

EL *LIBER CREATURARUM* DE SIBIUDA, BASE DEL EJERCICIO O VÍA DEL BENEFICIO

Saturnino López Santidrián

«Muéstrame, Ya h vé, tus caminos, adiéstrame en tus sendas» (*Sa/25*, 4).

El agradecimiento a Dios pertenece a la religión natural y al cristianismo, que dignifica y eleva, acoge todo lo bueno. Fácilmente se comprueba que un período de esplendor religioso es al mismo tiempo una época de dinámico agradecimiento¹. La gratitud es una de las actitudes fundamentales de la vida religiosa.

Estas páginas se unen al homenaje al profesor José Luis Illanes, teólogo atento a la dimensión histórica de la existencia, esto es, a la trascendencia de las respuestas del hombre.

1. EL RICO PRECEDENTE DEL *LIBER CREATURARUM*

El ejercicio enunciado, que llegó a constituirse en la vía espiritual básica y más universalmente aceptada del siglo XVI, tiene su punto de referencia en el *Liber creaturarum*, terminado el 11 de febrero de 1436, poco antes de morir su autor, el 29 de abril, Raimundo de Sibiuda, quien, de origen catalán, era maestro en artes (filosofía), doctor en medicina y, sobre todo, profesor de teología en la universidad de Toulouse, de la que fue rector en 1428 y 1435.

Se conoció a través de varios manuscritos, y la primera edición parece ser la de Lyon en 1484, con el título de *Liber creaturarum sive de homine*, pero prevalecerá la designación de las primeras palabras de la segunda edición en Deventer, 1485, *Theologia naturalis sive Liber creaturarum, specialiter de homine*. La división de la obra en 7 partes y 330 capítulos, con enunciados, parece haber sido introducida por los editores.

1. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Th.*, 2-2, q. 106, a. 1, ad 1: «Sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est etiam quaedam excellens gratia seu gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est [q. 83, a. 17] inter ea quae ad religionem pertinent».

Sus ideas van a tener honda repercusión en la espiritualidad española a través de adaptaciones. Esto explica que las apreciaciones en torno a su influjo no hayan sido plenamente exactas. Los hermanos Carreras y Artau lamentan que, al re vérs que en Francia y Alemania, «no se haya suscitado entre nosotros ningún movimiento doctrinal de hondura alrededor del *Libro de las criaturas*, con la consiguiente aportación al pensamiento nacional»². Quien primero intuyó la fecunda veta que suponía para la espiritualidad española fue Menéndez y Pelayo³, y a ese filón se acercó I. S. Révah en un valioso estudio sobre la *Teología natural*, como fuente de espiritualidad peninsular⁴.

Antes de revisar en próximos trabajos el influjo de las ideas de Raimundo Sibiuda en diversos autores de la espiritualidad del Siglo de Oro español, conviene exponer el método propio con su estructura y principales ideas.

1.1. *El libro de la creación*

A lo que aspira Sibiuda es a enseñar un modo de conocer al hombre y a Dios, así como su relación de amor. Una finalidad secundaria sería ofrecer una ciencia contra los escépticos e impugnadores de la fe, por lo que cuida la lógica de la construcción intelectual.

Hay dos modos de expresión para captar los beneficios: por prueba o por autoridad⁵, según se apoyen en el libro de la naturaleza o en el libro de la Escritura. En el camino gnoseológico, dice que las criaturas son el primer libro dado al hombre, y, entre esas criaturas, que son como sus signos, el hombre es la letra principal. Este primer libro tiene la ventaja de ser «experimentable» y, además, es un libro «común»⁶. Este saber va por prueba o argumentación racional y no sólo es primero en el orden cronológico, sino que también es «previo» en el orden gnoseológico y el mejor medio propedéutico para acceder a la Escritura⁷.

Por medio de la razón el hombre puede llegar a Dios; ahora bien, en su estado caído, no lo puede hacer con facilidad y claridad, por lo cual se hizo

2. T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, II, Madrid 1943, 171.

3. Cfr. *Historia de las ideas estéticas en España*, I, Madrid 1942, 428: «Las páginas del libro del amor en la *Teología Natural* de Sabunde son de capital interés para la historia todavía oscurísima de los orígenes y primeros pasos de nuestra mística».

4. Cfr. I.S. RÉVAH, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVIème siècle: La «Théologie naturelle» de Raymond Seebond*, Lisboa 1953, 62 pp.

5. Cfr. S. CCXI, 310. Citamos por la sigla S. = Raimundus SABUNDUS, siguiendo la la mejor edición existente de *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852, mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 52*+XXVIII+648 págs.

6. Cfr. S. pról., párr. 28-29, 36*.

7. Cfr. S. CCXI, 311.

necesario el «libro de la sagrada Escritura», en el que hallamos todas las verdades indispensables para la salvación y felicidad. Este libro viene a subvenir la insuficiencia humana. Su contenido es la palabra de Dios, expresada «con autoridad» y es un cauce «sobrenatural». Ahora bien, al no ser común a todos, puede tener la contrapartida de que alguien lo pueda interpretar de forma herética⁸.

Entre ambos libros, respecto al conocimiento, hay una armónica concordia, pues Dios se re vela por obras y palabras. Las obras son la base del conocimiento objetivado, que se contiene en la «ciencia del libro de las criaturas»⁹. Las criaturas salen de la nada, mientras que la Palabra sale de la boca de Dios, por lo que ésta tiene la prioridad ontológica. La consolación y felicidad le llegará al hombre atendiendo conjuntamente la Palabra y la voz silenciosa de lo creado¹⁰.

Del apoyo radical prestado por los argumentos extraídos de la naturaleza proviene el que su significado no se pueda adulterar cómodamente, ni interpretar erróneamente sin violencia, por ser verificable por la experiencia, de suerte que los herejes no pueden torcer sus exigencias, mientras que al argumento de la Escritura lo pueden falsificar¹¹.

La experiencia directa de las cosas nos permite penetrar en su sentido, como a través de una letra escrita por el Creador, que hay que comprender¹². No importa que el punto de partida sea de cosas simples, pues los comienzo siempre son humildes¹³. Se trata de partir de testimonios que nos conduzcan a un mayor grado de certeza.

Cuanto más próximos sean los testimonios a la cosa que se quiere conocer, tanto mayor certeza nos ofrecerán. Ahora bien, como la cosa más cercana a otra es ella misma, todo lo que se pruebe por su propia condición le será más cierto. Siguiendo este lógico procedimiento abre el título primero de su libro: para comprender al hombre hay que analizar su naturaleza, lo cual nos ofrecerá, con la mayor certeza posible, el conocimiento de su esencia, de su meta y de su felicidad¹⁴.

1.2. *Naturaleza del hombre*

Sibiuda reconoce que cuesta pensar, por eso propone un camino reflexivo que, partiendo de lo evidente, lleve a la realidad escondida. Dentro de la

8. Cfr. S. pról., párr. 29, 36-37*; CCXI, 309; CCXII, 312.

9. Cfr. S. CCX, 306.

10. Cfr. S. CCXV, 322.

11. Cfr. S. Pról., 36*-37*.

12. Cfr. S. Pról., 39*.

13. Cfr. S. Pról., 34*.

14. Cfr. S. I, 1-2.

creación, el hombre es el ser más digno, a quien sirve lo inferior¹⁵. A partir del conocimiento de la naturaleza humana se manifestará la conveniencia de la verdad cristiana. Para alcanzar una idea exacta, el hombre ha de saber su lugar en el universo, o mejor dicho, en la «escala de la naturaleza». El primer paso será ver lo que es cada cosa en sí y qué grado ocupa. El segundo paso será comparar al hombre con las demás criaturas, buscando en qué concuerda con ellas y en qué se diferencia. El hombre es el último peldaño antes de llegar a Dios¹⁶.

Ofrece una graduación en cuatro peldaños, en los que entran todas las criaturas. El primero comprende las cosas que no tienen más que el ser, esto es, los elementos o seres inanimados; el segundo, se refiere a las que tienen el ser y la vida, como los vegetales; el tercero, contiene al grupo que participa del ser, vivir y sentir, esto es, los animales. En la cima de la escala se encuentra el hombre, que posee el ser, vivir, sentir y, además, es capaz de comprender y querer, esto es, llega a saber para qué lo tiene¹⁷.

Luego comienza a analizar las semejanzas y diferencias. Dios es único, porque sólo en Él hay un orden pleno. Dios es la perfecta unidad *de ser*; tiene su naturaleza infinita siempre en acto, sin término ni limitación. El principio platónico de que lo más uno es también lo más perfecto se encuentra en este pensamiento. Así como las innumerables cosas visibles tienden y sirven a una sola naturaleza, que es la humana, con mayor razón la naturaleza humana tiende a una superior, que es Dios, en la que todo converge.

Dios es el *ser* absoluto que produjo el mundo de la nada, voluntariamente y a modo de arte; por ello es causa eficiente, ejemplar y final. Respecto del *vivir* lo tiene también, y su vivir se identifica consigo mismo. Lo mismo se puede decir del *sentir*, con las relaciones intratrinitarias. Respecto al *entender*, que es el grado más noble de la escala, Dios conoce y ve todo lo que existe. Más allá de los cuatro grados (ser, vivir, sentir, conocer), se encuentra el *poder*, que no es grado, sino fundamento de todos los grados¹⁸. Es decir, una producción suma, oculta y eterna, que patentiza la coherencia del tratado de *Dios Trino*¹⁹.

¿Cómo se comprende mejor el hombre para llegar al conocimiento del ser supremo? Por «vía de conveniencia» y por «vía de diferencia». De lo que posee «conjunta y simultáneamente» en el ser, vivir y sentir, el hombre conoce *la fraternidad* que tiene con las criaturas. La consideración de las semejanzas, además de manifestarle los atributos de Dios, ordenador sabio y bueno del

15. Cfr. S. I, 2.

16. Cfr. S. I, 3.

17. Cfr. S. II.

18. Cfr. S. III-XLV.

19. Cfr. S. XLVI-LV.

un universo, le impulsa a apreciar y estimar las criaturas inferiores²⁰. Mas, si en diversos aspectos se asemeja a los otros seres, el hombre se distingue considerablemente de ellos. La diferencia con las cosas puede ser general y especial.

La *diferencia general*²¹ está en que, así como las cosas se distinguen unas de otras por la naturaleza y dignidad, de este modo el hombre, que tiene mayor excelencia, las domina. En los seres inanimados hay varias naturalezas, en los animales existe una naturaleza con múltiples especies, mientras que en el hombre sólo hay una naturaleza y una especie; las diferencias que se dan entre los hombres, en cuanto tales, son únicamente accidentes del libre albedrío.

1.3. *Ser libre y responsable*

La primera operación de su inteligencia es la del pensamiento o entendimiento, por el que entiende los nombres y las proposiciones de las cosas y en ellas percibe su significado. El mayor objeto al que puede aplicar su entendimiento es a Dios, como lo mayor que puede ser pensado (dice en sentido anselmiano), dada la imposibilidad de que el hombre sea mayor pensando, que Dios existiendo.

La segunda función es el juicio o discernimiento, que consiste en afirmar o negar las proposiciones que se le presentan; es decir, en aceptar o rechazar. Todas las criaturas usan sus resortes para la conservación y mejora de su naturaleza. Si el hombre sostiene lo falso, se destruye. Se siente obligado a avalar lo que le es de mayor provecho, perfecto y digno para su naturaleza. El bien le dará gozo, consuelo y seguridad. Con el apoyo de esta regla el autor presenta la conveniencia de los artículos de la fe cristiana al bien del hombre.

Más que por el entendimiento y juicio, es por el libre arbitrio por lo que se diferencia de las criaturas, lo cual le permite ser dueño de sus actos y no tener que obrar por necesidad. Por eso sus obras le son imputables, es un *ser responsable* y, por tanto, se le ha de dar premio o castigo. Para ello es necesario un remunerador mayor que él, esto es, Dios omnipotente, omnisciente y justo. Y dado que el premio o la pena ha de ser espiritual, correspondiendo a la naturaleza del libre arbitrio, se ha de admitir la existencia de otras dos ciudades metahistóricas, el cielo y el infierno.

A esta diferencia general de entendimiento, juicio y voluntad añade la *diferencia especial*²²: lo que diferencia al hombre de las cosas es que conoce lo que tiene, esto es, *la conciencia*. Del valorar y apreciar lo que se tiene nace el *gozo espiritual*, algo exclusivo del hombre entre los seres creados.

20. Cfr. S. LVI-LIX.

21. Cfr. S. LX-XCII.

22. Cfr. S. XCIII-CXXVIII.

De cara a la autoconciencia establece cinco grados (aunque el primero es la base común a todos los seres y no propiamente conciencia): 1) Tener alguna perfección. 2) Conocer lo que tiene uno y qué tienen las demás cosas. 3) Conocer que lo que tiene y lo que tienen las demás cosas, no lo tienen por uno mismo, sino por otro. 4) Poder buscar y encontrar a Aquel de quien se recibió. 5) Poder tener a Aquel de quien se recibe cuanto se encuentra, poder agradecerle y habitar con Él²³.

Lo mismo que todo el cuerpo es mudo hasta su boca, sólo el hombre (cabeza de la creación) puede agradecer, lo cual ha de hacerlo no sólo en nombre propio, sino en nombre de todas las demás criaturas. La misión del hombre es agradecer a Dios el beneficio recibido²⁴. Para apreciar la grandeza del beneficio de Dios y la obligación que resulta, detalla sucesivamente la excelencia del mundo, de las criaturas, la belleza y armonía del cuerpo humano y, sobre todo, el alma con sus potencias. El hombre es como un microcosmos. Pero todos estos dones no son más que signos visibles y externos de un don más grande aún: el amor que Dios ha manifestado al hombre ofreciéndole sus múltiples presentes.

¿Cómo podrá el hombre manifestar su reconocimiento a Dios? Al amor de Dios, libre y gratuito no podrá corresponder más que por un don igualmente libre y gratuito. También en este sentido puede decir el hombre que es imagen de Dios.

Aunque el hombre debe amar primero a Dios, ello no excluye que ame a las criaturas, en cuanto son de Dios. Y como la criatura más apreciada a Dios es el hombre, los seres humanos se han de amar mutuamente como a sí mismos. Es imposible que uno ame a Dios y no ame a su imagen. Las criaturas con su orden nos exhortan a amar a Dios y con su servicio indiscriminado manifiestan la unidad del género humano.

1.4. *El tesoro del amor*

A partir de aquí la reflexión de Sibiuda incluye un destacado *tratado del amor*²⁵, cuya repercusión va a ser determinante para la espiritualidad del Siglo de Oro español. Ya había señalado que el amor es el único bien que nosotros poseemos como propio, porque todo lo demás lo podemos perder. Por tanto, todo nuestro tesoro es nuestro buen amor y todo nuestro daño es el mal amor.

23. Cfr. S. XCIV.

24. Cfr. S. XCVII, 123-124: «Beneficium sentis, et hoc negare non potes. Quare ergo datorem tanti beneficii non cognoscis? [...] Unde omnis creatura clamat tibi: accipe, redde! accipe beneficium, accipe servitium, redde debitum. [...] Si sentis beneficium, redde debitum».

25. Cfr. S. CXXIX-CXLVI.

A estos dos amores se reduce la virtud o el vicio. De ahí la importancia del conocimiento de la naturaleza del amor.

El amor tiene la propiedad de unir, cambiar, convertir y transformar. Pues une al amante con la cosa amada, lo transforma y convierte en ella y, por dicha transformación, la voluntad y el amor reciben el nombre de lo que aman, dice siguiendo a San Agustín²⁶. Así, la voluntad que ama la tierra es dicha terrena y la que ama el cielo, celestial. Según aquello que ame se puede ennoblecere o envilecer. Está bien claro que sólo Dios es digno de nuestro amor primero.

Puesto que el amor transforma al amante en la cosa amada, la unión de la voluntad y la cosa amada realiza como un *matrimonio*, y, como la mujer sólo tiene un esposo, así la voluntad sólo tiene un primer amor. No puede haber, pues, dos amores primeros, el amor a Dios (o universal) y el amor a sí (o particular), porque son contrarios. Del amor propio nacen todos los males, porque quien ama a una criatura ama algo indigno. El amor a Dios causa la verdadera concordia entre los hombres, mientras que el amor propio provoca la división y discordia. Amar a Dios es querer hacer su voluntad.

La finalidad a la que se orientan todas las cosas es su fruto, y el resultado espiritual que el hombre recibe como fruto de sus acciones es el gozo o la tristeza²⁷. Como el gozo es el buen fruto, ha de venir de la buena semilla. Sólo Dios puede producir una paz y gozo continuo, porque es eterno. También cuando se ama a las criaturas, en cuanto son de Dios, se obtienen gozos buenos. Cuanto más se ame a Dios, más gozo se obtendrá y el amor perfecto se alcanzará cuando se lo ame por su sola benignidad. Tenemos, pues, en nuestra voluntad el campo que en la vida cultivamos por medio de dos semillas diferentes, que producen como fruto el gozo o la tristeza. Detalladamente estudia las condiciones de esta alegría o tribulación en este mundo y en el futuro.

El otro polo energético del amor es el aborrecimiento, y todo lo que se aplica al amor puede ser también probado del odio²⁸. El hombre debe odiar todo lo que esté contra Dios. Se dan odios principales y contrarios. Por eso todo hombre debe aborrecer su propia voluntad, en cuanto es propia, es decir, el indebido propio honor, alabanza y excelencia, puestos por delante de Dios.

De la obligación fundamental de amor derivan los otros deberes²⁹, particularmente respetar y honrar al Creador, como la obra a su artífice. Dios dio al hombre su ser de la nada, lo hizo vivo e inteligente; por esto se entiende que Dios debe ser conocido, temido, honrado, adorado, orado, suplicado, loado,

26. Cfr. S. AGUSTÍN, *Sermo* 121, 1: ML 38, 678.

27. Cfr. S. CXLVII-CLXIX.

28. Cfr. S. CLXX-CLXXXIII.

29. Cfr. S. CLXXIV-CLXXVII.

glorificado y bendecido. Ni el temor³⁰ ni el honor se deben dar sin amor, pues el temor sin amor es tristeza y quien honra sin amor adula. El amor libera al respeto de la actitud de servidumbre.

Todo lo que se hace es o por honor o por utilidad³¹. A Dios no se le debe utilidad, pues es completo, luego se le debe honor. El honor pertenece a Dios y la utilidad a las criaturas. Nada debe efectuarse contra el honor de Dios, que quiso Él para su gloria.

Dios no puede crecer o recibir intrínsecamente, por ser perfecto. Sólo puede crecer a su exterior (*ad extra*), cuando crecen su honor, alabanza y gloria. Aquí introduce el tema del «nombre» de Dios³². Porque, en cuanto a lo que uno puede adquirir «de nuevo» es o bien la cosa o el nombre; como Dios no puede adquirir la cosa, adquiere el nombre. Adquirir nuevo nombre es adquirir honor. De esta suerte, el corazón del hombre es el vaso o habitáculo del «nombre de Dios».

El dar la vida en el honor de Dios es el máximo provecho del hombre (¡qué bien sintonizan estas ideas con el celo de San Ignacio y el espíritu de los místicos reformadores!). Dios tiene un nombre adquirido, que es la primera noticia o estimación generada en el corazón de los hombres por sus obras.

Como las obras de Dios son la raíz de las noticias que de Él tenemos, y estas obras tienen grados, lo mejor es conocer a Dios por las obras de los grados superiores. Dios no puede hacer nada contra su honor. Jesucristo es la obra más excelente, por lo que aduce las pruebas de su divinidad en directo y en contrario³³.

Como Cristo se atribuyó obras propias de Dios, si no fuera realmente Dios, sería su mayor enemigo. Pero Dios no podría permitir que un impostor rigiese su Reino y lo autorizara con milagros. Además, si fuera un farsante, sería la criatura más soberbia y engañosa, por buscar su propio honor, lo cual contrasta con el ejemplo de su vida. Aquí confluye el vértice o centro de la obra: el libro de la naturaleza y el libro de las Escrituras se encuentran en la afirmación de la divinidad de Cristo. Siendo, pues, la cima de la creación, Jesucristo es la mayor fuente de la noticia de Dios.

Con ello pasa el autor a hablar de la veracidad de la Biblia, como Palabra de Dios³⁴. El libro de las criaturas, en su lenguaje sobre Dios, coincide con el de la Biblia, sólo se diferencia en el modo: uno lo hace argumentando y el otro preceptuando autoritativamente. Aunque los artículos de la fe cristiana sean difíciles de creer y de entender, por ser impensables por solas fuerzas hu-

30. Cfr. S. CLXXVIII-CLXXX.

31. Cfr. CLXXXI-CXC.

32. Cfr. S. CXCI-CCV.

33. Cfr. S. CCVI-CCVIII.

34. Cfr. S. CCIX-CCXVI.

manas, son por su origen más creíbles. Así como las criaturas sirven al hombre en cuanto al cuerpo y la vida corporal, las palabras de la Biblia sirven al alma para la vida espiritual. De las dos manifestaciones de Dios al hombre, la palabra de la Biblia y de las criaturas, es más íntima la de la Escritura, porque sale directamente del corazón de Dios. Como preámbulo para pasar a la segunda parte del libro, la obra de la Redención, ofrece sus consideraciones sobre la inmortalidad del alma³⁵ y la existencia de una tercera naturaleza espiritual, los ángeles³⁶.

En fin, la dialéctica de esta primera parte se resume en tres palabras: obligación, amor y gozo: «De las criaturas deducimos la obligación, de la obligación el debido amor y del amor el gozo. Y así, por la escala de la naturaleza, continuamente ascendemos, con el auxilio de Dios, de lo *bueno* a lo *mejor* y de lo ínfimo a lo *sumo*»³⁷.

1.5. *El libro de la revelación*

La primera parte del libro, que es a la que corresponde con propiedad el título de *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, analiza la posición del hombre desde el punto de vista de la creación, la segunda examina la situación de caída y de Redención, para concluir con el correspondiente juicio final.

Aunque no lo parezca, a simple vista, esta segunda parte va a tener en la Península Ibérica tanto influjo como la primera, y ello gracias a la inserción de sus principales temas (como plan de Dios, caída, redención, justificación y glorificación) en nuestra teología espiritual por medio de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio y de la llamada *Vía del beneficio de Cristo*, expuesta, por ejemplo, en San Juan de Ávila.

La primera parte deja en claro el deber del hombre, ¿pero éste lo ha cumplido? Si miramos a su conducta vemos que, a pesar de la obligación que le concierne por ley de filiación y de fraternidad, ni ama a Dios ni a sus semejantes³⁸. El patente desacuerdo entre el deber de justicia y el hecho nos manifiesta la situación de caída original y una necesidad soteriológica.

Dios no creó al hombre en el estado que ahora se encuentra, porque se frustraría el orden y escala de la creación y el fin de su honor. El castigo que se sigue manifiesta la falta que se ha cometido. El mal involuntario de la pena manifiesta el mal voluntario de la culpa. En parte, el castigo ha consistido en la rebelión del sentido frente a la razón, lo que indica que el hombre se ha revuelto contra Dios por una desobediencia. Siempre vemos el principio de *in poena re-*

35. Cfr. S. CCXVII.

36. Cfr. S. CCXVIII-CCXXII.

37. S. CLVI.

38. Cfr. S. CCXXIV-CCXXVI.

lucet culpa. Y, puesto que un amigo no ofende a otro amigo sin alguna causa que lo incite, hubo de haber un instigador, una criatura de naturaleza espiritual, puramente intelectual, un ángel caído antes que él. Por el pecado, el hombre se incorpora a Lucifer y se hace miembro suyo, permaneciendo cautivo³⁹.

Él no puede liberarse por sí mismo. No puede prestar a Dios lo que le debe, porque, a su obligación primera de amor, que ha incumplido, se añade la de reparar una injuria infinita. Esta satisfacción no se puede realizar sino por una persona infinita y de naturaleza divina, por lo que analiza las condiciones y cualidades que ha de tener el salvador de la humanidad: sólo un Hombre-Dios puede pagar con su muerte nuestra falta. Y este salvador es Jesucristo⁴⁰.

A continuación presenta lo que supone la gracia de Jesucristo, su justificación, con unos contenidos tan precisos que son un digno precedente del tratado de justificación del Concilio de Trento en la sexta sesión, a la vez que rezuma un aroma existencial que llegaría a San Juan de Ávila y Bartolomé de Carranza: el hombre puede pagar a Dios por medio de los méritos de Cristo⁴¹. Por la meditación de la pasión y por los medios sanadores de los sacramentos, recibimos nuevamente «el buen ser», que nos prepara para «el ser perfecto» de la gloria⁴². Con ello pasa a hablar, en cuatro apartados, del juicio universal y de la excelencia de ese día de la retribución⁴³.

Llama la atención la constante utilización implícita de artes o reglas, como métodos para llegar a una conclusión; con ello se pone en línea de realismo lógico, que pretende oponerse al nominalismo y al averroísmo latino, en su relativización de la verdad. Este averroísmo había puesto en crisis las relaciones entre la fe y la razón.

1.6. *Las fuentes*

En cuanto a sus fuentes⁴⁴, podemos decir que se encuentran en la tradición agustiniana, anselmiana y franciscana. De San Agustín es en gran medida la concepción sobre las funciones y propiedades del amor.

Lo que nunca se ha indicado es que el amplio escrito de Sibiuda es un comentario a una hermosa página de San Gregorio Magno en *Los Morales*, en

39. Cfr. S. CCXVIII-CCXLVIII.

40. Cfr. S. CCXLIX-CCLXXVIII.

41. Cfr. S. CCXXIX-CCLXXXI.

42. Cfr. S. CCLXXXII-CCCXX.

43. Cfr. S. CCCXXI-CCCXXX.

44. Cfr. T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía de los siglos XIII a XV*, II, Madrid 1943, 111-155. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada 1995, 200-259.

su referencia a *Job* 5, 10-11. San Gregorio afirma que solo el nombre del hombre representa la unidad y la gran comunión de la universalidad de lo creado.

Todo lo que existe, o simplemente es; o es y vive; o es, vive y siente; o es, vive, siente, entiende y discierne. El hombre, que tiene el ser con las piedras, el vivir con los árboles, el sentir con los animales, y el discernir con los ángeles, con razón representa con su nombre lo universal. Todo tiene una orientación de servir con su vigor, y alude a la frase de San Pablo: «Lo que tú siembras no revive si no muere» (*1 Cor* 15, 36).

Como sólo el hombre posee algo común con toda criatura, recibió el mandato de llevar la buena noticia a toda la creación. Y, aludiendo al versículo de *Job* «envía lluvia sobre todos los campos», afirma que Dios llama a su conocimiento a toda clase de hombres. Aquí se percibe la base de inspiración para la segunda parte del libro, dedicada por Sibiuda al Evangelio con su anuncio de la salvación⁴⁵.

De San Anselmo de Aosta o de Canterbury sigue la soteriología de la satisfacción expiatoria, el *cur Deus homo* y muerte de Cristo como honor a Dios, en la consideración de los atributos de Dios y en la prueba (llamada *a priori*) de su existencia.

De Hugo de San Víctor recibe la idea de la naturaleza creada como un «libro» escrito por el dedo de Dios y el método gnoseológico de comenzar por lo que no podemos dudar y conocemos por experiencia⁴⁶.

En San Bernardo, el *magna res homo* es consecuencia del *magna res amor*: «el amor es lo único por lo que la criatura racional puede responder a su Creador»⁴⁷; distingue el querer del querer el bien⁴⁸, paralelo a lo que en Sibiuda será recibir el ser y el buen ser. Sobre todo influye claramente en los motivos por los cuales debemos amar a Dios por la ley del contraste de «quién, a quiénes y cuánto ama», dando su amor a través de los dones naturales y, sobre todo, por Jesús crucificado, esto «clama en su interior una justicia y no desconocida por la razón...»⁴⁹. Del ámbito de Claraval podemos mencionar a Alano de Lille en su forma de distribuir su obra *De arte catholicae fidei*, en relación a la consideración de la naturaleza.

A Raimundo Martí, discípulo de San Alberto y autor de *Explanatio Symboli* y en *Pugio fidei*, lo puede haber seguido respecto a la organización de

45. Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* VI, 16, 20: ML 75, 740-741. O bien en CCh 143, 298-299.

46. Cfr. *Eruditiones didascalicae*, VII, 3: ML 176, 814 B. *De Trinitate*, I, 7: ML 196, 894 D.

47. *Sermo in Cant.* 83, 4.

48. *De gratia et libero arbitrio*, VI, 16: «Así, pues, el libre arbitrio hace que podamos querer. Y la gracia, que podamos querer el bien. Por el primero se nos da el querer, por la segunda el querer el bien».

49. *De diligendo Deo* I, 1-III, 8.

algunas materias sobre el pecado y la redención, así como en el propósito de evidenciar los errores de los paganos. Igualmente es patente la influencia de *Summa contra Gentes* de Santo Tomás de Aquino, al rematar con el tema de los sacramentos y de la retribución final.

De San Buenaventura el concepto de itinerario o camino, como vía de acceso a Dios, y la metafísica del ejemplarismo. La doctrina bonaventuriana sobre los tres requisitos para la felicidad: *perfecta visio, perfecta dilectio, perfecta fruitio*. San Buenaventura enumera los beneficios de Dios a fin de alimentar la meditación⁵⁰.

En su tendencia pedagógica se percibe el influjo de Raimundo Lulio con las reglas y artes, escalas y grados; recordemos el *Ars Generalis* y el *Ars Brevis*, en los que el original franciscano busca las reglas del entendimiento, y, sobre todo, en el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, en cuya escala de conveniencias y diferencias analiza los elementos (la piedra y la llama), los animales, el hombre, el cielo (ángeles y Dios).

2. EL PASO DIRECTO A LA VIVENCIA DEL SIGLO XVI

2.1. «*Viola animae*» de Pedro Dorland

La enseñanza, antes analizada, de este pensador coetáneo del Tostado va a estar a la base de una rica corriente espiritual en la Península Ibérica que puede ser llamada con propiedad vía del beneficio natural y sobrenatural, o del Creador y de Jesucristo, conforme a los dos libros por los que se conoce a Dios, creación y revelación.

La llegada de este pensamiento se va a realizar por la edición en el 1500 de la adaptación hecha por el cartujo Pedro Dorland (1454-1507), llamada *Viola animae*. Ella transmitió las ideas antropológicas sobre el amor y el sentido de respuesta a los beneficios recibidos.

La *Viola animae* fue editada por primera vez en Colonia el 1499, y a lo largo del siglo XVI contó con nueve ediciones y otras cuatro en el siglo XVII. Es significativo que fuera el primer libro de piedad que, en la campaña humanista y espiritual, se imprimiese (1500) bajo la protección del cardenal Cisneros, llevando en la última página el emblema de la sede arzobispal de Toledo, que representa a San Ildefonso recibiendo la casulla de manos de la Virgen.

Pa rece una obra programática para el tipo de teología y espiritualidad

50. S. BUENAVENTURA, *De triplici via*, en *Opera*, VIII, Quaracchi 1898, 6. En la vía iluminativa se han de considerar los males dejados, los beneficios recibidos y los premios prometidos. Los beneficios son de tres clases: unos ayudan la naturaleza, otros sostienen la gracia, otros la incrementan para la sobreabundancia. En el *Addiuamentum* III habla «De speculatione Dei per vestigia eius in universo»; cfr. *ibid*, VIII, 19-23.

que quería promover el regente de España con su abundante siembra espiritual. Sin duda, le atraería su sentido práctico, transformador, vivencial y de actitud generosa en una nación, que había de renovarse y comunicar la fe al Nu e voMundo. Y junto a un pensamiento dinámico le llamaría la atención su latín elegante. Uno admira, dice Reulet, cómo sus mismas reflexiones en torno a la cruz son expuestas en lenguaje ciceroniano y hasta con alusiones a Virgilio⁵¹. Los 330 títulos de la *Teología Natural* son condensados en 86 capítulos, bajo la forma de diálogo entre Raimundo Sibiuda y un tal Domingo.

Sibiuda había puesto su atención en la objetividad de las ideas, traduciéndolas a un latín con estructura de indisciplinado romance, siendo al mismo tiempo repetitivo y con abundantes digresiones. Dorland, respetando la más pura intención de los contenidos, los simplifica y hace más accesibles. La *Viola animae*, a la vez que expande un perfume de renacimiento, pero acentuando la piedad, se inserta perfectamente en la tradición franciscana.

El primer diálogo trata de la naturaleza del hombre en cuanto tal y de lo que le es necesario para conocerse a sí mismo, a Dios y al prójimo. El segundo, de los beneficios de Dios y de la obligación del hombre. El tercero, analiza el amor, sus virtudes, condiciones y frutos y cómo debemos amar a Dios en cuanto bien supremo. El cuarto indica cómo hemos de temer a Dios, adorarlo, alabarle, honrarlo y en qué modo estamos obligados a ello. Si esta primera parte la dedica a Dios Creador, la segunda se refiere al Dios Redentor. El quinto diálogo expone la miserable caída del género humano. El sexto, la restauración: si por uno todos caímos, por otro hombre fuimos restaurados; aquí explica los sacramentos y el juicio final, dando especial relieve a la Eucaristía.

Dorland añade un valioso y breve tratado sobre la pasión: «Comienza el séptimo diálogo muy hermoso y devotísimo entre María y Domingo, sobre los misterios de la sagrada pasión de nuestro Señor, Jesucristo, siempre bendito». Domingo dirige sus preguntas a María, una vez que Cristo ha resucitado y ya no reaviva el dolor en ella. En las respuestas se busca el sentido místico de las diferentes escenas de la pasión. Al menos una veintena de pasajes se los debe a la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, que resume la tradición medieval⁵². Como buen conocedor de la Sagrada Escritura, Cristo es el nuevo Adán que restablece lo que al inicio se había destruido, y la Virgen, como prototipo de la Iglesia, se compadece del que está en la cruz y lo recibe. Un buen complemento a la devoción de los religiosos de las Observancias hacia la Pasión.

Dorland fue muy fiel a Sibiuda en conservar la estructura y el contenido esencial en cuanto a la correspondencia en justicia, naturaleza del amor y camino de la felicidad. Y la aportación del tratado final no desdice en altura, sino que lo manifiesta un buen teólogo. Como pautas propias para hacer su

51. Cfr. D. REULET, *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critique sur R. Sebonde*, Paris 1875, 105.

52. Cfr. L. MOEREELS, *Dorland (Pierre)*, en D.Sp., 3, Paris 1957, 1649.

resumen pudiéramos destacar el mayor relieve que da a la exhortación espiritual, la utilización de citas explícitas de la Sagrada Escritura y una mayor atención hacia las cualidades del ser humano.

En general, lo más evidente es la simplificación, la purificación del estilo, la mayor amenidad, introducida por la alternancia del diálogo, género muy usado por los humanistas. Mientras que la obra de Sibiuda es mucho menos afectiva, Dorland invita directamente a actitudes cristianas, incluso a consideraciones piadosas. Insiste en recordar la caducidad, para evitar tanto la vanidad como la ociosidad. Es más exhortativo y menos apologético y racional.

Si Raimundo Sibiuda no quiso emplear citas bíblicas para argumentar por razones evidentes y no por autoridad, Dorland, aunque de modo discreto, fue introduciendo frases de la Biblia; así, el salmo 8 le sirve para exaltar al hombre ante las criaturas, que «están puestas a sus pies». También amplía la consideración sobre las cualidades del hombre, resaltando aun más el libre albedrío y añadiendo contenidos de fe, como que el alma fue infundida directamente por Dios⁵³. El hombre, cuando se orienta al amor de Dios, no sólo vivirá en el ser, sino en un óptimo y fructuoso ser, que elevará a plenitud el anhelo de la creación⁵⁴.

2.2. *Violeta del alma*

El resumen realizado por Pedro Dorland, traducido al castellano, es publicado en Valladolid en 1549 con el título de *Violeta del alma*. Marcel Bataillon llamó la atención sobre el nombre del epigrama que, en forma acróstica, precede a la obra: «Gratianus Secretarius Regius». Lo que le hace pensar en el conocido erasmista Diego Gracián de Alderete⁵⁵.

Realmente el aprecio del traductor por Erasmo se pone de manifiesto en su prólogo, donde llama «enquiridion» al escrito, después de justificar la elección del nombre: «Pues si la violeta material del campo, que en breve tiempo se marchita y peresce, tiene tantas virtudes para la salud del cuerpo cuantas cuenta Plinio [...], cuántas más tendrá esta Violeta espiritual, que siempre está verde y florida, para la salud del ánima [...] y tan fácilmente, como otra cualquier flor, llevarla a do quiera por Enquiridion o Manual».

Es una traducción fiel y en buen castellano de los 86 capítulos de *Viola*, pero prescindie del diálogo séptimo sobre los misterios de la Sagrada Pasión.

Lo mismo que la flor, de la que hablaba en el prólogo, no duró mucho

53. Cfr. *Viola*, diál. II cap. 17.

54. *Viola*, diál. 2, cap. 20.

55. M. BATAILLON, en la edición de JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de doctrina cristiana*, Coimbra 1925, 247.

su presencia, bastó que fuera un libro espiritual en lengua vulgar para que mereciera ser introducido en el Índice de Valdés, de 1559, máxime cuando el Índice de Paulo IV del mismo año ya había retirado la *Theologia naturalis* de Sibiuda. Los padres encargados por el concilio de Trento de revisarlo, sólo limitaron la prohibición al prólogo de ésta, donde pudiera haber expresiones inadecuadas, achacables de racionalismo.

Hubo una nueva traducción tardía del *Viola animae*, hecha por el mínimo Fray Antonio Ares y publicada en Madrid en 1614 y 1616. Consta de 821 páginas, de las que 751 ocupa la traducción de la obra de Dorland, con la diferencia de que Ares desdobra el sexto diálogo, de suerte que tiene ocho. Añade anotaciones al final de los capítulos y márgenes sobre los temas. El estilo es barroco y muy ampuloso. Manifiesta que comenzó a traducir el *Liber creaturarum* de Sibiuda, pero que, al hallar un resumen más sencillo, se decidió por éste, cuya autoría, curiosamente, atribuye al rector de Toulouse, de ahí el título: *Diálogos de la naturaleza del hombre, de su principio y su fin [...] Traducidos de lengua latina, en la cual los compuso el muy docto y piadoso Maestro Remundo Sebunde*.

2.3. *Despertador del alma*

J. Martínez de Bujanda llama la atención⁵⁶ sobre una curiosa obra anónima, casi novelada, sobre los contenidos de *Viola animae*, titulada *Despertador del alma*, que fue publicada en Sevilla en 1544 y reimpresa en Zaragoza en 1552.

El autor manifiesta un corte humanista y parece conocer bien la ciudad de Roma con su historia. Es un hombre culto, que parece haber leído los *Historiarum adversus paganos libri VII* de Pablo Orosio.

Alaba y practica un estilo literario sobrio en el que prefiere resaltar las ideas a las formas, y hace uso de la literatura de Jorge Manrique, aludiendo a la famosa copla a la muerte de su padre, que comienza: «Recuerde el alma dormida, avive el seso, y despierte contemplando [...]»⁵⁷.

Usa un hábil artificio literario: en las ruinas de las casas romanas halla un libro que ahora se propone traducir del latín al castellano. En esa «Historia» se cuenta que en el 454 vivía en Roma un joven llamado Orosio, que encontró en una arqueta de madera una tabla admirablemente pintada con el cielo y los astros, por debajo, los diversos géneros de aves, y sobre los montes, las hierbas y multitud de plantas, las varias especies de animales, los cuatro vientos principales en las esquinas y, en el centro «un hombre de gentil gesto con un

56. *Introducción en Lumbre del alma*, Madrid 1974, 26-30.

57. Cfr. *Despertador*, Sevilla 1544, k 1r.

ce t roen la mano».

Alrededor se leía una inscripción: «De s p e rtador del alma dormida: el ignorante no conocerá ni el loco entenderá la doctrina...» Orosio llamó a un monje, llegado de un monasterio fundado por San Basilio, para que le descubriera el sentido. El monje bendijo a Dios por dejarle ver en Roma lo que tanto estaba alabado en Grecia por sus maestros y le dice al joven cristiano que ellos llamaban a dicha tabla el «Libro de San Pablo», aludiendo al conocimiento de Dios por medio de las criaturas (cfr. *Rm* 1, 18-23).

Es un tesoro que encierra la alegría de la vida para que dure eternamente en la gloria y enseña qué ha de sentir el hombre de sí mismo, qué es y qué se debe, así como su obligación con Dios y con el prójimo. Los secretos de la tabla te enseñarán las excelencias de Dios, tu Creador y «te alumbrarán para conocer y amar a Cristo, Redentor».

Después de los preámbulos o prólogo, historia del encuentro de las tablas y primeras páginas del coloquio primero, comienza una clara adaptación de la *Viola*, de suerte que Martínez de Bujanda presenta las correspondencias por capítulos, sirviéndose de la edición de Zaragoza de 1552, ya que la primera no cuenta con esta división detallada.

Son pocas las ideas de Dorland que no toma, si exceptuamos el análisis que el cartujo hace del cuerpo y de las potencias del alma, que *Despertador* resume en una frase⁵⁸. En la página g 6v amplía la frase de Dorland, «*si beneficium agnoscis, agnosce etiam beneficium largitorem*», con un largo párrafo que es traducción de un texto de San Buenaventura⁵⁹, también utilizado por la ágil pluma de Diego de Estella y Luis de Granada⁶⁰. El autor destaca la superioridad de la revelación cristiana sobre la sabiduría clásica. Y, como hemos dicho, aplica los versos de Jorge Manrique para despertar a quienes no aman a Dios, dramatizando ciertos aspectos.

2.4. *Lumbre del alma*

Hemos dejado al final la exposición de esta obra por ser la que más ha influido en el ambiente espiritual español, después del resumen latino de Sibiuda, realizado por Dorland. Su presentación y finalidad es la más directamente espiritual, proponiéndose como método o vía segura de perfección, con la posibilidad de llegar a las más altas cimas, como lo vemos por el «breve-cito modo» añadido. Algunas de estas palabras audaces y sin precisar pudieron

58. Cfr. *Viola*, f. 28r-29v. *Despertador*, h 3v.

59. Cfr. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 15, en *Opera omnia*, V, Florencia 1891, 299: «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est...».

60. Cfr. J. MARTÍNEZ DE BUJANDA, *Fray Diego de Estella (1524-1578). Estudio doctrinal de sus obras espirituales*, Madrid 1970, 95-96.

inquietar a los censores de la Inquisición, insertándolo en el *Índice* de 1559.

En cuanto al título de *Lumbre del alma* hay que recordar que para Sibida la excelencia del mundo, con la complejidad de criaturas inferiores y la perfección del cuerpo y del alma, son signos y señales de un beneficio interior: el amor de Dios. El amor con amor se paga. Para percibir ese amor y deber de correspondencia que lleva a la felicidad, se necesita una iluminación, una gracia no rechazada por el hombre. Las señales son llamadas, que los teólogos designan argumentos de credibilidad y credentidad. El libro de Juan de Cazalla manifiesta «cómo el amor de Dios sea todo nuestro bien y nuestra propia luz y lumbre...»⁶¹.

Es muy comprensible que un resumen tan espiritualizado y sencillo surja de un franciscano del entorno de Cisneros. Juan de Cazalla nació en Palma, provincia de Murcia, hacia 1480, y murió antes de 1532. Capellán Mayor de Cisneros, lo acompañó en la toma de Orán (1504), de cuyo glorioso resultado hizo la crónica para comunicarla al cabildo de Toledo. En 1512 está en el convento de Guadalajara, es visitador de la Orden en el arzobispado de Toledo, profesor de Teología y párroco de la iglesia de Yenes, y en 1517 fue nombrado obispo auxiliar de Ávila⁶².

Impulsor del interiorismo reformista en Castilla, está en contacto con el evangelismo francés de Lefèvre d'Étaples, otro admirador de Sibida, y simpatiza con Erasmo⁶³, incluso participó en reuniones organizadas por su hermana María con los dejados⁶⁴. En esas reuniones también estuvo Juan de Valdés, que llevó a Nápoles una interpretación de la «vía del beneficio de Cristo» picada

61. J. DE CAZALLA, *Lumbre del alma*, Madrid 1974, 131: 2ª, 5. Cfr. *Viola*, diál. III, cap. 24, f. 38v.

62. Cfr. M. ORTEGA-COSTA, *Cazalla, Juan de*, en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, I, Madrid 1972, 394.

63. Cfr. M. BATAILLON, *Erasmo y España*, Méjico-Buenos Aires 1966, 65-71. E. BOEHMER, *Franziska Hernandez und Frai Francisco Ortiz*, Leipzig 1865, 2: Cazalla reprocha en una carta a Ortiz el que, en un sermón, hablase contra las ironías del *Elogio a la locura* de Erasmo.

64. Cfr. M. SERRANO Y SANZ, *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos» 7 (1903) 16. Pedro R. de Alcaraz les echa las culpas a los Cazalla de las habladurías, incluso del nombre que les aplicaron: «Dios sabe cuánta causa de juntas y, por ello, de escándalos han sido, por hablar en maravillas sobre sí... Y el obispo, diciendo en sus sermones que él declaraba la lumbre que le fue dada al bienaventurado San Pablo y que todos podían ser alumbrados [...] y aquellos que se juntaban así, por aquello llamarlos *alumbrados*. Juan de Cazalla podía referirse simplemente a la doctrina paulina sobre las criaturas, como lo destaca *Despertador del alma*; de hecho escribe en *Lumbre del alma*: «De la grandeza, bondad y hermosura de las criaturas conoce nuestra ánima fácilmente cuán grande, cuán hermoso y cuán bueno sea el su criador. Porque como dice San Pablo: Por las criaturas visibles viene nuestra ánima en el conocimiento de Dios». La táctica de Pedro R. de Alcaraz fue mezclar, en su hábil defensa, a otras personas y corrientes, cfr. S. LÓPEZ SANTIDRIÁN, *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos 1981, 59-61.

65. Cfr. DOMINGO DE STA. TERESA, *Juan de Valdés*, Roma 1957, 25. Valdés había leído alguna obra de Lutero, como el *Decem praecepta*, cfr. J.I. TELLECHEA, *El protestantismo castellano*, en Mª.J. MANCHO DUQUE (dir.), *En torno a la mística*, Salamanca 1989, 70-72.

de luteranismo⁶⁵.

De la primera edición, en 1528, de *Lumbre del alma*, realizada en Valladolid en casa de Nicolás Thierry, así como de su reimpresión, el mismo año, en Sevilla por Juan Cromberger, no hay noticia de ejemplar alguno⁶⁶. En la actualidad disponemos de la edición preparada por J. Martínez de Bujanda, discípulo de Révah, a partir del texto impreso en Sevilla en 1542, publicada en la colección de «Espirituales Españoles», en Madrid 1974.

La obra es una adaptación de 21 capítulos centrales de *Viola animae*, que corresponden a su diálogo segundo y tercero, esto es, toma desde el capítulo 11 al 31. El capítulo uno y dos de la primera parte de *Lumbre* contienen cuestiones planteadas en el prólogo de *Viola*⁶⁷.

De forma clara plantea una doble temática: en la primera parte hace referencia a los beneficios de Dios y a la obligación ante ellos y, en la segunda, considera el amor con sus propiedades en cuanto medio para agradecer. Prescindiendo de las exposiciones más filosóficas, ha conservado, sin embargo, los tres aspectos de: obligación, amor y gozo.

Añade que sería necesario continuar exponiendo otros beneficios mucho mayores, como el beneficio de la encarnación de Cristo para redimirnos, pero lo pospone a una segunda ocasión. En resumen, resulta un tratado del agradecimiento de los beneficios naturales mediante el amor, como el único «tesoro del hombre» con el que puede corresponder a Dios.

Se desarrolla el libro en un diálogo entre el Maestro y Luis, hermano de un tal Antonio, que se habían planteado la pregunta del Salmo 116, 12: «¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho?». El Maestro se compromete a extraerles la respuesta de los doctores católicos. En realidad estos doctores son Dorland y, detrás de él, Sibiuda. Lo que más queda resaltado es la naturaleza del amor con la capacidad de libre albedrío.

Respecto a la intención que tuvo al preparar la obra, lo declara en varios pasajes: manifestar tanto los beneficios, que el hombre ha recibido de Dios, cuanto el pago que ha de hacer. Y como queriendo ofrecer los cauces de una vía plena de contemplación, añade doce grados por los que «subimos al conocimiento que se requiere para contemplar puramente a Dios», esto es, hasta el

66. M. Bataillon afirma que, en junio de 1921, consultó en la celda del P. Justo Cuervo, en el convento de San Esteban, un ejemplar impreso en Valladolid por Nicolás Thierry el 15 de junio de 1528, y añade que el P. Justo pensaba que esta sería la obra en romance prohibida por el *Índice* de Fernando Valdés de 1559, publicada por dicha imprenta y año, sin que el encargado dé el título, ni autor. Esto lo dice en su edición de J. DE VALDÉS, *Diálogo de doctrina cristiana*, Coimbra 1925, 138; también indica que existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Lisboa de la reedición de 1542, hecha en Sevilla por los herederos de Juan Cromberger. Cfr. J. MARTÍNEZ DE BUJANDA, *Introducción*, en *Lumbre del alma*, Madrid 1974, 31-33.

67. Tanto I.S. Révah como J. Martínez de Bujanda ofrecen en columna las correspondencias de capítulos y prólogo.

«tercer cielo» aludido por Pablo (2 Cor 12, 2). Por este motivo el profesor Melquiades Andrés afirma que el propósito de Juan de Cazalla es ofrecer, por la contemplación de los beneficios, una vía espiritual completa⁶⁸.

Podemos decir que los criterios seguidos por Cazalla, para transcribir el *Viola animae*, son parecidos a los de Dorland respecto al *Liber creaturarum*: cada vez mayor simplificación y explícita aún más el uso de la Sagrada Escritura. Por eso unifica diálogos, particulariza lo genérico, precisa términos, en definitiva, hace una cuidada adaptación, que, siendo fiel, no es servil. La única digresión que se permite, inspirada en la conclusión del capítulo XVII de *Viola*, es dedicar el capítulo XIII a la consideración «de algunas virtudes morales y sus vicios...», en lo que sigue la doctrina aristotélica.

Da más relieve que Dorland a las virtudes o potencias espirituales del alma al final del capítulo XII y amplía la idea de que el hombre espiritualmente muere si no sirve a Dios, en el capítulo XVI. Sobre todo, al citar la Sagrada Escritura, y apoyarse en el versículo 12 del salmo 116, como punto central de su cuestión, aporta un claro talante espiritual.

REFLEXIÓN

Podemos decir una vez más que las raíces de la espiritualidad española parten del siglo XV. *Viola animae* comienza a prescindir del rigor lógico de Sibuda, que prefirió la argumentación de razón, para introducir citas bíblicas y consideraciones espirituales, dirigidas a incentivar la gratitud. Reconocido que el manantial de todos los beneficios es el amor de Dios, la única actitud digna es procurar corresponder con el tesoro más preciado que el alma libre tiene, que es su amor. El agradecimiento orienta y dinamiza totalmente la vida del hombre.

Dios ama para ser amado, pero no por necesidad o egoísmo, sino que su amor revierte en provecho del hombre. En esta llamada de comunión, el pecado es el obstáculo que corta la confianza con el Creador y la buena relación con todos los seres, especialmente los semejantes. El mismo servicio de las criaturas al hombre es un ejemplo hacia una respuesta de gratitud, pero el gran estímulo para ello es el amor sin medida de Dios, revelado en la encarnación y muerte de Jesucristo. El significado de esta entrega se hace presente con vibrante profundidad en la mística española.

68. Cfr. M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, 261.