

La obra, especialmente en los tomos II-V, es de valor extraordinario para el estudio del lituano y, dada la importancia de esta lengua para el comparatista de lenguas indo-europeas, para toda la lingüística comparada.

WILHELM GIESE.

Hamburgo.

ROBERT RICARD, *Estudios de literatura religiosa española*, (Biblioteca Románica Hispánica, II, Estudios y Ensayos, 78), Madrid, Editorial Gredos, 1964, 278 págs.

En versión española de Manuel Muñoz Cortés, ofrece la Biblioteca Románica Hispánica este volumen de ensayos del conocido hispanista Ricard, centrados todos en el tema de la literatura ascético-mística de la España del Siglo de Oro.

*La mística española y la tradición cristiana*, págs. 9-21. — Se abre el volumen con el extracto de esta conferencia, pronunciada en 1953, en la que tocó Ricard el tema de la 'mística española' centrada en Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Por qué esta mística se reduce prácticamente a estos dos nombres, es asunto que el autor desarrolla en forma muy completa. Ante todo por una razón exterior: la mística: el genio literario de los dos santos carmelitanos. Este hecho es realmente único "y uno de los más notables privilegios de la espiritualidad carmelitana". Pero la explicación, reducida a lo literario, es incompleta. Hay otros motivos poderosísimos, el primero de los cuales toca con las características típicamente místicas de la espiritualidad del Carmelo, frente a las motivaciones y peculiaridades de otras espiritualidades de carácter más bien ascético (la cartujana, que es más bien penitencial; la reparadora, que nace con Santa Margarita María; la penitencial, con fines apostólicos, que es la propia de los jesuitas). "El ascetismo carmelitano es análogamente un ascetismo purificador, pero no es un ascetismo apostólico y menos aún un ascetismo penitencial: es un ascetismo propiamente místico". Otro motivo típico de la espiritualidad carmelitana es su tendencia a la introspección, que acerca a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz a la tradición agustiniana y los constituye de hecho en los grandes maestros de la psicología mística ortodoxa.

Pero además de mística, la espiritualidad hispano-carmelitana es ecléctica y sintética en el mejor de los sentidos. Históricamente el Carmelo tiene sus orígenes en el judaísmo y en Palestina, y la Orden carmelitana ha sido muy consciente de estas raíces, que en sus manifestaciones místicas llevan al predominio de la vida eremítica. Con lo anterior tienen que ver también la predilección, el amor y preferencia que

tuvo San Juan de la Cruz por la Biblia. "Antes que todo, San Juan de la Cruz es el hombre de la Biblia". Algo más. La índole ecléctica y sintética de la mística hispano-carmelitana se debe en buena parte a su filiación con respecto a dos genios, Santa Teresa y San Juan, que no han podido resultar más complementarios. "No es cosa indiferente que uno haya sido un hombre y la otra una mujer". Hay entre los dos una profunda diferencia de temperamento, de formación y de experiencia. Santa Teresa, por ser más afectiva, más vuelta al 'maestro interior', resulta una mística de tipo agustiniano. San Juan de la Cruz, en cambio, intelectualista primordialmente, más vuelto hacia el Creador, puede resultar un místico de tipo aristotélico-tomista.

La reforma hispano-carmelitana es un fruto de la España religiosa del siglo xvi, pero tiene mucho que ver con el movimiento de renovación espiritual que se inició en el siglo xv bajo el impulso del gran Cisneros. De ahí su vinculación con movimientos tales como el de la divulgación escrituraria (*Vita Christi* del Cartujano), el de la *devotio moderna* (*Imitación de Cristo*) y el de la Observancia franciscana (Alonso de Madrid, Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo). Para Ricard, en fin, es muy importante el papel desempeñado por la mística hispano-carmelitana en el desarrollo de la mentalidad religiosa francesa: con los *Ejercicios* de San Ignacio (?), hizo como de puente entre la *devoción moderna*, por un lado, y San Francisco de Sales, por otro, y, a través de este último, con los grandes espirituales que restauraron el catolicismo francés en la primera mitad del siglo xvii, el capuchino franco-inglés Benito de Canfeld, el fundador del Oratorio, Bérulle; San Vicente de Paúl; San Juan Eudes; el fundador de San Sulpicio, Olier y los jesuitas de la *escuela* del P. Lallemand...

*Notas y materiales para el estudio del "socratismo cristiano" en Santa Teresa y en los espirituales españoles*, págs. 22-147. — Es el trabajo más extenso de este tomo, donde el autor continúa las investigaciones pertinentes, iniciadas por Étienne Gilson y sus discípulos en 1930. El autor, desde luego, pone a Santa Teresa a la cabeza de los espirituales españoles que han cultivado el conocimiento de sí mismos, principio fundamental del socratismo.

El "conócete a tí mismo", máxima de Sócrates grabada en el frontón del templo de Delfos, tiene tres aspectos y tres significaciones distintas: estudiar el temperamento y el carácter, para no emprender sino aquello de que en realidad uno sea capaz; examinar regularmente la conciencia para hacer desaparecer los defectos y desarrollar las cualidades; y aprender que uno es criatura mortal, limitada, dependiente y pecadora. En esta escueta gradación se encierra toda la complejidad del problema, abordado asistemáticamente por Santa Teresa en el *Castillo interior*.

Entre los autores espirituales que han destacado el conocimiento cristiano de sí mismo, destaca Ricard de modo especial, y como un

precursor, a Raimundo Sabunde, autor del *Liber creaturarum*, que tanto impresionó a Montaigne y a Pascal. Sabunde está en la línea que va de San Agustín a Jansenio, por lo que no es nada raro que tanto entusiasmo hubiera despertado entre pensadores de solera francesa. Pero lo interesante es que con él se abre el desfile, en España, de los grandes escritores ascéticos y místicos con raíces socráticas.

Comenzando por la escuela carmelitana, es claro que el nombre de San Juan de la Cruz, con su *Noche oscura*, es el primero que se ofrece como aquel en quien el conocimiento propio origina las consecuencias más notables en la doctrina y en la práctica. El *Cántico espiritual* ofrece también interesantes referencias al respecto.

Junto a los dos colosos de la espiritualidad carmelitana hay que poner otros de menor significación: Ana de San Bartolomé (1549-1626), compañera de Santa Teresa; Jerónimo Gracián (1545-1614), discípulo de la Santa; Juan de Jesús María (1549-1609), con un tratado de la oración; Antonio de la Cruz, siglo xvii, autor de un *Libro de la contemplación divina*; y Pablo Ezquerro, maestro de novicios en Zaragoza, quien publicó en 1765 una *Escala de perfección*.

Lugar destacadísimo en esto del socratismo cristiano ocupa el beato Juan de Avila (1500-1569) con su *Epistolario espiritual* (cartas 12, 34, 66, 82, 99, 122, 124, 130) y sobre todo con los capítulos 57 a 67 del *Audi filia*. El beato Avila busca en sus consideraciones la significación ascética y el alcance moral del principio socrático, ya que de lo que se trata para él es de fortalecer en el alma la virtud de la humildad, sin la cual no es posible la perfección.

Entre los autores dominicos viene en primer lugar Luis de Granada (1504-1588) con su *Guía de pecadores*, el *Libro de la oración y meditación*, el *Memorial de la vida cristiana*, el *Tratado del amor de Dios* (caps. xv-xvii), el primer *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios*, la biografía de Bartolomé de los Mártires y las *Oraciones y ejercicios de devoción*.

Al lado de fray Luis hay que poner a Melchor Cano (1509-1560), con su breve *Tratado de la victoria de sí mismo*: "el principal aviso que hemos de tener, es en el conocimiento de nuestra condición" (cap. ii). Parece que Santa Rosa de Lima, según el testimonio de Juan Meléndez (*Tesoros verdaderos de las Indias*, Roma, 1681), abundaba en semejantes convicciones, como que entre otras cosas era asidua lectora del Padre Granada.

El grupo de autores franciscanos interesados en el socratismo cristiano es más bien numeroso. El primero, fray Antonio de Guevara (1480-1545) con su *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*. Luego vienen los grandes místicos: Bernardino de Laredo (1482-1540), con la *Subida del Monte Sión*; Francisco de Osuna (1492-1540), con el *Tercer abecedario espiritual*; Francisco Ortiz (muerto en 1546), con unas *Epístolas familiares*; Diego de Estella (1524-1578), con las *Medi-*

*taciones devotísimas del amor de Dios* y Juan de los Angeles (1536-1609), con los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*.

Pasando a los autores agustinos, deja Ricard a un lado a Luis de León y a Malón de Chaide, pues parece que en ellos el *nosce teipsum* no hubiera jugado papel muy importante. Destaca en cambio el aporte pertinente de Dionisio Vázquez (1479-1539) en sus *Sermones*; de Santo Tomás de Villanueva (1488-1555), también en sus sermones y en un comentario al *Cantar de los cantares*; del Beato Alonso de Orozco (1500-1591), en el *Monte de contemplación*; de Hernando de Zárata (muerto antes de 1597), con los *Discursos de la paciencia cristiana*; del venerable Tomé de Jesus (1533-1582), con sus *Trabalhos de Jesus*; de Lope Fernández (siglo xv), con *El espejo del alma*; de Esteban de Salazar (muerto en 1596), con la *Breve preparación para la santa misa* y de Gabriel de Morales (1586-1670), con su *Visita general del Rey Supremo Dios a todos sus vasallos racionales*.

En cuanto a los autores jesuitas, la relación comienza con el mismo San Ignacio de Loyola y sus *Ejercicios espirituales*. Vienen luego Baltasar Alvarez (1533-1580), confesor de Santa Teresa; Alfonso Rodríguez (1583-1616) y su *Práctica de la perfección cristiana*; su homónimo San Alfonso Rodríguez (1533-1617) y sus opúsculos *De la unión y de la transformación del alma en Jesucristo* y *Del gran conocimiento que los ángeles tienen de Dios y de sí mismos*; Luis de la Puente (1544-1624), con sus clásicas *Meditaciones sobre los misterios de nuestra santa fe*; Baltasar Gracián (1601-1658), con significativos pasajes del *Criticón* y del *Oráculo manual*, y el Padre Nieremberg (1595-1658), con joyas de su *Epistolario*.

Para la Orden de San Jerónimo se ilustra el socratismo con José de Sigüenza (1544-1606) y su *Historia de la Orden de San Jerónimo*, precisamente.

Ricard trae también algunas ejemplificaciones de autores portugueses: Agostinho da Cruz (1540-1619), Heitor Pinto (1528-1584), António das Chagas (1631-1682), António Vieira (1608-1697) y Francisco Manuel de Melo (1608-1666).

Los autores profanos también reflejan esta influencia del socratismo cristiano. Ricard destaca a los siguientes: Vives, con su *Introductio ad sapientiam* y de *De anima et vita*; Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1562-1622), con su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (que se ha atribuido también a su padre Miguel Sabuco y Alvarez); Quevedo (1580-1645), con sus *Sentencias*, su opúsculo *La cuna y la sepultura para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas* y la *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo, envidia, ingratitude, soberbia, avaricia*; Cervantes, con alguna alusión en el *Quijote*; Joaquín Romero de Cepeda, con la *Conserva espiritual* (apa-

recida en 1588); Fernán Pérez de Oliva (1492-1533), con el *Diálogo de la dignidad del hombre* y Francisco de Aldana (1537-1578).

Ricard todavía hace una última memoria de autor religioso: la clarisa Catalina de San Mateo de la Concepción (1648-1695), quien vivió y murió en el convento de San Bernardino de Siena de Las Palmas (Canarias).

Hecho este balance del socratismo cristiano en España, el autor trata de establecer en qué corriente espiritual se hallan insertos Santa Teresa y todos los autores citados. Es una corriente que prácticamente nace con las *Confesiones* ("interior intimo meo et superior summo meo") y los *Soliloquios* ("noverim me, noverim te") agustinianos, que toma cuerpo y especial significación con San Bernardo, que halla eco especulativo en el Maestro Eckhart, que se torna característica propia de la escuela dominicana con Suso, Tauler y Santa Catalina de Siena (1347-1380), y que se condensa en el intelectualismo místico de Ruysbroeck. No falta desde luego en este proceso la presencia e influencia del libro de la *Imitación* y del humanismo erasmiano.

Paralelamente en Francia se destacan las figuras cumbres de Descartes, Pascal, Bossuet y Malebranche, con la resonancia que este socratismo cristiano viene a tener en Santa Juana de Chantal, en Juana de Lestonnac (1556-1640), hoy también santa, en Margarita de Arbouze (1580-1626), en Susana de Riants de Villerey (1639-1724) y en los jesuitas Saint-Jure, Rigoleuc, Crasset, Bourdaloue, La Colombière, de Caussade y Jean Grou (1731-1803). La corriente socrática parece haber tenido especial resonancia en Francia, con excepción del Oratorio, que se ha guiado más bien por caminos teocéntricos.

Como *addenda* trae Ricard unas ligeras alusiones a don Duarte de Portugal (1433-1438, años de su reinado), a las *Meditaciones espirituales* del Padre La Puente, a Jerónimo Baía (siglo xvii), a los estudios del Padre Daniélou sobre los orígenes del socratismo cristiano, a las *Meditativae orationes* de Guillermo de Saint-Thierry, al carmelita ciego Jean de Saint-Samson (1571-1636), a Malebranche y al *Castelo perigoso* (obra del siglo xiv).

Todavía trae el autor unos *Complementos*. Para el socratismo cristiano en España y Portugal, nuevos nombres: los carmelitas Juan de Jesús María (Aravalles) y María de la Cruz, la *Vida del B. Padre Maestro Juan de Avila* del dominico Granada, el *Tratado de la oración y la meditación* de San Pedro de Alcántara, franciscano, y el *Manual de vida perfecta* del también franciscano Juan de los Angeles; el comentario al Libro de Job del agustino León, la *Guía espiritual* y las *Meditaciones* del jesuita La Puente, el *Camino espiritual de la manera que lo enseña el Bienaventurado Padre San Ignacio en su Libro de los Ejercicios* de Luis de la Palma (1560-1641), la *Vida y maravillosas virtudes de doña Sancha Carrillo* del jesuita Martín de Roa (1561-1637) y varios textos de San Francisco de Borja. Además, el *Tratado*

de la oración y sus grandezas del trinitario Simón de Rojas (1552-1624), algún texto de Mateo Vázquez (secretario de Felipe II), el *Compendium spiritualis doctrinae* de Bartolomé de los Mártires, los *Diálogos* de Amador Arrais (1530-1600) y el *Tratado da perfeição da alma* de Alvaro Gomes (publicado en 1550).

Para la tradición del socratismo cristiano, recuerda Ricard que los dos grandes maestros de la mística española, Santa Teresa y San Juan, pertenecieron al Carmelo, que es una orden religiosa de raíces orientales. A este propósito se trae a colación a Orígenes, quien relacionaba el *cognosce teipsum* con el *si ignoras te* del *Cantar*. También viene a cuento la *Regula pastoralis* de San Gregorio el Grande y el *De adherendo Deo* del benedictino Juan de Castel (siglo xv). En cuanto a la escuela francesa se enriquece la relación con *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* de San Juan Eudes y con las *Maximes spirituelles* del Padre Grou.

Por último: el antificismo es una de las notas características del socratismo cristiano, como lo han demostrado Gilson, Combes y el Padre Festugière (comentario del *Hermes Trismegisto*). El tema aparecía ya en San Isidoro de Sevilla, pero es la *devotio moderna* la que va a sacar mucho partido de estas inquietudes. Después de la *Imitación de Cristo*, la misma preocupación se insinúa en Montaigne, en Jean de Saint-Samson, en *Le Phantôme du Sage* (obra anónima del siglo xvii) y en el marqués de Saint-Aubin con su *Traité de l'opinion ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain* (1733).

*Situación de San Ignacio dentro de la espiritualidad española*, págs. 148-172. — La vida y el apostolado de San Ignacio de Loyola, colocados frente al gran movimiento espiritual de la España de entonces, dejan la primera impresión de no tener que ver nada con los problemas e inquietudes de los ilustres hombres de su tiempo (Juan de Avila, Luis de Granada, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Luis de León). San Ignacio ante todo es un convertido, mientras que sus contemporáneos aparecen como llamados desde un principio al sacerdocio, a la vida religiosa y a la santidad. Como dice Ricard, "San Ignacio perteneció al mundo e incluso al pecado, mucho más completamente, mucho más profundamente que ninguno de los grandes espirituales españoles de su época".

Pero además San Ignacio, aunque en el sentido más estricto y elevado del término fuera un místico, no fue como sus contemporáneos ilustres un escritor místico, ni mucho menos. Su obra literaria, si es que de ella puede hablarse, poco o nada tiene que ver con esa especialidad que se conoció en España como literatura mística del Siglo de Oro. Se ha hablado de una posible influencia en él del *Arte para servir a Dios* del franciscano Alonso de Madrid, pero no parecen convincentes los argumentos que se invocan para sostener tal tesis. El caso ignaciano es en cierta forma único en España.

Hay que añadir que la vida de San Ignacio, como la de sus primeros compañeros, difiere por completo de la de sus contemporáneos españoles. El fue básicamente un peregrino no en el sentido popular que se da al término *romero, romería*, viaje de penitencia y devoción a tal o cual santuario famoso, sino que su específica 'peregrinación' tenía un sentido muy propio: "es el viaje apostólico, el viaje de los *camminantes apostólicos* como se les ha llamado", dice Ricard. De este tipo son los viajes que hizo el santo a Flandes y a Inglaterra. La "peregrinación" así entendida, tiene una importancia extraordinaria en la vida y en el pensamiento de San Ignacio.

Hay pues un propósito general en el peregrinar ignaciano: imitar a Cristo que no tuvo ni una piedra donde reclinar la cabeza, sufrir como El, a lo peregrino, afrentas e injurias sin cuento. Pero también hay un objetivo muy definido, aunque más modesto, en este ideal de vida: "se trata del deseo de combatir el honor mundano y sobre todo el orgullo nobiliario". Porque no hay que olvidar que San Ignacio, cosa que no solía pasar en sus contemporáneos místicos y religiosos de extracción social más bien modesta, era por su familia un hidalgo, un gentilhombre.

Volviendo al tema de San Ignacio místico y escritor, Ricard concreta muy bien su pensamiento. San Ignacio no fue un escritor místico, porque el misticismo *stricto sensu* en realidad no le interesaba. Pero es que, además, él no fue escritor. "Sus *Ejercicios* no son en modo alguno un verdadero libro... Más aún: tampoco son obras literarias ni las *Constituciones*, ni la *Autobiografía*, ni el *Diario espiritual*". Le faltaban, sin duda, las dotes de escritor y, sobre todo, no tenía "el instrumento esencial para todo verdadero escritor: el privilegio de una gran lengua literaria". Aparecía como limitado por su lengua materna, el vasco.

#### Conclusión:

Tal se me aparece la figura de San Ignacio de Loyola cuando trato de situar su personalidad en esta galería real de los grandes espirituales españoles del siglo XVI. Un vasco entre castellanos y andaluces, al que su nacimiento privó, quizá, de las facultades que hubieran hecho de él un verdadero escritor, y que fue llamado a servir por otros medios. Un gentilhombre convertido, al que la experiencia mostró el doloroso precio de las *elecciones* necesarias, las necesidades de las almas pecadoras o sólo mediocres y la necesidad para el apóstol de la abnegación y de la renuncia por medio del servicio a los enfermos y la humillación de la mendicidad. En resumen, un *peregrino* infatigable, un viajero a lo divino, al que sus correrías por el mundo revelaron las necesidades de toda la Iglesia, los males que sufre, los peligros que la amenazan, y que no puede concebir el apostolado de su persona y de su Orden, si no es en un rango universal.

Como *Anexo sobre el lenguaje y el estilo de San Ignacio* trae Ricard una interesante glosa a un sesudo trabajo del Padre Sabino Sola, *En torno al castellano de San Ignacio*, aparecido en *Razón y Fe* (enero-

febrero de 1956), número extraordinario dedicado al centenario ignaciano, 1556-1956. Para el Padre Sola el español hablado y escrito por San Ignacio corresponde al del período preclásico, que hay que poner entre 1474 y 1525. Es el lenguaje del gramático Nebrija y del autor de *La Celestina*. El Padre Sola parece haberse valido de conceptos establecidos por la autoridad de Rafael Lapesa.

*Sobre el poema de San Juan de la Cruz "Aunque es de noche"*, págs. 173-180. — No cree Ricard que se haya agotado la materia sobre esta breve composición de San Juan, estudiada ya por Dámaso Alonso, el Padre Emérito G. Setién de Jesús María y Max Milner. Sobre todo no parece que se haya destacado el hecho de que la forma *fonte* no aparece sola, sino alternando con la más corriente *f fuente*. Sobre la base *fonte* se desarrolla el motivo inicial de dos versos y las cuatro primeras estrofas. En cuanto a la base *f fuente*, es la motivación central de la segunda parte, también en cuatro estrofas.

El poema es grito de triunfo de la inteligencia que ha descubierto la verdad y se goza en su posesión. Su conclusión se desarrolla en tres estrofas, en las que reaparecen las formas *fonte* y *f fuente*, en el mismo orden antes indicado y en paralelismo sintético sin duda voluntario. Esto en cuanto a la forma.

En cuanto al fondo, no parece se haya intentado todavía una interpretación del sentido riguroso del poema. La primera parte va dedicada al Dios único y escondido ("Su origen no lo sé, pues no le tiene"). La segunda nos lleva a la luz de la revelación. Pero la interpretación de las palabras de estos versos: "El corriente que *de estas dos* procede / sé que ninguna dellas le precede", no deja de ser enigmático.

Alonso, siguiendo a Etchegoyen (*L'amour divin*, 1923), destaca un aspecto trinitario en el triple símbolo de la fuente, el río y el mar usado por San Juan, aspecto que podría relacionar al carmelita con los franciscanos Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo. La identificación de la Trinidad con la fuente (de vida o de salvación) es una idea tradicional, que lleva de la contemplación de este misterio al de la Encarnación. En Santa Teresa (cap. II de las *Moradas primeras*) es notable la asimilación de Dios al agua viva en el desarrollo del tema: Dios, fuente de vida.

Por último es notable la identificación de Dios, la fuente y la Eucaristía en un soneto de Francisco de Aldana: "Sacrosanta inmortal fuente que sales / de Dios, de quien manaste eternamente...". Observaciones estas que justifican el título que se puso al poema en el ms. de Sanlúcar: *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe*.

"*La fonte*" de San Juan de la Cruz y un capítulo de Laredo, págs. 181-193 — Se refiere el autor nuevamente a la relación establecida por Dámaso Alonso (*La poesía de San Juan de la Cruz*, 2ª ed., 1942) entre el poema de San Juan *Que bien sé yo la fonte que mana y corre* y la

tradicción franciscana, encarnada en Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo. El acierto de Alonso queda plenamente confirmado con la lectura del capítulo primero de la segunda parte de la *Subida del Monte Sión* de Laredo, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en 1948, obra que prácticamente estaba fuera del alcance de los lectores, ya que la edición anterior era de 1617. Laredo y San Juan vienen a coincidir en la distinción entre “saber por doctrina y ver por fe”. Si el franciscano ha hablado “del escondimiento oculto del secreto inaccesible de esta inmensa y coeterna Majestad”, el carmelita a su turno canta: “Aquella eterna fonte está escondida...”. Laredo pone al Verbo naciendo “de fontal fecundidad del Padre Eterno” y se complace en hacer toda una disquisición sobre “la fuente de la Unidad”, lo que tiene evidente eco en la poesía de San Juan.

En el capítulo xxvii de la tercera parte de la *Subida del Monte Sión* y en los capítulos xxxv-xxxvi de la misma tercera parte, desarrolla Laredo el tema de la noche de la contemplación quieta y sigue los pasos del *Horologium sapientiae* de Suso, temas que han de tener significación especialísima en San Juan, quien no parece hubiera conocido directamente la obra de Suso. Concluye Ricard con este interrogante: “¿Quién sabe incluso si esta forma *fonte* que ha intrigado tan vivamente a la crítica no nació en el trasfondo del inconsciente del poeta de la *fontal fecundidad del Padre Eterno* que evoca el espiritual franciscano?”.

La segunda parte de este trabajo no es de Ricard sino del Padre Fidel de Ros, su amigo, quien completa las conclusiones de tipo literario con unas precisiones de carácter teológico. Son, desde luego, observaciones no propiamente doctrinales sino de erudito.

La metáfora de la fuente aplicada a Dios es de uso común en los manuales de teología y viene a fundarse en la *Fontalis plenitudo* de San Buenaventura. Los tres ríos en Dios o las Tres Personas es motivo que ya se encuentra en Tertuliano y San Justino, y que puede ejemplificarse en Lactancio y San Gregorio Nacianceno. El *piélago* de Laredo es el *abyssus* de los Padres occidentales, por lo que el franciscano viene a ser en esto un seguidor de San Atanasio y de San Agustín.

Concluye a su turno el Padre de Ros: “se puede considerar la influencia de Laredo sobre el poeta místico como probable y como muy probable, habida cuenta de las juiciosas explicaciones de Ricard. Por lo tanto es inútil hacer intervenir a Ruysbroeck”, como lo ha hecho contra toda evidencia Helmut Hatzfeld en sus *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1955.

*Tres notas de historia de la espiritualidad hispánica*, págs. 194-199. — 1) *Osuna y la Puente*: El Padre de Ros estudió ya la influencia ejercida por Osuna en el jesuíta Baltasar Alvarez (*Le Père François d'Osuna*, París, 1936-1937); ahora Ricard destaca la que ejerció también el franciscano sobre otro jesuíta, Luis de la Puente, confrontando

un texto antológico de *La ley de amor santo* (cap. xxiii) de Osuna con otro de las *Meditaciones* (introducción de la sexta parte del Padre Luis. — 2) *San Juan de la Cruz y Baltasar Gracián*: El poemita de San Juan, *Un pastorcico solo está penado*, ha sido estudiado en forma exhaustiva por Jean Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed., París, 1931) y por Dámaso Alonso (*La poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1942). Ahora Ricard establece una interesante relación entre el poema y la meditación 22 (de la oveja perdida y hallada, regalada con el Pan del Cielo) del *Comulgatorio* de Gracián. — 3) "*Sentir*" y "*consentir*": una distinción que siempre se ha atribuido a San Francisco de Sales (*Introduction à la vie dévote*, iv, 3), pero que Ricard destaca con antecedentes españoles en el *Libro de la oración y meditación* (da una referencia que no he podido localizar en la edición de *Obras* del dominico hecha por la Biblioteca de Autores Españoles) de Fray Luis de Granada, y en la *Instrucción de novicios* del carmelita Juan de Jesús María (Aravalles). También hay un antecedente en las *Cartas espirituais* del franciscano portugués António das Chagas.

*Aportaciones a la historia del "exemplum" en la literatura religiosa moderna*, págs. 200-226. — Este trabajo de Ricard está en la línea de las investigaciones hechas ya en 1927 por J. Th. Welter con el título de *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*. Allí se había establecido esta clasificación: *exemplum* profano (greco-latino), *exemplum* bíblico, relato devoto de las *Vitae Patrum* y *exemplum* moraleja. El profano es un tipo de *exemplum* erudito o humanista, mientras que el relacionado con la moraleja es un *exemplum* popular. El bíblico y el de las *Vitae Patrum*, intermedios por sus características no interesan a Ricard.

El *exemplum* profano plantea el problema del recurso a las autoridades paganas por los autores cristianos, de la invasión de la literatura religiosa por la pagana de la Antigüedad, en una palabra, de la secularización de la predicación. Ilustrativa de esta corriente es la obra del agustino Diego Basalenque (1577-1651), intitulada *Muerte en vida y vida en muerte*; la del jesuita Eusebio Nieremberg (1595-1658), *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, y la del clérigo secular Cristóbal Lozano (1609-1667), *David perseguido y alivio de lastimados*. El apogeo del *exemplum* en las literaturas hispánicas se logra en la segunda mitad del siglo xvii con la *Nova Floresta* del portugués Manuel Bernardes (1644-1710).

En Francia la importancia del *exemplum* no fue tan grande, ni mucho menos. Con todo, puede citarse el caso del *Tratado del amor de Dios* de San Francisco de Sales, 1616, donde se da más de un caso interesante y pertinente, sobre todo en el capítulo 12 del libro VII. El obispo de Ginebra gustaba de las 'historias naturales', pero evitaba los relatos profanos y las fábulas de los poetas. Sobre este tema del *exem-*

*plum* en la espiritualidad francesa es de interés la *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)* de Jean Dagens.

Desde luego no puede decirse que el *exemplum* haya persistido como fenómeno general en las literaturas religiosas de los siglos xvi y xvii. En la gran predicación clásica del siglo xvii en Francia (Bossuet, Bourdaloue, Massillon), no se da. Los hombres que restauraron el catolicismo francés entre 1600 y 1650, no se inclinaron precisamente por el *exemplum*, sobre todo por el de tipo grecolatino y por el maravilloso. Los predicadores del siglo xvii, predicadores populares del tipo de San Vicente de Paúl, no lo utilizaron. En cambio, sí parece que fue arma de un San Francisco Régis (1597-1640) y, sobre todo, de San Juan Eudes (1601-1680).

En España el asunto es más complejo. Los autores religiosos del siglo xvi (San Ignacio, el Beato Juan de Avila, Luis de Granada, Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Luis de León) lo desconocen prácticamente. El movimiento de reforma en la predicación, que tuvo como iniciador al agustino Dionisio Vázquez (1479-1539) y que conoció sus mejores glorias en Bartolomé de los Mártires, Diego de Estella, San Francisco de Borja, el Beato Alonso de Orozco, Santo Tomás de Villanueva y San Juan de Ribera, buscó ante todo la purificación interior del mismo predicador y evitó sistemáticamente el acudir al *exemplum* popular.

Pero los teóricos de la predicación tampoco parecían concederle mucha importancia al *exemplum*. Es el caso de Luis de Granada en su *Retórica eclesiástica*; de Diego de Estella, en su *Modus concionandi* (1576); de Francisco Terrones del Caño, en su *Instrucción de predicadores* (publicada en 1617). Sólo quebrantarían esta regla el franciscano Diego Valades, autor de una *Rhetorica christiana* (1579) y el jesuita Juan Bonifacio con su *De sapiente fructuoso* (1589).

Como causas y circunstancias de la desaparición total o parcial del *exemplum* hay que poner la acción de los concilios, concretamente del Concilio de Trento. Pero hay otras de orden más bien literario. Los predicadores barrocos del siglo xvii se sintieron inclinados a un procedimiento muy especial, conocido con el nombre de *concepto predicable*, que ha sido ampliamente analizado por António Sergio (*Ensaíos*, vol. V, Lisboa, 1936) a propósito del Padre António Vieira (1608-1697). Precisamente el Padre Francisco de Ontiveros publicó en 1674 un libro intitulado *Conceptos predicables*. Estos conceptos dieron el golpe de gracia al *exemplum*.

Cita Ricard como obras complementarias en esta investigación la que, con el título de *Frei António das Chagas: Um homem e um estilo do séc. XVII*, publicó Maria de Lourdes Belchior Pontes en 1953; los sermones y pláticas espirituales de Juan de Avila, publicados por Luis Sala Balust en el segundo tomo de *Obras completas* del Beato, editado

por la Biblioteca de Autores Cristianos; y la obra póstuma del Padre Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique*, excelente trabajo de investigación publicado como tomo IV de la Bibliotheca Institutii Historici S. I.

*El tema de Jesús Crucificado en la obra de algunos escritores españoles de los siglos XVI y XVII*, págs. 227-245. — El soneto de Lope de Vega, *Pastor que con tus silbos amorosos*, XIV de las *Rimas sacras*, ha sido el motivo de esta investigación de Ricard. Dos son los temas del soneto: el Buen Pastor y la Cruz. El del Buen Pastor es un tema tradicional, que se encuentra también en el *Comulgatorio* de Gracián.

El tema de la Cruz, tal como lo desarrolla Lope, es el que llama en verdad la atención del autor. Se encuentra íntegro por primera vez en el *Tratado del amor de Dios para con los hombres* (parágrafo 6) del Beato Juan de Avila, con una copia casi literal que de él hizo Fray Diego de Estella en la XVIII de sus *Meditaciones del amor de Dios*. Mutilado aparece en el *Comulgatorio* (med. 41, punto 1) de Gracián y ciertos elementos del tema en algún pasaje de *La conversión de la Magdalena* de Malón de Chaide.

Tratamiento original del tema el que le dio Tirso de Molina al final del auto *La madrina del cielo*. Como punto interesante de referencia, figura el romance, también de Lope, que dice: “¡Tenedme, Señor mío, / mirad que me desmayo!”, integrado en el *Romancero espiritual*. Con el mismo aspecto tradicional se vuelve a dar el tema en un soneto castellano del portugués Fray Agostinho da Cruz, *A Cristo Crucificado*. Es el mismo esquema usado por Gracián y que Lope volvió a tratar en el segundo de sus *Soliloquios*: “queréis los brazos darme / pues que los tenéis abiertos”. Dos imágenes, acogida y misericordia, que también supo explotar fray António das Chagas en pasajes de sus famosos sermones.

El simbolismo de los pies, tan frecuente como el de las manos, se da en Juan de Avila, Diego de Estella y Gracián, y Lope lo supo conservar al final del soneto. En los *Soliloquios amorosos* dice: “Mas no me haber acercado / antes de ahora, sería / ver que seguro os tenía / porque estábades clavado”. Cosa parecida dice Francisco de Aldana en su *Canción a Cristo crucificado*. Es el tema original de Juan de Avila en sus cartas: “Corramos, pues, tras Dios, que no se nos irá; clavado está en la cruz; allí le hallaremos muy cierto”.

La tradición del tema es muy compleja y hacer su historia, cosa un tanto complicada. En Francia, por ejemplo, es común en “un Vía-Crucis con catorce meditaciones anónimas de un bello estilo clásico”, que fue muy popular en el siglo XVIII. Bossuet, siglo XVII, ya lo había recogido en algunos de sus sermones.

Pero hay que ir hasta el siglo XI, cuando se encuentra en las *Meditaciones* de San Anselmo. Aparece también en Aelred de Rivaulx y en el siglo XIII se ejemplifica con *La viña mística* de San Buenaventura

(¿o será más bien un Pseudo-Buenaventura?). Pero parece que hay que ir más atrás, hasta encontrarnos en el siglo v con el comentario al salmo 54 (*Enarrationes in Psalmis*) de San Agustín, donde aparece ya el tema con sus características propias.

Como *excursus* relaciona Ricard el soneto XVIII de las *Rimas sacras*, “¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?”, con una de las cartas de Juan de Avila, según la observación de Manuel de Montolío (Clásicos Ebro, núm. 17). Textos que a su turno hay que relacionar con el capítulo v del *Cantar de los Cantares*. El soneto de Lope parece haber influido en los versos del ya citado Fray António das Chagas: “Por orvalhos da noite tresnoitado...”.

*De nuevo el tema de Jesús Crucificado*. Aquí el autor completa sus datos con sondeos hechos en la literatura religiosa de la Edad Media. Aduce un fragmento de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (el Cartujano), textos del Pseudo-Bernardo, señalados por el Padre de Dainville. Y expone una inquietud final: “¿en qué grado han contribuido los medios cartujanos a la difusión del tema cuya historia se trata de esbozar?”.

Añadición de 1959. Anteriores al texto de Lope, que originó la investigación, se encuentran unos versos del capitán Aldana (siglo xvi), *Canción III*: “No me os podéis huir porque esos clavos / que os cosen a ese palo me aseguran / que me habéis de esperar, aunque me tarde...”. Y la fuente, anterior al mismo Cartujano, es el *Soliloquium* auténtico de San Buenaventura: “Revertere adhuc, o anima, Christus in cruce te exspectans habet caput inclinatum ad te deosculandam, habet brachia extensa ad te amplexandam, manus apertas ad remunerandum, corpus extensum ad se totum impendendum, pedes affixos ad commanendum, latus apertum ad te in illud intromittendam”.

*Sacerdocio y literatura en la España del Siglo de Oro: El caso de Lope de Vega*, págs. 246-258. — Fechas de la aventura vital y sacerdotal de Lope: 1612, muere su hijo Carlos Félix; 1613, muere Juana de Guardo, su segunda mujer; 1614, se ordena sacerdote; 1616, el gran escándalo de su vida: la unión con Marta de Nevarés (*Amarilis*), escándalo que es continuación de otro más discreto: las cartas de amor que escribía en nombre del duque de Sessa; 1617, nacimiento de una hija de estas relaciones sacrílegas y adúlteras; 1632, muere Marta ciega y loca; 1635, muere Lope.

El sacerdocio de Lope, “extraña amalgama de inconciencia y sensatez, de piedad e inmoralidad”, es problema que aún no se ha estudiado lo suficiente. Parece que psicológicamente su aspiración al sacerdocio fuera la culminación natural de sus sentimientos más que de su conducta. Casi que parece un recurso de un hombre lleno de sentimientos, que no supo ayudarse a sí mismo y que tampoco halló auxilio y ayuda de cuanto le rodeaba.

Pero el caso de Lope no es un caso individual, particular, sino que se desborda como un ejemplo típico de la supervivencia del espíritu medieval en España. Lope es un *goliardo*, como lo había sido en el siglo xiv Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita, autor del *Libro de Buen Amor*. Lope es un ambivalente como lo fueron otros ilustres sus contemporáneos: Quevedo, "reencarnación española de Rabelais"; Góngora, canónigo de Córdoba; Gracián, "el enigmático", y Tirso de Molina, "el Boccaccio español".

Américo Castro (*España en su historia*) y Pedro Henríquez Ureña (*Plenitud de España*) han analizado el problema y la conclusión es pareja. "Es que en el siglo xvii español nada humano era ajeno al sacerdote escritor". Pero hay otro caso que llama especialmente la atención de Ricard: el del *Lazarillo de Tormes*, cuyo autor parece ser fray Juan de Ortega, un monje jerónimo que en 1554, año de la aparición del *Lazarillo* como obra anónima, era nada menos que General de su Orden. Hay, pues, una línea que va del *Libro de Buen Amor*, pasa por el *Lazarillo* y llega al *Buscón*, al *Burlador de Sevilla* y al Lope de sus aventuras sacerdotales.

No se trata, pues, de juzgar a Lope sino de descifrar "la triste y desconcertante aventura de su sacerdocio". Ricard trata de explicarse el caso valiéndose de una interesante diferenciación entre el ambiente religioso español y el francés de aquellas épocas. En España predominan los religiosos, comúnmente de origen humilde: Luis de Granada, Tomás de Villanueva, Luis de León, Juan de la Cruz y el Beato Orzco. Una excepción: Juan de Avila, gloria del clero secular. El catolicismo francés del período clásico, por el contrario, es un catolicismo "de seculares, de obispos y de grandes burgueses, casi aristócratas": Francisco de Sales, Bérulle, Olier, Saint-Cyran, Juan Eudes, Bossuet, Fénelon, la familia Arnauld y la familia Pascal. Excepciones de humilde cuna: Vicente de Paúl y el jesuita Bourdaloue. Razones de esta diferencia: la reforma española, orientada por Cisneros, se dirigió a las órdenes monásticas y se concretó "en una restauración de la disciplina y de la pobreza primitivas", mientras que la reforma francesa, un siglo después, se dirigía principalmente al clero secular y al episcopado, proponiéndose como meta "el sacerdocio en sí mismo, separado de la vida monástica". En Francia sucedió, además, algo que no tuvo correspondencia en España: la lucha consciente y sistemática contra las órdenes monásticas, como "fenómeno específicamente francés del galicanismo".

Para esta diferenciación hay que tener en cuenta también el hecho de que en España los religiosos, sobre todo los mendicantes, representaban un tipo de catolicismo popular, mientras que el catolicismo francés del siglo xvii era de estirpe aristocrática. Más aún, si Francia es algo así como la tierra de elección del laicismo, esto no se debe exclusivamente al espíritu racionalista de los franceses. El laicismo

francés nació de la conjunción de dos corrientes antagónicas: una anticlerical, 'libertinos' y 'filósofos', "cuyo fin primordial no era otro que la supresión total de la religión", y otra clerical, que "al querer ante todo preservar la grandeza y pureza del sacerdocio, lo separa de todo lo demás, hace del sacerdote un hombre aparte que vive en un plano inaccesible, y tiende a prohibirle el mezclarse con la humanidad, excepto para el ejercicio de su ministerio específico".

*Paravicino, Rabelais, el sol y la vidriera*, págs. 259-263. — El *Sermón de Santa Teresa* del conceptista y enigmático predicador Hortensio Félix Paravicino (1580-1633) es el punto de arranque de este corto trabajo. Allí hay un pasaje que reza: "Da el sol en una casa de esas de Madrid recién y afeitadamente labradas... ¡Cómo disgrega la cal, en la voz del Filósofo, siendo revocada del albañil". Texto que recuerda al autor uno del *Gargantúa* (cap. x) de Rabelais, comentado sagazmente por Etienne Gilson (*Les idées et les lettres*, 1932). El *disregar* de Paravicino (lat. *disregare* 'separar, dividir') evoca el *disregare* y *espart* de Rabelais.

El sol es símbolo de Dios y esta comparación está implícita en la de la *vidriera*, que ha sido analizada por Dámaso Alonso (*La poesía de San Juan de la Cruz*), el mismo Ricard (*The Modern Language Review*, XL-XLI), Jean Dagens (*La métaphore de la verrière*, en *Mélanges Marcel Viller*) y Pierre Groult (*Les Lettres Romanes*, V). Ejemplificación española en Fray Luis de León (*Nombres de Cristo: Hijo de Dios*), Alonso Rodríguez (*Pláticas de la doctrina cristiana*) y Calderón de la Barca (*El gran príncipe de Fez*, jornada II).

*Los vestigios de la predicación contemporánea en el Quijote*, págs. 264-278. — Observa el autor que "entre todos los géneros literarios, profanos o religiosos, existen pocos que sean tan difíciles de estudiar como la predicación, pues los vestigios escritos que ella deja tras de sí son relativamente ínfimos". Con relación al *Quijote*, es curioso que precisamente allí se encuentren muchos testimonios sobre la predicación de la época.

Un tema tradicional, casi un lugar común de la predicación, es el de la meditación sobre los últimos fines. Testimonios en el *Quijote* se dan en la segunda parte, cap. 7 ("como vuesa merced mejor sabe, todos estamos sujetos a la muerte, y que hoy somos y mañana no"); cap. 12 ("en llegando al fin, que es cuando se acaba la vida, a todos les quita la muerte las ropas que los diferenciaban, y quedan iguales en la sepultura") y cap. 20 ("A buena fe no hay que fiar en la descarnada, digo, en la muerte, la cual también come cordero como carneiro").

Hasta Sancho resulta con conocimientos rudimentarios de teología, aprendidos de los sermones de su párroco, lo que hacía decir a don Quijote, según el testimonio del escudero, "que podría yo tomar un púlpito en las manos y irme por ese mundo adelante predicando lindezas" (II,

22). El episodio del gobernador de la ínsula de Barataria (II, 45) evoca, en cuanto al uso del *exemplum*, la *leyenda áurea* de Jacobo de Vorágine y el *Libro de los exemplos* de Clemente Sánchez de Vercial.

Dos textos más llaman la atención de Ricard: 1) "todo lo que pienso decir son sentencias del Padre predicador que la cuaresma pasada predicó en este pueblo" (II, 5), donde surge una pequeña y no tan disparatada digresión sobre el papel de la memoria que ha llevado a ver alguna reminiscencia de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio. 2) "Con esa manera de amor [...] he oído yo predicar que se ha de amar a Nuestro Señor, por sí solo" (I, 31), donde se trasluce la teoría del amor puro, que iría a parar como desviación en el quietismo. Y aquí, como puntos de referencia, aparecen el soneto famoso *No me mueve, mi Dios, para quererte*, textos del beato Juan de Avila (estudiados por Bataillon en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. IV, págs. 234-269) y la carta del obispo de Barcelona, José Climent, con que está precedida la versión castellana de la *Rethorica ecclesiastica* de Luis de Granada (ed. de 1778).

CARLOS VALDERRAMA ANDRADE.

Instituto Caro y Cuervo.

EDUARDO M. TORNER, *Lírica hispánica (Relaciones entre lo popular y lo culto)*, Madrid, Editorial Castalia, 1966, 460 págs.

La supervivencia de la poesía popular española a través de los tiempos y de las latitudes, las modificaciones de contenido y de forma experimentadas por ella, así como su aporte a las grandes obras literarias; la evolución de lo popular a lo culto y viceversa... todo esto, que confirma la tendencia ecuménica del arte, es abarcado por la obra de este investigador español, fallecido en Londres en 1955, a la edad de 67 años.

Torner fue eficaz colaborador de don Ramón Menéndez Pidal en la búsqueda y valoración de romances; pero su obra personal comprende catorce volúmenes, que no sólo se refieren a los versos, sino también a la música de las canciones folclóricas, ya que él mismo era músico y compositor. Entre sus obras figura un *Cancionero musical español*, publicado en 1948. Ya en 1924 había hecho imprimir *Cuarenta canciones españolas* que él mismo seleccionó y armonizó. La diversidad de géneros que cubren las investigaciones de Torner puede apreciarse en su libro de 1946: *El folclor en la escuela*, que contiene cuentos, canciones, romances, adivinanzas, juegos, danzas y teatro, con música. Homero Serís, prologuista del volumen que comentamos, señala como