todo el cielo la nubecilla, que convertida en nubes espesísimas, se desataron en lluvia tan copiosa que Ajab a todo correr y Elías precediendo a su coche, anduvieron aquella noche diez leguas, de suerte que a la mañana llegaron todos a Israel con gran trabajo y mayor consuelo de ver a Dios tan benigno, y a la tierra reparada¹¹⁶⁵.

En Israel los esperaba Jezabel, la cual se enteró de todo lo sucedido en boca de su esposo el rey Ajab. Jezabel, embargada por la ira, decidió vengarse del profeta por la muerte de sus sacerdotes. Elías fue avisado y huyó de Israel. Caminó sin rumbo por mucho tiempo, hasta que llegó a Berseba, a cuarenta leguas de Israel. Ahí dejó a su compañero, pero Elías prosiguió con su marcha. Al pie de un enebro, rendido por el hambre, la

¹¹⁶⁴ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 374.

¹¹⁶⁵ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, pp. 374 y 375.

sed y el cansancio, le pidió a Dios le diese la muerte. Se quedó dormido más que por el cansancio y penas físicas, por la angustia y la tristeza. Pero Dios no se había olvidado de él: envió un ángel con pan y agua, el cual le dijo a Elías que debía despertar y comer para retomar el camino. Elías caminó sin cesar durante cuarenta días con sus noches, hasta que llegó al monte Horeb. Todavía embargado del miedo de ser encontrado por Jezabel, Elías se guareció en una cueva retirada. En este lugar Dios le habló y tuvo una visión:

Estando Elías a la puerta de la cueva, vio venir un viento tan furioso que trastornaba los montes y deshacía los peñascos; luego un terrible temblor de tierra, que sacudiendo su misma pesadumbre, a los árboles, ríos y peñas les obligaba a que mudasen de asiento, y después un fuego abrasador que todo lo consumía. Pero nota el texto sagrado que ni el viento, ni el temblor, ni el fuego, venía el Señor, sino su ira, y en esto quiso que Elías conociese que con la misma facilidad desharía y consumiría su majestad a todos sus enemigos. Instruido en esta verdad le facilitó la segunda, enviándole un aire delicado y una marea suave que le regaló el alma, y dilató el corazón, conociendo en este símbolo cuán suave es Dios para los que de veras le buscan y como al que gobierna le hace insufrible el rigor, y amable y amado la blandura¹¹⁶⁶.

Luego, el Señor le ordenó tres cosas: volver por el desierto a la ciudad de Damasco y ungir a Jazael por rey de Siria; luego, pasando a Samaria, ungiese a Jehú por rey de Israel; y, tercero,

que fuese en busca de Eliseo, hijo de Safat y natural de Abel Mejolá, al que también ungiría por profeta en el lugar suyo, porque no sólo había de gozar el don de profecía, sino había de ser sucesor en la vida religiosa que había de comenzar en el Carmelo, y con el cuchillo de su santidad, acabar las reliquias de los idólatras que escapasen de los filos de ambos reyes¹¹⁶⁷.

Así lo hizo Elías. Fray José de Santa Teresa afirma que la unción de Eliseo puede considerarse como el comienzo de la fundación de la orden del Carmelo; la cual ya estaba anunciada desde que se retiró a la soledad del Querit. Sin embargo,

¹¹⁶⁶ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 376.

¹¹⁶⁷ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 376.

más cierto es que, cuando subió al Carmelo y vio aquella nubecita pequeña, y en ella como símbolo expreso de María señora nuestra (según la exposición recibida de padres y expositores), reconoció que había de ser madre de Dios y virgen purísima, la que por el voto de virginidad había de ser la capitana y maestra en ambas leyes de esta celestial virtud, y finalmente la nube, por cuyo influjo, mérito y dirección, había de gozar el mundo las lluvias y sabores de la gracia. Desde luego se le ofreció por hijo, e imitador de su pureza. Y no sólo ofreció su persona, sino determinó fundar una congregación y familia de varones religiosos que en obediencia, castidad y pobreza, desde entonces atendiesen a su veneración, y cuando naciese a su obediencia con título de hijos y siervos suyos, como se dijo en la festividad de Nuestra Señora del Carmen¹¹⁶⁸.

Habiendo Elías ungido a Eliseo,

viéndose ya con este discípulo tan aventajado, con Jonás, con Miqueas, hijo de Yembla, y otros que atrajo el buen olor de su vida, se partió para el Carmelo, no el de Judá sino el que estaba en la tribu de Aser, y llama la Escritura Carmelo del mar, a causa de que por su poniente lo baña el Mediterráneo. En este sitio plantó la primera colonia y convento de su orden, a honor y servicio de la sacratísima Virgen, a quien había tenido por causa ejemplar, final y meritoria, y de cuyo influjo esperaba la conservación y el aumento, corriendo el año de la creación tres mil ciento y veintisiete, y antes de la encarnación de Cristo, novecientos y veintiséis. Con el nuevo estado les dio también nuevo nombre, llamándose desde entonces los hijos de los profetas. Labró luego un oratorio para que se recogiesen a ciertas horas del día a orar y cantar a Dios las alabanzas divinas, y juntamente a explicar al pueblo que acudía la ley del Señor, partiendo con lo seglares el pan del espíritu que su Majestad les enviaba. A esta observancia instituida en los colegios de los profetas que se comenzaron a juntar en comunidad, desde los tiempos de Samuel, añadió Elías, demás de la soledad, penitencia, silencio y oración, la observancia de los tres votos perpetuos de obediencia, castidad y pobreza, que constituyen el estado religioso, como hasta entonces no usada de los hombres [...] A la voz de tal ejemplo, acudieron muchos a imitarle y recibió a algunos de los colegios que había fundados, dándoles su nueva institución y forma de vida con que en breve tiempo se vio Elías multiplicado en sus hijos, y en cada colegio un baluarte, que defendiendo la fe y mejorando a los israelitas en costumbres, minoraban el número y reputación a los idólatras. En la instrucción de estos nuevos hijos y casas,

¹¹⁶⁸ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 377.

en sentar en ellas su regla y santas costumbres, gastó el santo profeta nueve años¹¹⁶⁹.

Tras la muerte del rey Ajab y su hijo Ocozías, ambas, según fray José, producto de sus infamias y vicios, los de la Orden del Carmelo

habían ya crecido en número y perfección [...] Prueba el águila la legitimidad de sus hijos, poniéndolos a vista del sol para que examinen sus rayos. Así lo hacían los hijos del Carmelo teniendo a Elías su sol tan a la vista, de quien con sagrada emulación copiaban los resplandores y mejorándose cada día más en su contemplación, quedaban calificados de hijos suyos legítimos y perfectos. Estando ya bien instruidos en su nueva profesión y viendo que en Eliseo, y otros hijos aventajados, dejaba quien la llevase adelante, quiso Dios trasladar a su ministro y profeta, y como depositarlo en el paraíso y reservarlo en él para los tiempos más atribulados de su Iglesia, encargándole esta última victoria a quien tantas había alcanzado de Satanás y sus ministros. Dispuso también su Majestad (dice San Juan Crisóstomo) que quien en sus acciones tuvo tan poco de humano, no tratase con los hombres sino con los ángeles, a quien tenía por familiares y amigos, consolando con esta transacción el celo del santo profeta, que tan mortificado estaba en la tierra, madre igualmente de espinas y de pecados. Como en ella no quiere Dios, por permisión de su oculta y sabia providencia, que nazca ni la flor sin espinas, ni el trigo sin la cizaña, quiso quitar a Elías de en medio, que como tan puro no podía sufrir esta mezcla y confusión, ni que los hombres ofendiesen a Dios tan a su vista. Para este intento ordenó que al modo que los reyes solían honrar con carro triunfal y solemnísimos triunfos al capitán, que por honra de su rey arrojó su cuerpo, y animó a los peligros de la guerra y aprecio de su sangre, alcanzó ilustres victorias, quiso que Elías, que tantas batallas venció en servicio del Señor, y tanta sangre derramó de sus contrarios, subiese al paraíso triunfante en un carro y caballos de fuego¹¹⁷⁰.

Elías recibió el aviso de Dios sobre su partida del mundo terrenal. Avisado también Eliseo, ambos partieron a Betel y luego a Jericó, cerca del Jordán. Por todas las comunidades que pasaron, los conventuales ya estaban enterados del rapto de Elías, así:

Salieron Elías y Eliseo de Jericó, y fuéronles siguiendo cincuenta monjes de aquel convento, que sabiendo el rapto del maestro, también querían sa-

¹¹⁶⁹ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, pp. 377 y 378.

¹¹⁷⁰ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, p. 382.

ber sus circunstancias. Llegando Elías a la orilla del Jordán con su discípulo, se quitó el palio, o melota, y envolviéndola o doblándola hirió con ella las aguas, las cuales obedientes a su presencia y santidad se dividieron, con que no sólo dejaron el paso franco sino también enjuta la madre, mostrando la perfección de su obediencia en juntar en una acción dos milagros. Salieron a la orilla [...] y vieron venir hacia sí una carroza o carro cubierto de llamas y tirado de unos caballos bañados también de fuego, en el cual arrebataron a Elías, y subiendo por el aire Elías dio principio a su triunfo y Eliseo a su dolor. Rasgó sus vestiduras, derramó tiernas lágrimas y hablando con él, le decía: «Padre mío, padre mío, carro de Israel y carretero suyo. Carro sobre cuyos hombros y cuidados toleraste las costumbres depravadas de tu pueblo, y carretero que siempre procuraste reducirlo y guiarlo a Dios con la vara de su dirección y enseñanza. Detén tu curso, que nos llevas todo el bien y defensa de Israel, pues lo tenía más defendido tu presencia y oración, que sus baluartes y ejércitos». Así lamentaba Eliseo la ausencia de su buen padre, cuando perdiéndole a él de vista, vio que le arrojaba su capa, o melota, y en ella su espíritu doblado, que le había antes pedido, con cuya prenda se volvió luego al Jordán, y habiéndole dado paso milagrosamente [...] los cincuenta hijos de los profetas, que a la otra orilla le esperaban, viéndole venir con la capa y espíritu de su maestro Elías, le adoraron por su sucesor y admitieron por prelado¹¹⁷¹.

¹¹⁷¹ José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo...*, pp. 383 y 384.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, ed. Giovanni Fornero, trads. José Esteban Calderón y Alfredo N. Galleti, México, FCE, 2007.
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. Salvador Antuñano Alea, España, Tecnos, 2007.
- «La ciudad de Dios», *Obras de San Agustín*, ed. José Morán, vol. 17, Madrid, BAC, 1958, pp. 61-1728.
- «Las Confesiones», *Obras de San Agustín*, ed. Ángel Custodio Vega, vol. 2, Madrid, BAC, 1974, pp. 73-606.
- «Enarración sobre el Salmo 2 (Rebelión de las gentes contra Yavé y contra su unguido, y exaltación de éste)», *Obras de San Agustín. Enarraciones sobre los salmos (1º)*, ed. Fr. Balbino Martín Pérez, intr. José Morán, vol. 19, Madrid, BAC, 1964, pp. 7-13.
- «Sobre la doctrina cristiana», *Obras de San Agustín. Tratados escriturarios*, ed. Fr. Balbino Martín, intr. P. Lope Cilleruelo, vol. 15, Madrid, BAC, 1957, pp. 49-349.
- «Sobre la santa virginida», *Obras de San Agustín. Tratados morales*, ed. Félix García, Lope Cilleruelo, y Ramiro Flórez, vol. 12, Madrid, BAC, 1954, pp. 136-227.
- Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España. Descubierta cuando escrita por fray Agustín de la Madre de Dios, religioso de la misma orden*, ed. Eduardo Báez Macías, México, UNAM, 1986.
- Alciato, Andrea, *Declaración magistral sobre los emblemas*, Valencia, Jerónimo Sánchez, 1670.
- *Emblemas*, ed. Santiago Sebastián, trad. Pilar Pedraza, Madrid, Akal, 1985.
- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la compañía de Jesús en Nueva España*. Vol. 1, México, Imprenta de J. M. Lara, 1841.
- Alvar Ezquerro, Jaime, *Diccionario Espasa: Mitología universal*, Madrid, Espasa, 2000.

- Álvarez, Consuelo y Rosa María Iglesias, «Introducción», *Metamorfosis*, Ovidio, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 7-186.
- Álvarez, José Rogelio, *Enciclopedia de México*, 14 vols., México, Sabeca International, 1996.
- Ambrosio, Santo, *Episcopi Mediolanensis omnia, quae magna hactenus doctorum virorum industria reperiri potuerunt*, París, Gulielmum Merlin, 1569.
- Andrés de San Miguel, *La quinta esencia de la virtud: Santa Teresa de Jesús, sermón panegírico de sus glorias*, México, Herederos de Juan José Guillena Carrascoso, 1720.
- Anónimo, *Retórica a Herenio*, ed. y trad. Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2010.
- Anónimo, *Retratos de los españoles ilustres con un epítome de sus vidas*, Madrid, Imprenta Real de Madrid, 1791.
- Antonio de San José, fray, Notas. *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia*, Madrid, Imprenta de don José Doblado, 1793.
- Arellano, Ignacio, *Editar a Calderón*, Madrid, Editorial Iberoamericana, 2007.
- Aristóteles, *Retórica*, ed. y trad. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Arregui, Jorge Vicente y Jacinto Choza, *Filosofía del hombre: Una antropología de la intimidad*, Madrid, Ediciones Rialp, 1991.
- Asenjo, Julio Alonso, «Alcides alegórico», *Scriptura*, 2002, pp. 17-32.
- Baker, William, *Alciato's Book of Emblems*, Memorial University, disponible en línea [30/08/2012]: <http://www.mun.ca/alciato/>
- Barcia y Zambrana, José de, *Despertador cristiano, cuadregesimal de sermones doctrinales para todos los días de la cuaresma, con remisiones copiosas al despertador cristiano de sermones enteros para los mismos días*, vol. 3, Madrid, Juan García Infanzón, 1697.
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Editorial Porrúa, 2008.
- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano americana septentrional o catálogo y noticias de los literatos*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1947, 5 vols.
- Bernabé, Alberto, «Introducción», *Retórica*, Aristóteles, ed. y trad. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 7-41.
- Bertrán, Antonio, «Atesora Corpus Christi el corazón de un virrey», *Reforma*, vLex, 24/05/2004, disponible en línea [30/08/2012]: <http://reforma.vlex.com.mx/vid/atesora-corpus-christi-corazon-virrey-82053446>
- Beuchot, Mauricio, «La retórica argumentativa de fray Martín de Velasco (Colombia, siglo xvii)», *Endoxa: Series filosóficas*, 6, 1995, pp. 167-179.
- *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Biblia*, ed. Marciano Villanueva, Alemania, Herder, 2005.
- Biblia de Nuestro Pueblo*, ed. Armando Jesús Lovera Vásquez, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2009.

- Bibliorum sacrorum vulgatae versionis*, vol. 7, París, 1785.
- Blaeu, Joan, *Atlas maior*. 1665, China, Taschen, 2010.
- Boccaccio, Johan, *De las mujeres ilustres en romance*, ed. José Luis Cannet, Universidad de Valencia, 1997, disponible en línea [01/08/2012]: <http://miguelvalle.com/lector/Italianos/Giovanni%20Boccaccio%20-%20De%20las%20mujeres%20ilustres%20en%20romance.pdf>
- Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini*, Ratisbonae, 1840.
- Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini*, 1831.
- Browning, W. R. F., «Tradición», *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Paidós, 1988.
- Bunson, Matthew, Margaret Bunson y Stephen Bunson, *Our Sunday Visitor's Encyclopedia of Saints*, Estados Unidos, Our Sunday Visitor, 2003.
- Calasio, Mario de, *Concordantiae sacrorum bibliorum hebraicorum*, vol. 4, Londres, Jacobum Hodges, 1749.
- Cardinals of the Holy Roman Church*, Florida International University-Salvador Miranda, 21/07/2012, disponible en línea [21/07/2012]: <http://www2.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>
- Casiodoro, «*De arte rhetorica*», *Opera Omnia*, ed. Jacques Paul Migne, París, Migne ditorem, 1865, pp. 1157-1167.
- Cayetano, Tomás, *Epistolae Pauli. s. l., s. e.*, 1531.
- Cerdan, Francis, «Historia de la historia de la oratoria sagrada española en el Siglo de Oro», *Criticón*, 32, 1985, pp. 55-107.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, España, Herder, 2009.
- Chinchilla, Perla, *De la compositio loci a la república de las letras*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Cicerón, Marco Tulio, *De la invención retórica*, ed. y trad. Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2010.
- *De la partición oratoria*, ed. y trad. Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2000.
- *Sobre el orador*, ed. y trad. José Javier Iso, Madrid, Gredos, 2002.
- Cilleruelo, P. Lope, «Introducción», «Sobre la doctrina cristiana», *Obras de San Agustín. Tratados escriturarios*, ed. Fray Balbino Martín, vol. 15, Madrid, BAC, 1957, pp. 3-46.
- Claraval, Bernardo de, «*Ante diem festum Paschae*», *Opera Omnia*, vol. 2, París, Gaume Fratres, 1839.
- Claudiano, *Poemas I*, ed. Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Gredos, 1993.
- Clavel, Alonso, *Antigüedad de la religión y regla de San Basilio Magno*, Madrid, 1645. *Corpus Thomisticum*, Universitatis Studiorum Navarrensis, disponible en línea [21/07/2012]: <http://www.corpusthomicum.org>
- Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, pref. Niklas Luhmann, México, Anthropos Editorial/ Universidad Iberoamericana/ITESO, 1996.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Editorial Castalia, 1995.

«Christian Charity», *The Dayton Art Institute*, 2011, disponible en línea [08/09/2012]: <http://www.daytonartinstitute.org/>

Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso, Madrid, Imprenta de Joaquín Ibarra, 1780, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española aparecidos entre 1726 (A-B), Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española aparecidos entre 1729 (C), Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española aparecidos entre 1732 (D-F), Madrid, Imprenta de la Real Academia Española por la viuda de Francisco del Hierro, 1732, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española aparecidos entre 1734 (G-M), Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1734, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española aparecidos entre 1737 (O-R), Madrid, Imprenta de la Real

- Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1737, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).
- Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española aparecidos entre 1739 (S-Z)*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1739, reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española en la página de Internet del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE).
- Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, España, Herder, 2011, 2 vols.
- Diccionario enciclopédico de los santos*, ed. Walter Kasper, Konrad Baumgartner, Horst Bürke, et al., España, Herder, 2006, 3 vols.
- Diccionario ilustrado. Latino-Español/Español-Latino*, prologado por Vicente García de Diego, Barcelona, Vox/Larousse Editorial, 2011.
- Diccionario panhispánico de dudas*, primera edición (octubre 2005), Real Academia Española, disponible en línea [01/07/2012]: <http://rae.es/recursos/diccionarios/dpd>
- Diccionario de nombres bíblicos*, Devocionales cristianos, disponible en línea [18/05/2012]: http://media.wix.com/ugd/be8eea_92a8fc74cd6e4f59dfa07d5b591849dd.pdf
- Diccionario de nombres bíblicos*, Shalom Mission, disponible en línea [18/05/2012]: http://shalom-mission.com.ar/nombres_biblicos.htm
- Diccionario de la lengua española (DRAE)* (vigésima segunda edición), Real Academia Española, disponible en línea [20/07/2012]: <http://rae.es/recursos/diccionarios/drae>
- Divine Office for the use of the laity*, ed. Rev. B. Rayment, vol. 2, Manchester, T. Haydock, 1806.
- Divinum Officium*, The Divinum Officium Project, 2011, disponible en línea [22/07/2012]: <http://divinumofficium.com/>
- Documenta Catholica Omnia*, Cooperatorum Veritatis Societas, 2006, disponible en línea [17/07/2012]: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>
- Documentos del Concilio de Trento*, Biblioteca Electrónica Cristiana, disponible en línea [30/10/2010]: <http://www.multimedios.org/docs/d000436/>
- Documentos del Concilio Vaticano II*, La Santa Sede, disponible en línea [30/10/2010]: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm
- Encyclopædia Britannica, *Encyclopædia Britannica Online*, Encyclopædia Britannica Inc., 2012, disponible en línea [04/10/2012]: <http://www.britannica.com/>

- Encyclopaedia Iranica*, Columbia University, 2012, disponible en línea [04/08/2010]: http://www.college.columbia.edu/cct/fall12/around_the_quads2
- Encyclopedia of Ukraine*, Canadian Institute of Ukrainian Studies, 2001, disponible en línea [24/07/2010]: <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages\CA\CanadianInstituteofUkrainianStudies.htm>
- Engelgrave, Henricum, *Lux Evangelica in omnes anni dominicas*, vol. 2, Antuerpia/Amberes, Cnobarrus, 1552.
- Esopo, *La vida y fábulas del Esopo*, Bélgica, Officina Plantiniana, 1607.
- Fernández Cordero, María Jesús, *Pastoral y Apostolado de la Palabra en el siglo XVIII: La reforma de la predicación en su dimensión práctica* (disertación), Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- Fernández Rodríguez, Carmen, Delia Rosado Martín y Fermín Marín Barriguete, «La sociedad del siglo XVIII a través del sermionario. Aproximación a su estudio», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 4, 1983, pp. 35-57.
- Fernández de Madrigal, Alonso, *Operum. Tomi V. Pars II. Continens comentaría in II partem Iosue*, 1613.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, España, Ariel, 2009, 4 vols.
- Flavio Josefo, *Los veinte libros de Flavio Josefo de las antigüedades judaicas, y su vida por él mismo escrita, con otro libro suyo del imperio de la razón en el cual trata del martirio de los Macabeos*, Amberes, Casa de Martín Nucio, 1554.
- *The genuine works of Flavius Josephus, the jewish historian*, vol. 1, Boston, S. Walker, 1821.
- *The Works*, Londres, R. Penny/J. Janeway, 1733.
- «Galaad Alto», *Lugares Bíblicos*, Todd Bolen, 2012, disponible en línea [14/08/2012]: http://www.lugaresbiblicos.com/galaad_alto.htm
- Galatini, Petri, *Opus de arcanis catholicae veritatis*, Basileae, Heruagius, 1550.
- Garibay, Ángel María, *Mitología griega*, México, Editorial Porrúa, 1980.
- Garone Gravier, Marina, «Herederas de la letra: Mujeres y tipografía en la Nueva España», *Unos tipos duros. Teoría y práctica de la tipografía*, Marc Salinas, et al., 05/03/2006, disponible en línea [30/10/201]: <http://www.unostiposduros.com/herederas-de-la-letra-mujeres-y-tipografia-en-la-nueva-espana/>
- Gil Bezerra, Benito, *Ave María: Paraíso de oraciones sagradas en cuyo campo se hallan los frutos abundantes del árbol de la vida Jesús, de la excelsa palma de María, la más sazonada mies, y de las místicas plantas en que gloriosos santos aplaude festiva la Iglesia, las vistosas flores de sus heroicas virtudes*, Barcelona, Impresor y librero José Giralt, 1739.
- Giovanni Dominici, «*Lucula noctis*», *Opera selecta scriptorum ordinis praedicatorum*, vol. 1, Paris, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1908, pp. 1-445.
- González Bedoya, Jesús, «Prólogo a la edición española», *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, Madrid, Gredos, 1989, pp. 7-26.

- Granada, Fray Luis de, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999, 2 vols.
- Gregorio Magno, «*Dialogorum libri IV*», Latin Patrology, *s. f.*, disponible en línea [15/08/2012]: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0590-0604,_SS_Gregorius_I_Magnus,_Dialogorum_Libri_IV_De_Vita_Et_Miraculis_Patrum_Italicorum,_MLT.pdf
- «*Homiliae in evangelia*», Latin Patrology, *s. f.*, disponible en línea [28/08/2012]: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0590-0604,_SS_Gregorius_I_Magnus,_Homiliarum_In_Evangelia_Libri_Duo,_MLT.pdf
- Gregorio Nacianceno, *Opera Omnia, quae extant*, vol. 2, Paris, 1583.
- Haag, H., A. Van den Born y S. de Aulsebrook, *Diccionario de la Biblia*, trad. José Antonio Molina Gómez, España, Herder, 2000.
- Haeften, Benedictus van, *Camino real de la Cruz*, trad. Fray Martín de Herce, Valladolid, Juan Godínez, 1721.
- *Regia via Crucis*, Antuerpiae/Amberes, Henrici Verdussen, 1728.
- Harrauer, Christine y Herbert Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, España, Herder, 2008.
- Hernández Guerrero, José Antonio y María del Carmen García Tejera, *Historia breve de la retórica*, Madrid, Editorial Síntesis, 1994.
- Hernández Morales, Gustavo, *Santa Cruz Acatlán México*, Arquidiócesis de México, 2010, disponible en línea [11/08/2012]: <http://santacruzacatlan.mex.tl/frameset.php?url=/intro.html>
- Herrejón Peredo, Carlos, «La oratoria en Nueva España», *Relaciones*, 57, 1994, pp. 57-80.
- *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 2003.
- Herrero García, Miguel, «Introducción», *Sermonario clásico*, Miguel Herrero García, Madrid/Buenos Aires, Escelicer, 1942, pp. VII-LXXXIX.
- Hesíodo y Homero, *Hesiod, the homer hymns and homeric*, trad. Hugh G. Evelyn-White, Londres, William Heinemann Ltd./Harvard University Press, 1954.
- Hesius, Guilielmi, *Emblemata sacra de fide, spe, charitate*, Antuerpiae/Amberes, Balthasar Moreti, 1636.
- Hilario, «*In Evangelium Matthaei commentarius*», Latin patrology, *s. f.*, disponible en línea [25/08/2012]: (falta enlace)
- Jakobson, Roman, «Lingüística y poética», *Universidad de los Andes*, pp. 1-29, disponible en línea [16/07/2012]: <http://www.textosenlinea.com.ar/textos/Linguistica%20y%20poetica.pdf>
- Jerónimo, Santo, *Commentarii in evangelium Matthaei*, Latin patrology, *s. f.*, disponible en línea [31/08/2012]: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,_Hieronymus,_Commentariorum_In_Evangelium_Matthaei_Libri_Quattuor,_MLT.pdf
- *Epistolae et libri contra haereticos*, vol. 2, Paris, Sebastianum Nivellium, 1602.

- *Hebraicae Quaestiones in Genesim*, Zurich University's Seminar for Mediaeval Latin, Monumenta Informatik, s. f., disponible en línea [16/08/2012]: http://www.ml.at.uzh.ch/download_pl/?lang=0&dir=../Corpus2_PL/&file=023_Hieronymus-Stridonensis_Quaestiones-Hebraicae-in-Genesim.xml&xml=1
- *Liber de nominibus hebraicis*, Documenta Catholica Omnia, 2006, disponible en línea [05/08/2012]: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420_Hieronymus_Liber_De_Nominibus_Hebraicis_MLT.pdf.html
- *Opera Omnia quae reperiri potuerunt: Epistolae*, Paris, Sebastianum Nivellium, 1579.
- «Praefatio ad Paulinianum», *De spiritu sancto*, Didymi Alexandrini, Helmaestadii, Jacobi Lucii, 1614.
- «Praefatio ad Paulinianum», *Oeuvres completes*, Philippe Remacle, s. f., disponible en línea [11/08/2012]: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/paulinianus.htm>
- Jewish History: The Mishna*, New Destiny Foundation, s. f., disponible en línea [07/12/2012]: <http://www.jewishhistory.org/the-mishnah/>
- José de Santa Teresa, *Flores del Carmelo. Vidas de los santos de Nuestra Señora del Carmen, que reza su religión así en común como en particulares conventos*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1678.
- Juan de la Cruz, *Obras del venerable padre fray Juan de la Cruz*, Madrid, Bernardo Villa-Diego, 1672.
- Justino, *Epítome de las «Historias Filípicas» de Pompeyo Trogo*, trad. José Castro Sánchez, Madrid, Gredos, 2008.
- Karr, Don, «The Study of Christian Cabala in English», *Hermetic Kabbalah*, 2011, disponible en línea [07/12/2012]: <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/ccinea.pdf>
- Küng, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lapera, Fernández Ciudad, Trotta, 2006.
- Lapide, Cornelio a, *Commentarii in Sacram Scripturam*, vol. 4, Lugduni/Lión, Ludovicum Lesne, 1842.
- *Commentarii in Sacram Scripturam*, vol. 9, Lugduni/Lión, Pelagaud et Lesne, 1839.
- Llamazares, Tomás de, *Instrucción de predicadores*, Burgos, Herederos de Juan de Viar, 1688.
- Lombardo, Pedro, «Sentencias», *Retórica cristiana*, Diego Valadés, México, FCE, 2003, pp. 651-689.
- Louzado Fernández, Benigno, «Un florilegio de epitafios renacentistas en el MS. 5973 de la Biblioteca Nacional», *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 14, 1998, pp. 207-221.
- Lovera Vásquez, Armando Jesús, *La Biblia de nuestro pueblo* (edición anotada), España, Ediciones Mensajero, 2009.

- Lucano, Marco Anneo, *Farsalia*, ed. Antonio Holgado Redondo, Madrid, Gredos, 1984.
- *Pharsalia*, vol. 2, Lipsiae, Gerhardum Fleischer, 1821.
- Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, España, Anthropos Editorial/Universidad Iberoamericana/Centro Editorial Javeriano, 1998.
- *La sociedad de la sociedad*, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2007.
- León, Luis de, Antolín Merino y fray Diego González, ed., *Cantar de los Cantares*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986.
- Manrique, Jorge Alberto, «Del Barroco a la Ilustración», *Historia General de México*, México, Colegio de México, 2008, pp. 431-488.
- «Retórica y Barroco», *Relaciones*, 57, 1994, pp. 81-92.
- Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen de la primitiva observancia*, Madrid, Jerónimo de Estrada, 1706.
- «Mar Elías», *Virtual World Project*, Ronald A. Simkins, s. f., disponible en línea [14/08/2012]: <http://www.virtualworldproject.org/vr/jor/EL/tour.html>
- Mayoral, José Antonio, *Figuras retóricas*, España, Editorial Síntesis, 2005.
- Menandro, *Comedias*, ed. Pedro Bádenas de la Peña, España, Gredos, 1986.
- Mendiola, Alfonso, *Retórica, comunicación y realidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Meyer, Michel, «Prefacio», *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, Madrid, Gredos, 1989, pp. 27-29.
- Morán, Manuel y José Andrés-Gallego, «El predicador», *El hombre barroco*, ed. Rosario Villari, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 163-200.
- New Advent*, ed. Kevin Knight, 2007, disponible en línea [04/09/2012]: <http://www.newadvent.org/>
- NSW Board of Jewish Education, «*The Mishna*», NSW Board of Jewish Education, 2012, disponible en línea [07/12/2012]: <http://www.bje.org.au/learning/texts/mishnah.html>
- Officia propria sanctorum diocesis Rhedonensis*, Rhedonis, 1752.
- Officia Sanctorum: a summis pontificibus, tam pro Hispaniarum regnis, quam pro universali Ecclesia*, Barcelona, Casa de Sierra y Olivér, 1805.
- Olmedo, Félix G, «Prólogo», *Instrucción de predicadores*, Francisco Terrones del Caño, Madrid, Espasa-Calpe, 1960, pp. IX-CLVI.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 2009.
- Orthodox Union: Leaders in the Talmudic Period*, Orthodox Union, 2012, disponible en línea [07/09/2012]: <http://www.ou.org/about/judaism/rab-bis/>
- Ovidio, *Heroides*, ed. Antonio Ramírez de Verger Jaén, Madrid, Ediciones Akal, 2010.

- *Metamorfosis*, ed. Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias, Madrid, Cátedra, 2009.
- *Tristezas. Pónticas*, ed. Eulogio Baeza Angulo, Madrid, Ediciones Akal, 2010.
- Palafox y Mendoza, Juan de, edición y notas, *Cartas de Santa Teresa de Jesús*, vol. 1, Teresa de Jesús, Bruselas, Francisco Foppens, 1676.
- Palomera, Esteban J., «Introducción», *Retórica cristiana*, Diego Valadés, México, FCE, 2003, pp. VII-LVIII.
- Pareja, Francisco de, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos de la Nueva España*, México, J. R. Bardebillo, 1882.
- «*Passeriformes Corvidae*», Luis y Rafael Salas, *Sociedad Albacetense de Ornitología*, 2002, disponible en línea [26/08/2012]: <http://aves.desdeinter.net/>
- Pedro Crisólogo, «Sermo X», *Sermones*, Latin patrology, s. f., disponible en línea [16/08/2012]: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0380-0450,_Petrus_Chrysologus,_Sermones,_MLT.pdf
- Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, trad. Julia Sevilla Muñoz, Madrid, Gredos, 2000.
- Platón, «Gorgias o de la retórica», *Diálogos*, vol. 1, ed. Francisco Larroyo, México, Editorial Porrúa, 2009, pp. 197-285.
- «Fedro o del amor», *Diálogos*, vol. 2, ed. Francisco Larroyo, México, Editorial Porrúa, 2009, pp. 247-300.
- Platts, John, *A new universal biography, chronologically arranged; containing interesting accounts, critical and historical, of the lives and characters, labours and actions of eminent persons, all ages and countries, conditions and professions*, vol. 4, Londres, Sherwood, Gilbert y Piper, 1826.
- Plinio el Viejo, *Historia natural: Libros VII-XI*, vol. 308, España, Gredos, 2003.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. 4, Madrid, Imprenta Nacional, 1822.
- Powell, Mark Allan, ed., *Bible Dictionary, s. l.*, Harper Collins Publishers, 2012.
- Quintiliano, Marco Fabio, *Institución oratoria*, trad. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, pról. Roberto Heredia Correa, México, Conaculta, 1999.
- Quinto de Esmirna, *The fall of Troy*, trad. Arthur Sanders Way, Project Gutenberg EBook, 30/10/2008, disponible en línea [01/08/2012]: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/658/pg658.html>
- Raynaud, Teófilo, *De martyrio per pestem ad martyrium impropium et proprium vulgare comparator*, Lugduni/Lyon, Jacobi Cardon, 1630.
- Reyes Coria, Bulmaro, «Estudio introductorio, y notas al texto latino y al español», *Retórica a Herenio*, Anónimo, México, UNAM, 2010, pp. ix-cxx.
- Ribadeneira, Pedro de, *Flos sanctorum, de las vidas de los santos*, 3 vols., Madrid, Joaquín Ibarra, 1761.
- Ribera, Francisco de, *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Salamanca, en casa de Pedro Lasso, 1590.
- Rivero, Antonio, «Historia de la Iglesia siglo a siglo», *Catholic.net*, disponible en línea [22/02/2012]: <http://es.catholic.net/conocetufe/876/3032/articulo.php?id=20882>

- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables*, México, Porrúa, 1972, 3 vols.
- Rodríguez, Isaías, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco Suárez, 1972.
- Rodríguez de Castro, José, *Biblioteca Española, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente*, vol. 1, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1781.
- Rubial García, Antonio, *El paraíso de los elegidos*, México, FCE/UNAM, 2010.
- *La santidad controvertida*, México, FCE/UNAM, 2001.
- Rubio Mañé, José Ignacio, *El virreinato I. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, México, UNAM/FCE, 2005.
- Salazar, Juan de, *Vida del amor de Cristo estampada en el corazón de Teresa*, Puebla, 1737.
- San Víctor, Hugo de, *Patrologiae cursus completus*, vols. 175-177, Bélgica, Editores Pontificii, 1854.
- Sanchiz, Javier, «Lucas de Careaga, marqués de Santa Fe. La historia fugaz de un noble vasco en la Nueva España. Una biografía en construcción», *Los vascos en las regiones de México. Siglos XVI-XX*, ed. Amaya Garritz, vol. 3, México, UNAM, 1997.
- Santagada, Osvaldo D., «Reflexiones sobre el sentido del culto a los santos en la Iglesia católica», *Revista teología*, 91, 2006, pp. 443-478.
- Sarmiento, Martín, *De historia natural y todo género de erudición*, ed. Henrique Monteagudo, vol. 2, Madrid, CSIC, 2008.
- Segura, Nicolás de, *Sermón quinto y segundo de Santa Teresa de Jesús*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, 1742.
- Spang, Kurt, *Persuasión. Fundamentos de retórica*, España, EUNSA/Astrolabio, 2009.
- Teresa de Jesús, Santa, *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia*, ed. Fray Antonio de San José, Madrid, Imprenta de don José Doblado, 1793.
- *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia*, ed. Don Juan de Palafox y Mendoza, vol. 1, Bruselas, Francisco Foppens, 1676.
- *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia*, ed. Fray Diego de la Presentación, vol. 2, Bruselas, Francisco Foppens, 1680.
- *Libro de la vida*, ed. Otger Steggink, Madrid, Clásicos Castalia, 1991.
- «Poesías», *Obras Completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Terrones del Caño, Francisco, *Instrucción de predicadores*, pról. Félix G. Olmedo, Madrid, Espasa-Calpe, 1960.

- Tertullian*, The Tertullian Project, ed. Roger Pearse, 27/04/2012, disponible en línea [17/07/2012]: http://www.tertullian.org/rpearse/manuscripts/gospel_of_judas/
- Theutonicus, Helvicus, «De dilectione Dei et proximi», *Corpus Thomisticum: Opera aliqua false adscripta*, Universidad de Navarra, 2005, disponible en línea [01/08/2012]: <http://www.corpusthomisticum.org/xao.html>
- Tomás de Aquino, *Liturgy of Corpus Christi*, trad. Joseph Kenny, Latin Patrology, s. f., disponible en línea [19/07/2012]: <http://www.dhspriory.org/thomas/CorpusChristi.htm>
- *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, 5 vols.
- Tudela, Benjamín de, *Viajes de Benjamín de Tudela. 1160-1173*, ed. y trad. Ignacio González Llubera, Madrid, V. H. Sanz Calleja, 1918.
- Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, prolog. Esteban J. Palomera, México, FCE, 2003.
- Valeriano Bolzani, Piero, *Hieroglyphica, seu de sacris Aegyptiorum*, Lugduni/Liön, Frellon, 1602.
- Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2003, 2 vols.
- Velasco, Martín de, *Arte de sermones para saber hacerlos y predicarlos*, México, Herederos de la viuda de Miguel de Rivera, 1728.
- Vetancurt, Agustín de, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, México, Doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1697.
- Victoria Moreno, Dionisio, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México (1585-1612)*, México, Porrúa, 1983.
- Vieira, António, *Citações e pensamentos*, ed. Paulo Neves da Silva, Portugal, Casa das letras, 2010.
- Villarroel, Manuel de, *In sacras tautologias, cum illustrationibus panegyricis, anagogicis, tropologicis, et politicis, commentariorum literarium*, vol. 7, Matriti, Laurentij Francisci de Mojados, 1728.
- Virgilio, *La Eneida*, prolog. Carlos García Gual. España, Biblioteca EDAF, 2010, pp. 19-452.
- Yepes, Diego de, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformation de la orden de los descalzos y descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, en la oficina de don Plácido Barco López, 1797, 2 vols.
- Zafra, Rafael y José Javier Azanza, «Autores: Henricus Engelgrave (1610-1670)», *Deleitando enseña: Una lección de emblemática*, Universidad de Navarra, sep. 2009, disponible en línea [31/08/2012]: [http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Engelgrave,_Henricus_\(1610-1670\).html](http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Engelgrave,_Henricus_(1610-1670).html)

Archivos consultados

Archivo General de la Nación (México).

La conclusión de este estudio no hubiera sido posible sin las correcciones de la Dra. Dalia Valdez Garza, a quien le estoy profundamente agradecida por su lectura precisa y paciente.

COLECCIÓN «BATIHOJA»

VOLÚMENES PUBLICADOS

1. Francisco de Quevedo, *España defendida*, ed. de Victoriano Roncero, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-87-9.
2. Ignacio Arellano, *El ingenio de Lope de Vega. Escolios a las «Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos»*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-84-8.
3. Lavinia Barone, *El gracioso en los dramas de Calderón*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-85-5.
4. Pedrarias de Alместo, *Relación de la jornada de Omagua y El Dorado*, ed. de Álvaro Baraibar, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-88-6.
5. Joan Oleza, *From Ancient Classical to Modern Classical: Lope de Vega and the New Challenges of Spanish Theatre*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-89-3.
6. Blanca López de Mariscal y Nancy Joe Dyer (eds.), *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-90-9.
7. Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013. ISBN: 978-1-938795-91-6.
8. Pedro Calderón de la Barca, *Céfalo y Pocris*, introd. de Enrica Cancelliere y ed. de Ignacio Arellano, New York, IDEA, 2013. ISBN: 978-1-938795-93-0.
9. Ignacio Arellano y Juan Antonio Martínez Berbel (eds.), *Violencia en escena y escenas de violencia en el Siglo de Oro*, New York, IDEA, 2013. ISBN: 978-1-938795-92-3.
10. Francisco Santos, *Periquillo el de las gallineras*, ed. de Miguel Donoso Rodríguez, New York, IDEA, 2013. ISBN: 978-1-938795-94-7.
11. Alejandra Soria Gutiérrez, *Retórica sacra en la Nueva España: introducción a la teoría y edición anotada de tres sermones sobre Santa Teresa*, New York, IDEA, 2014. ISBN: 978-1-938795-95-4.

Solicitud de ejemplares:

Carlos Mata Induráin (Secretario de la colección «Batihoja»), cmatain@unav.es

C o l e c c i ó n B a t i h o j a



La presente edición pone a disposición del lector una edición anotada de tres sermones novohispanos sobre la vida y los milagros de Santa Teresa de Jesús, escritos, predicados e impresos en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVIII. Los predicadores pertenecen a diferentes órdenes religiosas: el carmelita descalzo, fray Andrés de San Miguel; el mercedario, fray Juan de Salazar y el jesuita Nicolás de Segura. Un ensayo introductorio acompaña cada sermón en el que se esboza el contexto histórico y se ofrece un análisis preliminar del texto. A la edición anotada le precede un estudio que comprende la retórica clásica, la eclesiástica y la nueva retórica del siglo XX.

Alejandra Soria, doctora en Estudios Humanísticos, trabaja como profesora de cátedra en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), en México. Ha colaborado en varias publicaciones sobre textos que se encuentran en el importante acervo de la Biblioteca Cervantina, colección que pertenece a la institución antes mencionada. Ha presentado diversos estudios sobre sermones novohispanos en congresos nacionales e internacionales.

