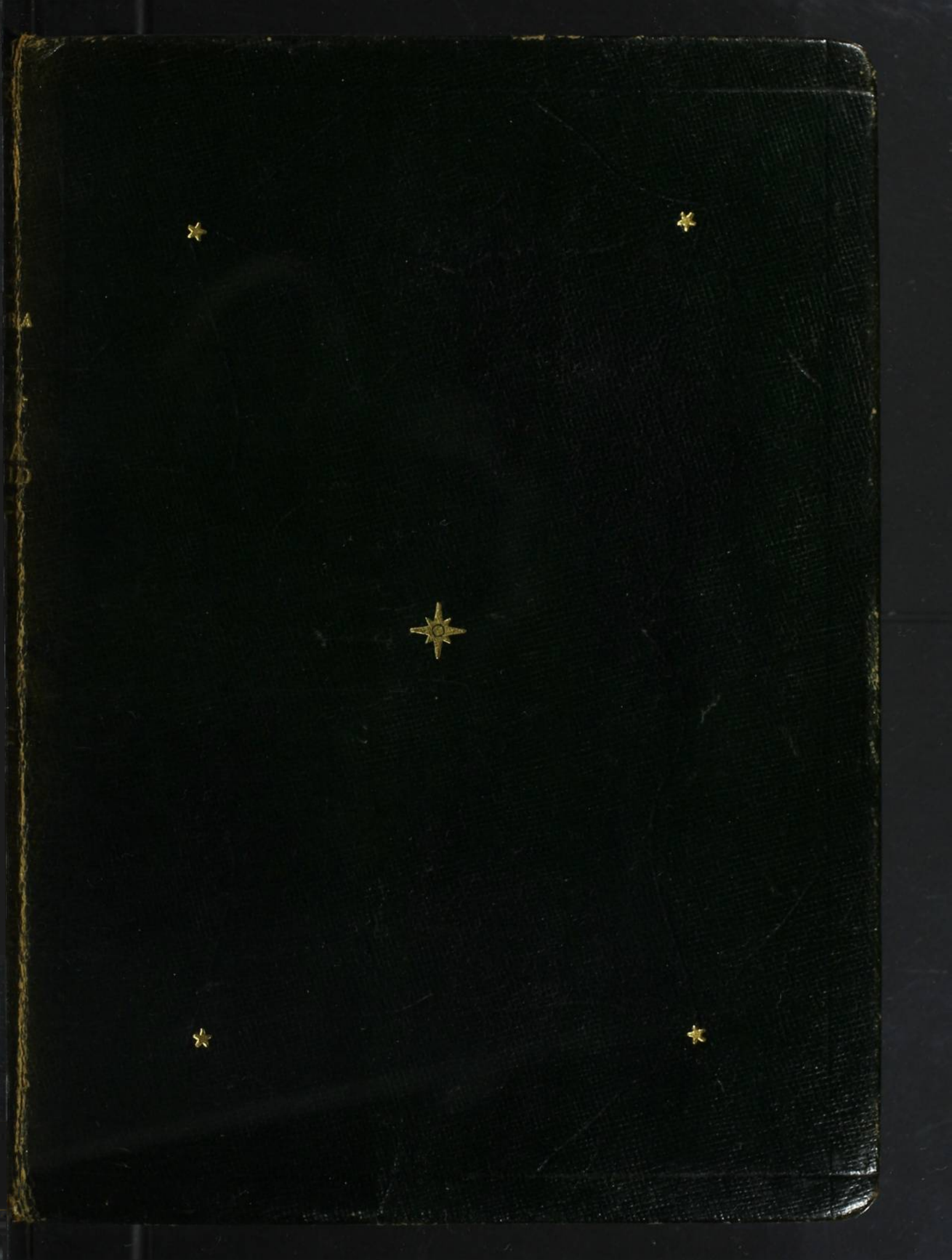

25,000.00

racisms

Padre Vieira

Las Cinco Piedras
de la honda
de David

Zaragoza
1676

---

ie - Serafim Leite S. J.
Historia da Cia. de Jesus no Brasil
vol. IX, p. 219.
trad. em espanhol - 1676 - 1678 - 1695

LAS CINCO PIEDRAS DE LA HONDA DE DAVID,

EN CINCO DISCVRSOS MORALES.

PREDICADOS

A la Sereniſsima Reyna de Suecia, Chriſtina Alexandra, en lengua Italiana, por el Reverendiſsimo Padre ANTONIO VIERA, de la Compañia de Iesvs, Predicador de la miſma Mageſtad en Roma.

Y TRADVCIDOS EN LENGVA CASTEllana por el miſmo Autor, y Tercera parte de ſus Obras.

DEDICADOS

AL MVY ILVSTRE SEñOR DON BALTASAR de Funes y Villalpando, Cavallero Noble del Reyno de Aragon, del Conſejo de ſu Mageſtad, y Lugarteniente de Teſorero General de dicho Reyno, &c.

CON LICENCIA, En Zaragoça, Por los herederos de Iuan de Ybar, Año 1676.

A coſta de MATIAS DE LEZAVN, *Mercader de Libros.*

AL MVY ILVSTRE SEÑOR Don Baltasar de Funes, y Villalpando, Cavallero Noble del Reyno de Aragon, del Consejo de su Magestad, y Lugarteniente de Tesorero General de dicho Reyno, &c.

ES lisonjear el animo del liberal, encontrar ocasiones de pedirle, pues halla en ellas el modo de cumplir con su natural bizarria. Tiene drecho al beneficio, quien previene el deseo al agradecimiento. Yo busco à v. m. oy para confessarle mis obligaciones, y al mismo tiempo para ponerle en nuevos empeños: solicitole para que patrocine este libro. Quien creerà que con esta accion sola presumo hazer à v. m. vn gusto, por el afecto con que apoya las letras; formar yo alguna expresion de mi animo, en fe de que solicito algun desempeño à mi obligacion, y al mismo tiempo quedar con nuevo reconocimiento, si tengo la fortuna de que admita con benigno semblante es-

te

te corto obſequio. Los motivos que v.m. tiene para favorezerme, los dirà ſu Nobiliſsima Caſa, que eſtà hecha à amparar à quantos ſe valen de tan Iluſtre aſylo, que ſolo nombrando el apellido de Villalpando, puedo darle los elogios que merece, porque en eſte Reyno (que lo reconocen de la primera claſſe,) es lo miſmo traerlo à la memoria, que deſtinarlo à la veneracion. Baſtele para credito heroyco incluir las mas poderoſas Caſas que de Caſtilla ſe transfirieron à Aragon, que oy tambien reſplandece Nobiliſsima en los Iluſtriſsimos Señores Marqueſes de Oſſera; pero pues no llega à ſer elogio decente el mas ſubido hiperbole, devaſe à mi intencion lo que no ſe permite à mi pluma. El afable, y corteſano natural de v. m. que compite con ſu bizarria, y autoridad agradable, ſon prendas tan ſoberanas, que ni v.m. por ſu modeſtia permitirà eſcucharlas, ni yo por mi inſuficiencia ſabrè deſcribirlas: Y principalmente toca à v.m. apadrinar eſte libro, pues ſu vniverſal comprehenſion en las letras, y particular inteligencia de eruditas, y curioſas noticias, (divino eſmalte à tan humana afabilidad de Cavallero) le recomienda eſte volumen. Deſta ſuerte quedarà v. m. entretenido en exercitar la grandeza de ſu animo; yo en alguna manera deſempeñado en ofrecerle con rendimiento mi voluntad; y ſu Autor con igual premio à ſu gran merito en tener proteccion tan diſcreta. El es tan

co-

conocido por eminente Lusitano, como venerado por Padre de la sagrada eloquencia, digno solo de que el erudito juizio de v.m. sea deposito fiel de sus escritos; que si para los versos de Homero previno Alexandro la preciosa caja que hallò entre los despojos de Dario, tendràn en v. m. estas cinco Piedras de David, y la perla deste volumen la caja mas rica de noticias, donde por respeto no llegarà la embidia, y por temor no se atreverà à saltear la calumnia, &c.

B. L. M. de v. m. su menor Criado.

Matias de Lazaun.

IVI-

IVICIO DEL REVERENDISSIMO PADRE MAESTRO Fr. LAVRENCIO Angelo Espin, de la Orden de N.S. del Carmen, Prior que fue de su Convento de Zaragoça, Assistente General en Roma por las Provincias de España, y Doctor Theologo, Decano en la Vniversidad de Zaragoça.

POr orden de el muy Ilustre señor Doctor Don Lazaro Romeo Vicario General del Arçobispado de Zaragoça: He visto estos Sermones de el Reverendissimo Padre Antonio Viera de la gravissima Religion de la Compañia de IESVS; y aviendo sido tantas vezes impressos, y recibidos con mucho aplauso de todos, por su erudicion, elegancia, y provecho de las almas, superfluo es dilatarme en elogios; y assi me ciño à dezir que no tiene cosa que se oponga â la sinceridad de la Fè, ni contradiga à la rectitud de costumbres. Assi lo siento en el Carmen de Zaragoça 18. de Setiembre 1676.

Fr. Laurencio Angelo Espin Carmelitá.

IMPRIMATVR.

Doctor Lazarus Romeo Vic. Geñ.

APROBACION DEL P. MARTIN LA NAJA DE LA COMPAÑIA DE IESVS *Penitenciero Apostolico, que fue de la Santa Casa de Nuestra Señora de Loreto, por la Lengua de España.*

OBedeciendo al orden del muy Ilustre señor el D.D. Iosef de Leyza, y Eraso del Consejo de su Magestad, y Assessor de la General Governacion de este Reyno, he leido vn Libro, intitulado: *Las Cinco Piedras de la Honda de David. Compuesto por el RR. P. Antonio Viera de mi Religiõ.* Y vltra de no hallarse en èl doctrina alguna, opuesta a las Regalias de su Magestad (que Dios guarde) siento: que todas estas Cinco Piedras han salido, tan bien guiadas, y certeras de la eloquente, è ingeniosa Honda de la erudiciõ del Autor, que han llegado a derribar, y vencer heroycamẽte los Vicios masgigãtes, sin errar, ni perder tiro. Ni se podia esperar menor victoria de vn tã grã Maestro de Predicadores, q̃ cõ la voz, y pluma ha illustrado tantos, y tan insignes Pulpitos, llenando de enseñança, y admiraciõ a Italia, y España; y assi concluyo diziendo: Que estos Cinco Sermones de Autor tan celebrado, siendo (como son) partos legitimos de su eloquente pluma, delgado ingenio, y zelo ardiente, mas piden Alabança, que Censura; y assi puede v.m. servirse, dar gustoso esta licencia, para que se estãpen en hojas de papel, Escritos que merecen andar Estampados en las telas del coraçon de los Fieles. En este Colegio de la Compañia de Iesvs de Zaragoça, a 19. de Octubre 1676.

Martin la Naja de la Compañia de Iesvs.

IMPRIMATVR.

Leyza & Eraso, Assessor.

NO-

NOTICIA PREVIA.

ROMA, que en todos los tiempos es Ciudad Santa, en el tiempo Santo de Quaresma se excede à si misma. No solo los dias se santifican con perpetuos exercicios de piedad, y devocion, sino tambien las noches. A este fin, para entretenimiento espiritual de la Corte, se instituyeron los vulgarmente llamados Oratorios; en los quales por modo de Dialogo, se representan en excelente musica las Historias mas celebradas de la Escritura, como el sacrificio de Abrahan, las cadenas de Ioseph, la tragedia de Amàn, y otras de semejante enseñança; y en medio desta suavidad, con que maravillosamente se disponen los coraçones, para sazonar lo vtil con lo dulce, se oye vn breve Sermon. Tales son, Lector Christiano, los que se te ofrecen en esta estampa, predicados en los Martes de Quaresma à la Serenissima Reyna de Suecia en la Iglesia de San Salvador in Lauro, obra de su gran Protector el Eminentissimo Car-

denal

denal Azolini. Asistian à su Magestad en el Coro muchos de los Señores Cardenales, y en la Iglesia lo mas Ilustre, y escogido de aquel primer Theatro del mundo. El Predicador solo tuvo que admirar la paciencia, y humanidad grande, con que hablando en Lengua estrangera, y mal limada, fueron perdonados sus yerros, y oìdos sus Discursos mas largos de lo que es costumbre. Yo solamente te digo, por vnica alabança dellos, que merecieron la atencion del mas heroyco, y sublime juizio de nuestra edad, del tesoro vniversal de todas las ciencias Divinas, y humanas; y de aquel espiritu soberano mas que Real, en que la menor de sus hazañas, es aver puesto à los pies de Christo, y su Vicario la Corona de vna tan dilatada, y poderosa Monarquia, con la mayor gloria de la Iglesia, y triunfo de la verdad Catholica, que han visto los siglos passados, y celebraràn los venideros.

LAS

LAS CINCO PIEDRAS DE LA HONDA DE DAVID,

EN CINCO DISCVRSOS MORALES.

EXORDIO.

Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente: Et percussit Philistæum, & infixus est lapis in fronte eius, 1. Reg. 17. 40.

ADMIRABLE fue David en la Arpa, y admirable en la Honda. Con la Arpa lançava demonios, con la Honda derrivava Gigantes. David quiere dezir: *Manu fortis*, y sus manos siempre fueron de David; siẽpre fuertes, siempre guerreras, siempre vẽcedoras; pero no siempre con el mismo impulso. Tal vez peleava David con toda la mano, y tal vez solamente con parte de la mano; esto es, con los dedos: *Qui doces manus meas ad prælium, & digitos meos ad bellum.* Con los dedos tocava la Arpa, y huia el demonio; con la mano disparava la Honda, y caia el Philisteo. Ps. 17. 35.

Tales son oy las dos acciones,ô verdaderamente las dos Scenas deste gran Teatro, Arpa,y Honda,Coro,y Cathedra,Musica,y Sermon. La Musica, como Arpa de David, no es solo para recrear,ô entretener los sentidos; es para echar del cuerpo,y del alma de Saul el espiritu malo, que como padre de la discordia,aun por antipatia natural, es enemigo de toda consonancia. El Sermon,como Honda de David,no es para tirar al ayre,ô espantar con el estallido; es para herir, para derribar, para postrar a los pies de Christo sus adversarios,y tanto mas,quanto mas grandes. Dividiendo pues los instrumentos,y cediendo a cada vno el que le toca;a los Musicos dexo la Arpa,y para mi tomarê la Honda. La Honda de David,y sus cinco piedras serã el argumento succesivo destas cinco exortaciones: *Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente.*

Quarenta dias(como si dixeramos vna Quaresma entera)estuvo el sobervissimo Gigante en campo,provocando a desafio los Exercitos de Israel, y afrentando a Dios en su Pueblo. Huian,y temblavan todos quando llegô el Pastorcillo David: Y que hizo? Baxa a vn arroyo, que corria cerca,escoge cinco piedras,ô guijarros, los mas bien torneados,y lisos,mete quatro de ellos en el çurron, vno en la Honda,plantase animoso en la estacada,y haziendo tiro con dos bueltas a la cabeça del Gigante, vê aqui que le clavô la piedra entre las sienes: *Et infixus est lapis in fronte eius.* O si Dios quisiera,que mis palabras tuviessen tanta suerte,y tanta eficacia, que hiziessen otra tal herida! El Gigante es el mundo; la Cabeça del mundo es Roma, y contra esta gran Cabeça se han de apuntar los tiros de mis piedras.

Las piedras de David fueron sacadas de su mano, y escogidas a su eleccion: *Elegit.* Yo no quiero,ni devo querer que la eleccion sea mia,porq̃ soy poco practico del Pais, y no sê bastantemente quales podrân hazer brecha. Por

esso seguirê vn Interprete Eminentissimo, y harto bien informado de la cabeça del Gigante, el Cardenal Hugo: *Quinque lapides* (dize êl) *sunt, cognitio sui, dolor amissi pudor commissi, timor supplicij, spes æterni gaudij*. Estos mismos serân los cinco puntos de mi argumento. Primero, el conocimiento de si mismo: *Cognitio sui*. Segundo, el dolor del bien perdido: *Dolor amissi*: Tercero, la verguença del mal cometido: *Pudor commissi*. Quarto, el temor del futuro suplicio: *Timor supplicij*. Quinto, y vltimo, la esperança del eterno gozo: *Spes æterni gaudij*. Cada vna destas cinco cõsideraciones, verdaderamente Christianas, y proprias deste tiempo Santo, bastaria para echar a tierra el mayor Gigãte, como bastô vna sola piedra de David; pero porq̃ el braço no es el suyo, y porq̃ no sabemos qual de las cinco piedras fue la tirada, y la q̃ ganô la victoria, serâ necessario replicar el golpe, y tẽtar, y probar todas cinco, y assi lo harè.

Hug. Card.

Mas aun, y alçad aora vn poco el pensamiento. Nota señaladamente el Texto, que las piedras, que David sacô del arroyo, eran limpias en sumo grado: *Limpidissimos lapides* Y porq̃ vna tã particular advertencia no puede ser acaso, y sin mysterio, ni es bien, que esta primorosa circunstãcia les falte a las nuestras; mi principal cuydado serâ acrisolar los argumentos propuestos, y sacar en limpio de cada vno de ellos lo mas puro, lo mas fino, y lo mas heroyco. Finalmente, los discursos que he de seguir, serân en todo, y por todo aquello, ni mas, ni menos, que dizen por si mismas las palabras del thema. En el numero, cinco; *quinque*: en lo solido, piedras; *lapides*: en lo fino, y acendrado, purissimas; *limpidissimos*.

De mis oyentes, sola vna cosa deseo. David fixô la piedra en la frente del Gigante, porq̃ trayendo todo el cuerpo armado, y cubierto de hierro, sola la frente tenia desnuda. Assi os suplico me presteis las vuestras, desnudas de passion, desnudas de afecto, y aun de curiosidad desnudas: y empecemos.

DISCVRSO PRIMERO.

Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente,
1. Reg. 17.

§. I.

LA Primera piedra de la Honda de David, tirada (ô Roma) a la cabeça del Gigante, dize nuestro Purpurado Interprete, que es el conocimiento de si mismo: *Cognitio sui*. Gran piedra, y con gran razon, la primera; porque en este mundo racional del hombre, el primer mobil de todas nuestras acciones, es el conocimiento de nosotros mismos. Las obras son hijas de los pensamientos. En el pensamiento se conciben, del pensamiento nacen, con el pensamiento se crian, se aumentan, se perficionan: y como los hijos reciben del padre la naturaleza, la nobleza, y el apellido, assi se recibe del pensamiento todo lo bueno, grande, y loable, que resplandece en las obras. De aqui es, que queriendo alabar David las obras maravillosas de Dios, hizo el panegyrico a sus pensamientos: *Multa fecisti tu Domine Deus meus mirabilia tua, & cogitationibus*
Ps. 39. 6. *tuis non est, qui similis sit tibi.* Siendo, pues, los pensamiẽtos, y conceptos en la mente del hombre tantos, y tan diversos, con razon se puede dudar, de qual, ô quales de ellos sean hijas las obras? Todos comunmente piensan, que las obras son hijas del pensamiento, ô idea con que se conciben, y conocen las mismas obras: yo digo, que son hijas del pensamiento, y de la idea, con que cada vno se concibe, y se conoce a si mismo.

La primera cosa, y la mayor, que jamâs se obrô, no en el mundo, sino antes del mundo, fue la generacion eterna del

Ver-

Verbo. Y como fue, no hecha, mas producida vna obra tan grande, tan inmensa, tan portentosa, y incomprehensible? No de otra manera, que del conocimiento de si mismo. Conociô Dios su ser, su grandeza, su infinidad, su omnipotencia; y el parto, que saliô deste inmenso concepto de si mismo, fue otro êl, otro mismo. Fue, y es el Verbo tan grãde, tan inmenso, tan infinito, tan omnipotente, tan Dios como el mismo Padre. La imagen mas perfecta, la proporcion mas ajustada, y la medida mas igual de la obra, es el conocimiento de si mismo en quien la haze. Quando Apeles pintava a Alexandro, tenia en la mente a Alexandro; quando Alexandro conquistava el mundo, tenia en la mẽte a si mismo. En la idea de Apeles cabia Alexandro en vn quadro, en la idea de si mismo no cabia en el mundo; por esso le conquistô.

Quando David se puso en campo contra Goliat, Saul desconfiava de la victoria, David no. Y porquê? Porque Saul media a David con el Gigante, y David mediase a si con si mismo. Ved lo que respondiô al Rey: *Leonem, & vrsum interfeci ego: erit igitur, & Philistæus hic quasi vnus ex eis.* Mira, muchacho, dezia Saul a David, apuntando al Gigante, mira que aquel es mas que hombre, y tu niño; aquel armado, y tu sin armas; aquel exercitado en las batallas, y tu sin exercicio de guerra; mira, mira lo que hazes, y lo que emprendes. Ya lo he mirado, responde David; porque yo no hago comparacion de mi al Gigante, sino de mi a mi: *Leonem, & vrsum interfeci ego.* Si Goliat es Gigante, yo soy David, y quien ha desquixarado Ossos, y Leones, tambien matarâ Filisteos. O fuerça del conocimiento de si mismo! Considerad de vna parte todo el exercito de Israel, de la otra solo David, y el Gigante enmedio. Alli teme el Rey, temen los Capitanes, temen los Soldados, aqui no teme David, antes se burla del enemigo, y no por otra razon, sino porque ellos, y êl se conocian a si mismos. Ellos

1. Reg. 17. 36.

ato-

atonitos,y temblando,porque se conocian a si,y su flaqueza;êl animoso,y risueño,porque se conocia a si,y su valor. En el pensamiento de aquellos triunfava el Gigante;en el pensamiento de aqueste triunfava David,y por esso triunfô con las manos, porque ya avia triunfado con los pensamientos.De las obras grandes,ô chicas, de las acciones generosas,ô viles,cada vno trae en la propia cabeça la verdadera medida.Miradlo en quatro cabeças vnidas, y diferentes.

Aquellos Animales del carro de Ezequiel cada vno tenia quatro cabeças en vn solo cuerpo;cabeça de Hombre, cabeça de Aguila,cabeça de Leon,cabeça de Buey; Ora, que harân,ô que harian en el mismo cuerpo quatro cabeças con quatro fantasias tan diversas? Yo soy Hombre,yo soy Aguila,yo soy Leon,yo soy Buey;y que puedo yo hazer,ô que se puede esperar que yo haga?Que?Que cada vna de aquellas cabeças,aunque en el mismo cuerpo,produzga efectos diferentes,y que todas salgan, y se distingan con acciones propriamente suyas,y proporcionadas a la fantasia de cada vna.Assi fue.El Aguila saliô con alas: *Pennæ eorum extentæ desuper*.El Hombre saliô con manos: *Manus hominis sub penis* El Buey saliô con pies anchos,y hendidos:*Planta pedis eorum,quasi planta pedis vituli*. El Leon saliô con vn coraçon prompto,y animoso, que no se veîa defuera,mas movia por dentro.*Vbi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur*. Assi fue,assi es, y assi serâ siempre. El coraçon,los pies,las manos,las alas,todo viene de la cabeça,que es el molde de la propria fantasia. Si esta fuere de Hombre,las acciones serân racionales: si de Aguila, altivas:si de Leon,generosas:y si de Buey,viles.

Ezec.1. 7.

§. II.

Siendo,pues,el conocimiento de si mismo,y el concepto,que cada vno haze de si, vna fuerça tan poderosa so-

sobre las proprias acciones; y siendo otro si el hombre vn compuesto poco menos que quimerico, formado de dos partes tan distantes, como lodo, y divinidad, ô quando menos vn soplo della; ciertamente yo no sê como declarar, ô definir al hombre el vtil conocimiento de si mismo. Si le digo, que se conozca por la parte inferior, y terrena, temo, que vn concepto tan baxo de si produzga acciones viles, como en Adam: si por la parte superior, y tan alta, temo, que la misma alteza de su conocimiento degenere en hinchaçon, y sobervia, como en Luzifer. Aquel cayô, porque no conociô su nobleza: *Homo, cum in honore esset, non intellexit*: Este cayô, porque la conociô: *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*; y entre vno, y otro peligro, no sê qual de los dos precipicios sea el mayor. Diceisme, que puedo, y aun devo seguir, como mas seguro, el exemplo de los que passaron delante, y que mirando bien a sus pisadas, hallarê, que todas ellas (como las que mostrô Daniel al Rey idolatra) nos las dexaron estampadas en polvo, y ceniza. Abraham. *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis, & cinis.* El Eclesiastico: *Quid superbis terra, & cinis?* Iob, tan enseñado en vna, y otra fortuna: *Comparatus sum Iuto, & assimilatus sum favillæ, & cineri.* Y lo que es mas, la misma Iglesia en el primer dia deste tiempo Santo, con palabras, sacadas de la boca de Dios: *Pulvis es, & in pulverem reverteris.*

Ps. 48. 21. *Ezech.* 28. *Dan.* 24 19. *Gen.* 18 27. *Eccl.* 10 9. *Iob* 30. 19. *Genes.* 3 19.

Confiesso, Señores, que este es el camino real, batido, y llano, por el qual guiaron al hombre al conocimiento de si mismo los que mejor lo conocieron, y se conocieron: cuyas huellas yo beso, y reverencio quanto merecē. No puedo empero dexar de deziros oy, que tal modo de conocimiento proprio, puesto que tan loable, y pio, no se acomoda quanto yo quisiera, ni con mi juizio, ni con mi auditorio, ni tampoco con mi argumento. Con mi juizio no, por que yo hago vn concepto muy alto del hombre; y este co-

no-

nocimiento es muy baxo. Con mi auditorio, tampoco; porque mi auditorio es el mas noble, el mas generoso, el mas heroyco; y este conocimiento es todo vil. Ni finalmente con mi argumento; porque mi argumento, conforme al texto, es obligado a ser muy limpio: *Limpidissimos lapides*; y este conocimiẽto no se puede sacudir del polvo, ni lavarse del lodo. Qual serâ luego en el hombre el limpio conocimiento de si mismo? Digo, que es conocer, y persuadirse cada vno, que èl es su alma. El polvo, el lodo, el cuerpo no es yo; yo soy mi alma. Este es el verdadero, el limpio, y el heroyco conocimiento de si mismo. El heroyco, porque se conoce el hombre por la parte mas sublime; el limpio, porque se limpia totalmente de lo que es tierra; el verdadero, porque aunque el hombre verdaderamente es compuesto de cuerpo, y alma; quien se conoce por la parte del cuerpo, se ignora; y solo quien se conoce por la parte del alma, se conoce. No sê si sabrê declararme. Assi como vn espejo se compone de azero, y de cristal, assi el hombre se compone de cuerpo, y alma. Y que sucederia a quien se mirâra al espejo, yâ por el vno, yâ por el otro lado? Quien mira el espejo por la parte del azero, vê al azero, mas no se vê a si mismo: quien le mira por la parte del cristal, vê al cristal, y en el cristal vêse a si mismo. Assi en este espejo de la naturaleza humana; quien le mira por la parte terrena, y opaca, que es el cuerpo, vê el cuerpo, mas no vê el hombre: quien empero le mira por la parte celeste, y luminosa, que es el alma, vê al alma, y en el alma vê, y conoce al hombre; porque vê, y conoce lo que es, y lo que lo distingue, y ennoblece sobre todas las criaturas de acâ abaxo.

Aora entendereis vna dificil consequencia de aquel lugar de los Canticos, tan obscuro como sabido: *Si ignoras te, egredere*. Hombre, si te ignoras, si no te conoces a ti mismo, sal a fuera. Yo sê bien, que la causa de muchas ig-

Cant. I. 7.

no-

norancias es el no salir. El hombre tanto sabe, quanto sale, y aquellos, que no salieron, no sê como pueden saber, sino es por ciencia infusa, la qual aun no basta. De las tres Personas Divinas, sola aquella, que es la Sabiduria, saliô: *Exivi à Patre*; y saliendo con tres ciencias, la Divina, la Beata, la infusa, aun adquiriô, y aprendiô la quarta, que es la experimental: *Didicit ex ijs, quæ passus est.* No es mucho luego que al hombre que se ignora, se le mande, que salga: *Si ignoras te, egredere.* Pero de adonde ha de salir? Del cuerpo, dize San Ambrosio: *De corporalibus vinculis, de carnalibus integumentis.* Mientras vno no sale del cuerpo, se ignora; y solo quando sale dêl, se conoce. Los Santos dizen, que para que el hombre se conozca, ha de entrar en si mismo: y este salir de si, es entrar en si; porque es salir de lo exterior del hombre, que es el cuerpo, y entrar, y penetrar lo interior dêl, que es el alma. Ha de servir el cuerpo al proprio conocimiento, como el azero en el espejo sirve a la vista. El azero sirve a la vista, porque rebate, y echa de si las especies del que se mira. De manera, que lo mismo, que impide el conocimiento directo, sirve al conocimiento reflexo. Assi es en el hombre el conocimiento de si mismo. Si pâra en el cuerpo, se ignora; si reflecte sobre el alma, se conoce. Salga luego del cuerpo, y sacudase del polvo, si quiere conocerse: *Si ignoras te, egredere.*

Ioan. 16. 28.

Ad Heb. 5. 9.

Ambr. de Isaac, & anima.

Y si alguno me preguntare la razon de esta Filosofia; y porque el hombre visto por la parte del cuerpo se ignora, y mirado, ô considerado por la parte del alma, se conoce? La razon clara, y facil (bien que parezca injuriosa) es, porque quien mira el cuerpo, vê vn animal; quien mira el alma, vê al hombre. No es distincion, ni son palabras mias; mas las palabras, el sentido, y la distincion, todo es de la Escritura Divina. Estava Daniel en el lago de los Leones, y quando despues escriviô su historia, dize, que todos los dias allâ se davan a los leones dos cuerpos: *Dabantur eis*

Dan. 14. 31.

duo corpora quotidiè. Passemos aora de Babilonia a Canaã. Tratando alli el Rey Barâ de la reparticion de ciertos despojos, dixo a Abraham, que le diesse solamente las almas, y que se llevasse todo lo demâs: *Da mihi animas, cætera tolle tibi*. Ya tenemos en el texto Sagrado almas, y cuerpos: Pero quê cuerpos, y quê almas eran estas? El mismo Texto lo dize. Los cuerpos eran los animales, que cada dia se davan por pasto a los leones: las almas eran los hõbres, que Abraham vencedor avia libertado del cautiverio de los enemigos; y no solo en el sentir comun del juizio humano, sino en la propriedad de la Historia Divina, los animales se llaman cuerpos, y los hombres almas; porque el caracter, que distingue el animal del hombre, y el hombre del animal, es, que el animal es cuerpo, el hombre es alma. Es bien verdad, que el hombre, y el animal, cada vno a su modo, es compuesto de alma, y cuerpo; pero como el alma del animal es corporea, y el alma del hombre espiritual; el animal, aunque tenga alma, es cuerpo: *Dabantur eis duo corpora*: y el hombre, aunque tenga cuerpo, es alma: *Dà mihi animas*.

Gen. 14. 21.

Y porque no parezca, que me fundo solo en palabras, vamos al hecho, y sea la experiencia en vna de las mayores almas, y en vno de los mayores hombres, que huvo, ni avrâ. San Pablo: *Scio hominem in Christo, sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit. Scio huiusmodi hominem, quoniam raptus est in Paradisum*. Yo sê vn hombre (dize San Pablo hablando de si mismo) el qual hombre fue arrebatado, y llevado al Cielo; pero si este hombre fue llevado al Cielo en cuerpo, ô fuera del cuerpo, esto no lo sê yo, Dios lo sabe. Hasta aqui el Apostol. Y creo, que ninguno avrâ dexado de reparar mucho en lo que dize, y en el modo con que lo dize. Dos cosas dize Pablo, vna que afirma, otra que duda; vna que sabe, otra que no sabe: dize que sabe, que aquel hombre fue llevado al Cielo, y dize, que no

2. Corinth. 12. 2.

sa-

sabe si fue llevado en cuerpo, ô fuera dêl: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio.* Pues si duda, y no sabe, si el cuerpo fue, ô no fue llevado al Cielo, como dize, y afirma, que sabe, que fue llevado al Cielo el hombre? *Scio huiusmodi hominem, quoniam raptus est in Paradisum?* No sabe, que fuesse llevado el cuerpo, y sabe, que fue llevado el hombre? Si. Porque sabia Pablo certissimamente, y sin duda ninguna, que su alma fuera llevada al Cielo, aunque ignorava si fuera vnida, ô apartada en el cuerpo, ô fuera del cuerpo; y vna vez que sabia, que fue llevada el alma, sabia, que fue llevado el hombre, porque el hombre es el alma. Si el alma fue llevada *in corpore*, era hombre con cuerpo: si fue llevada *extra corpus*, era hombre sin cuerpo; mas, ô con cuerpo, ô sin cuerpo, siempre hombre, y el mismo hombre: *Scio, huiusmodi hominem.* Si preguntamos a Iob, quê cosa es el cuerpo? Responderâ, que es vna vestidura del hombre: *Pelle, & carnibus vestisti me.* Y como el hombre vestido, ô desnudo es el mismo hombre; assi Pablo, ô en cuerpo, ô sin cuerpo, era el mismo Pablo. Quando Elias fue arrebatado al Cielo, al principio llevava su capa a los ombros, despues quedô sin capa, porque la echô a Eliseo. Al mismo modo Pablo en su rapto. Si fue *in corpore*, era Elias con capa; si fue *extra corpus*, era Elias sin capa; pero como Elias, ô con capa, ô sin capa, era el mismo Elias; assi Pablo, ô con cuerpo, ô sin cuerpo era el mismo hombre: *Sive in corpore, sive extra corpus. scio huiusmodi hominem, quoniam raptus est in Paradisum.*

Iob 10. 11.

§. III.

PRobado assi mi argumento, y tan bien recibida, como veo, la prueba, todavia me parece oygo arguir a algun escrupuloso docto, que esta doctrina de ser el hombre el alma, quando menos, huele a la secta, y error de Platon, y

D. Thom. cõtra Gẽtiles.

que su misma prueba, si la interpretacion es verdadera, haze tambien a San Pablo Platonico. Pero yo estoy acostumbrado a temer tan poco semejantes instancias, que para que esta merezca la respuesta, le quiero primero dar nuevas fuerças, y essas sacadas del mismo San Pablo. Los Platonicos dezian, que el cuerpo no es otra cosa sino vn vestido texido de carne, y huesso, vn vaso de barro, vna casa portatil, y vn siervo, ô esclavo del hombre, no obediente, sino rebelde. Y todo esto, dize tambien San Pablo. Dize, que es vestido. *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Dize, que es vaso de barro: *Habemus thesaurum in vasis fictilibus.* Dize, que es casa portatil: *In hoc tabernaculo ingemiscimus.* Dize finalmente, que es esclavo: *Castigo corpus meũ, & in servitutem redigo.* Y para que se vea quanto el Apostol distingue el cuerpo del hombre, y de si mismo, exclama: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius!* Ay de mi, hombre desdichado, quien me librarâ deste cuerpo mortal! *Me de corpore*, dize, a mi del cuerpo. Luego Pablo no es cuerpo, sino vna cosa el cuerpo, y otra Pablo, como la carcel, y el que estâ preso en ella. Pues si Pablo, y Platon dizen lo mismo, como es verdadera, y Divina la Theologia de Pablo, y falsa, y heretica la Filosofia de Platon?

6. Ad Corint. 5. 4.
2. Ad Corint. 4. 7.
2. Ad Corint. 5. 4.
1. Ad Cori. 9. 27.
Ad Rom. 7. 24.

Aqui vereis como las mismas proposiciones Catolicas, y Divinas, interpretadas contra la mente de quien las dize, ô por ignorancia, ô por malicia, pueden parecer errores. Creer, y entender, que el cuerpo no es parte del hombre, es error de Platon: Estimar al cuerpo, y tratar al cuerpo, como sino fuera parte del hombre, es Theologia de Pablo, y sabiduria del tercer Cielo. Esto es lo que êl dixo, ê hizo. Tratava San Pablo su cuerpo, como sino fuera parte suya, sino vn siervo, ô esclavo rebelde, y como tal lo castigava, y domava a açotes: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo.* Estimava su cuerpo, no como parte suya, sino

no

no como vna carcel penosa,obscura,y hedionda,y mas terrible,que la misma muerte;y como tal anhelava a desasirse,y librarse dêl:*Quis me liberabit de corpore mortis huius!* Traia su cuerpo acuestas,no como parte propria, que no pesa,mas como vna carga insoportable,y vna casa portatil pesadissima,y como tal,no morava en ella, mas gemia debaxo della:*In hoc tabernaculo ingemiscimus.* Andava cercado,y cubierto de su cuerpo, como de vestido, que no es parte,ni carne propria, sino lana agena, y como tal, las afrentas,y heridas,que recibia en êl,las llevava tan ligeramente,como si le tocaran solamente en la ropa, y reprehendia los que no quieren desnudarse del mismo cuerpo, y de sus apetitos,y passiones:*Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Finalmente preciava sola el alma,como su tesoro proprio,y vnico; y del cuerpo, como sino fuera suyo, hazia tan poco caso,como de vn vaso de barro fragil,y vil: *Habemus thesaurum in vasis fictilibus.* Esta es la doctrina de San Pablo,esta la mia.

Ni me diga la Gramatica critica de algun Theologo, que todo el discurso hecho se resuelve en vna sinedoche del Apostol,como si llamasse alma al hombre, tomando la parte por el todo.Este juego de palabras no es de materia tan grave,y seria.Quando San Pablo (y yo con êl) llama hombre al alma,no habla de parte del hombre, sino de todo el hombre.Pero no del hombre fisico, y natural, sino del hombre moral,a quien êl queria enseñar,y formar:bien assi como en otro lugar distingue en el mismo hombre dos hombres.La constitucion del hombre moral, es muy diversa de la composicion del hombre natural.El hombre natural componese de alma, y cuerpo: el hombre moral constituyese,ô consiste en sola el alma. Demanera,que para formar el hombre natural,hase de vnir el alma al cuerpo;y para formar,ô reformar el hombre moral, hase de separar el alma del cuerpo.Esto es lo que yo digo, y quisie- 2.Cor.4. 16.

ra

ra persuadir; y no me creais a mi, sino a Dios, por boca de Ieremias. Oid vn gran texto.

Chrisost. hom. 3. in Gen. ora. 5. contra Iudæos, &c. *Ierem. 15 19.*

Habla Ieremias de la diferencia del alma, y cuerpo (como notô en muchos lugares S. Chrysostomo) y instruyendo el Profeta al buen Predicador, le dize assi, en nombre, y persona de Dios: *Si separaveris pretiosum à vili, quasi os meum eris.* Tu, que tienes oficio de enseñar a los hombres, si separares lo precioso de lo vil; esto es, el alma del cuerpo, serâ tu boca como la mia. Todos estais viendo la dificultad desta sentencia. Que hizo la boca de Dios con el alma, y cuerpo del hombre? Yazia en el campo Damasceno aquella estatua de barro, que despues se llamô cuerpo de Adam; llegô Dios a ella, soplôla, y con la respiracion de su boca le infundiô, y vniô el alma, y por medio de esta vnion del alma al cuerpo, fue hecho, y formado el hombre:

Gen. 2. 7.

Inspirauit in faciem eius, spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viventem. Pues si la boca de Dios hizo, y diô ser al hombre, vniendo lo precioso a lo vil; esto es, el alma al cuerpo: como, dize el mismo Dios, que serâ como su boca, no el que vniere, sino el que separare el alma del cuerpo, y lo precioso de lo vil *Si separaveris pretiosum à vili, quasi os meum eris?* La razon, y diferencia es, porque hablava aqui Dios de la formacion, no del hombre natural, sino del hombre moral. Aquella es compuesta, esta es simple: aquella consiste en la vnion de lo precioso con lo vil, esta en la separacion: aquella es alma, y cuerpo, esta es solo alma. Y desta diferencia de ser a ser, y de hombre a hombre, nace la semejança de la boca de Dios a la boca del Predicador. La boca de Dios, como Autor de la naturaleza, formô el hombre, vniendo el alma al cuerpo: la boca del Predicador, como instrumento de la gracia, forma el hombre, separando el alma del cuerpo. Por esso le dize Dios, que serâ como su boca, si dividiere lo que êl vniô, y separare lo precioso de lo vil: *Si separaveris pretiosum à vili, quasi os meum eris.*

§. IV.

§. IV.

SEñores mios, separemos lo precioso de lo vil: separemos (como San Pablo) al hombre del vestido, al Señor del esclavo, al morador de la casa, al preso de la carcel, al tesoro del barro, en fin al cuerpo del alma. Entendamos todos, y digase cada vno a si mismo: Yo soy mi alma. Este es el noble, el limpio, el heroyco conocimiẽto de si mismo, y el verdadero. Si con verdad me dizen, que soy polvo, porque mi cuerpo fue polvo en Adam, y ha de ser polvo en la sepultura, aunque de presente no lo sea; porquê no dirê yo con igual, y mayor verdad, que soy alma; porque lo fui, porque lo he de ser, y porque lo soy? Separemos, pues, lo precioso de lo vil, y vivamos como almas separadas. Nuestras almas, como sabeis, tienen dos estados, vno en esta vida de alma vnida al cuerpo, otro despues de la muerte, que es, y se llama de alma separada. Este segundo estado es mucho mas perfecto, porque libre el alma de los embaraços, y dependencias del cuerpo, obra con otras especies, con otra luz, con otra libertad, con otra nobleza, en fin, como desatada, y descargada de aquel peso, y de aquella vil cõpañia, que siempre la tira a lo baxo. Si la muerte ha de hazer por fuerça esta separacion; porque no la harêmos nosotros por voluntad? Porque no harâ la razon desde luego, lo que la muerte ha de hazer despues? O que vida, y que obras serian las nuestras tan otras de lo que son! Porquê os parece, que hazian los Santos obras tan maravillosas, sino porque vivian como almas separadas, vnidas al cuerpo, pero independentes del cuerpo: *In carne, non secundum carnem*? Por esso eran en ellos tan heroycas, tan hidalgas, y tan limpias las acciones, que en nosotros son tã llenas, ô totalmẽte de dolo, ô quando menos de polvo. Ad Rom. 8.4.

Yo

Yo no pretendo negar al polvo la piedad, y el vtil de su conocimiento: solo quiero, que nos estimemos por la parte mas noble, para que tambien lo sean nuestras obras, pues son hijas (como diximos) de la estimacion, y del concepto, que cada vno haze de si mismo. Todas las vezes que Dios quiso, que los hombres hiziessen cosas grandes, mudôles los conceptos; el concepto baxo, y humilde que tenian de si, en conceptos altos, y generosos. Quiso Dios, que Gedeon triumphasse de los Exercitos innumerables de los Madianitas: Y que hizo? Quando êl tenia tan flaco concepto de si mismo, que estava previniendo la huida, mandôle dezir Dios por vn Angel, q̃ era el mas valiente de todos los hombres: *Dominus tecum virorum fortissimè*. Estimese fortissimo el que se tiene por flaco, y harâ hazañas tan increibles como las de Gedeon. Quiso Dios, que Geremias quitasse, y mudasse Coronas, hiziesse, y deshiziesse Reynos, derribasse, y plantasse Monarquias: Y quê hizo tãbien? Quando êl tenia tan desigual opinion de si, que se estimava como vn niño, y como tal se escusava, reprehendiôle el mismo Dios la pequeñez, y cobardia de aquel cõcepto, y dixole: *Noli dicere puer sum, quoniam ad omnia, quæ mittam te, ibis.* No puede hazer, ni emprender obras grandes, quien se conoce, y se estima pequeño. Si esto parece humildad, es bastarda; si aquello parece sobervia, es santa: *Humilis ad merita, superbus ad vitia*, dixo Eusebio Emiseno, hablando de San Maximo. No es sobervia estimarse para no hazer baxezas, olvidarse del polvo para acordarse de si, y conocerse alma, para obrar como Angel.

Iudic 6. 12.

Ierem. 1. 7.

Euseb. Emis. Ser. de S. Maximo.

Vna sola cosa hallo de bueno en la consideracion, y conocimiento del polvo: ser motivo, y incentivo para el perdon, como lo fue para la flaqueza. Porque perdonô Dios al hombre, y no al Angel? Por la fragilidad, y miseria de nuestro barro: *Quoniam ipse cognovit figmentum nostrum: recordatus est quoniam pulvis sumus.* Conociô Dios, dize

Ps. 102. 14.

el

el Profeta, la materia fragil de nuestro cuerpo, y acordôse, que somos polvo. Notad mucho aquel: *Ipse cognovit; & recordatus est.* El conocimiento, y memoria del polvo, es bueno de la parte de Dios para el perdon de nuestras flaquezas; pero de la parte nuestra, es mejor el olvido del polvo, y el conocimiento del alma para incentivo del valor, y de las obras heroycas, y generosas. Del cuerpo fue principio, y es fin el polvo; del alma fue principio, y es fin Dios. Y como las obras nacen de sus principios, y caminan a sus fines, solo obrarâ heroycamente quien traxere delante de los ojos de su conocimiento, no el vil principio, y fin de su cuerpo, sino el principio, y fin altissimo de su alma. *Ps.* 102. 14.

Las mayores, y mas heroycas obras, que jamâs se obraron en el mundo, fueron las de Christo; y entre todas las obras de Christo, las mayores, y mas heroycas fueron las del fin de su vida. Pusose en campo Christo en aquella vltima batalla, solo, y desarmado contra el mundo, contra la muerte, contra el pecado, contra el infierno, y solo, y desnudo las venciô en vn dia, y triunfô gloriosamente de todo. Pero con que conocimiento de si mismo os parece, que entrô aquel fortissimo Campeon en vna tan estraña, y dificultosa lid? Lo dixo, y notô con particular advertencia San Iuan: *Sciens, quia á Deo exivit, & ad Deum vadit.* Sabiendo, dize, que su principio, y su fin era Dios. Notad. En Christo, como verdadero Hijo de Adam, no solo concurria este principio, y fin nobilissimo, que es Dios, por la parte del alma, sino tambien el otro principio, y fin de extrema baxeza, que es el polvo, por la parte del cuerpo: y en aquel termino preciso en que iba a morir, parece que devia llevar mas delante de los ojos el principio, y fin del polvo; como en nombre suyo avia dicho David: *Et in pulverem mortis deduxisti me.* Pues porquê no entrô Christo en la batalla con este pensamiento, y con este conocimiẽ- *Ioan.* 13 3. *Ps.* 21. 16.

to, sino con el contrario? Porque las acciones vltimas de su vida, convenia, que fuessen, y avian de ser las mas gloriosas, y las mas heroycas; y para obrar gloriosa, y heroycamente en quanto hombre, olvidôse totalmente su generoso espiritu del principio, y fin del mismo cuerpo en que padecia, y solo pensava, y tenia siempre fixo en la mente el principio, y fin de su alma, donde vino, y para donde iba: *Sciens, quia à Deo exivit, & ad Deum vadit.*

Este *sciens*, ô Roma! este *sciens*, y este alto conocimiento de nosotros mismos, ô Señores! es aquel, que yo os predico oy. No el principio, y fin del cuerpo, que es tierra, sino el principio, y fin del alma, que es Dios. El cuerpo saliô de la tierra, y vâ a la tierra: *Terra es, & in terram ibis:* el alma saliô de Dios, y vâ a Dios: *A Deo exivit, & ad Deũ vadit:* y este conocimiento es lo que siẽpre devemos traer en el pensamiento, y rebolver altamente en la memoria. Ved quanto vâ de principio, a principio, de fin, a fin, y de conocimiento, a conocimiento. Entre bien este *sciens*, y penetre la cabeça de nuestro Gigante; y aunque êl, como el Coloso de Nabuco, tenga los pies de barro, yo os prometo, que vna vez impressionado de vn tan alto concepto de si mismo, este serâ bastante para mudarlo, y transformarlo todo de pies a cabeça. El Coloso, ô Estatua de Nabuco tuvo dos transformaciones, no notadas, pero notables; vna, con la qual se transformô toda en polvo; otra, con la qual se transformô toda en oro. Transformôse toda en polvo, quando la piedra caîda del monte le tocô los pies de barro, y la deshizo: transformôse toda en oro, quando despues de deshecha la mandô refabricar Nabuco, no de los mismos metales varios de que era compuesta, sino toda de oro: *Fecit statuam auream.* Y qual fue la ocasion de aquesta segunda transformacion tanto mas noble, y tanto mas rica? No fue otra, que vn nuevo conocimiento, que tuvo Nabuco, y vn alto concepto, que hizo de si mismo:

Genes. 2. iuxta Lxx.

Dan. 3. 1.

in-

interpretô Daniel a Nabuco los miembros, y metales de la Estatua, y dixole, que êl era la cabeça de oro: *Tu es ergo caput aureum.* Y luego, que Nabuco tuvo este nuevo conocimiento, y tan alto de si mismo, luego que conociô, que êl era la cabeça de oro, al punto toda la Estatua fue de oro: *Fecit Statuam auream.* El barro de los pies, la trãsformô toda en polvo; el oro de la cabeça, la transformô toda en oro. Espiritus Romanos, y generosos, si quereis estatua en el Capitolio, û deste, ô del otro mundo, sabed, que en la propria cabeça teneis la mina de los metales: si os conociereis como cuerpo, toda la estatua serâ de polvo: si os conociereis como alma, toda la estatua serâ de oro. Conoced os altamente, y esto basta. *Dan. 2. 38.*

§. V.

TEngo acabado mi Discurso; y solo veo me podrân dezir contra êl, que he puesto el conocimiento de si mismo, en vna cosa, que no se conoce. Es verdad, que nosotros en esta vida no conocemos nuestra alma, como es en si misma, *quidditativè*, como hablan las Escuelas. Mas porque el alma no se conoce assi, por esso mismo se puede conocer mejor. No quiso Dios, que el hombre tuviesse proprias especies de su alma, porque pertenecia â la dignidad de vna criatura tan noble, y tan emparentada con Dios, que assi como Dios en esta vida se conoce por fee, assi el alma se conociesse por fee. No digo, que el alma no se conoce en esta vida naturalmente; mas quando se conoce naturalmente, es tambien, como Dios, por los efectos. Conocer a Dios, y el alma en su proprio ser, y sustancia, es felicidad, y ciencia reservada para la otra vida. Y la razon es, porque como el alma es vna imagen perfectissima de Dios, solo a vista del original se puede conocer bien la perfeccion de la copia. O gran perfeccion

del alma! que no se aya de ver en otro espejo, que en la faz de Dios!

Andad aora a estimar el cuerpo, a servir el cuerpo, a admirar el cuerpo, a idolatrar el cuerpo. Pero el cuerpo, se estima, se sirve, se admira, se idolatra; porque deviendo el hombre ser alma, las almas han degenerado a ser cuerpo. No era toda cuerpo la alma de aquel, que hablando con la
Luc. 12 suya, le dezia: *Anima mea habes multa bona posita in annos*
19. *plurimos: requiesce comede, bibe, & epulare.* Alma, tienes muchos bienes, y para muchos años, descansa, come, bebe, regalate. Alma, que avia de comer, y beber, ved si estava transformada en cuerpo. Pero no tardô mucho Dios en
Luc. 12 vengar la nobleza del alma de vna injuria tan brutal: *Stul-*
20. *te, hac nocte repetunt animam tuam à te.* En la misma noche le quitô Dios el alma vil, y degenerada, para que solo quedasse el cuerpo del que todo era cuerpo. Visitando vna noche Alexandro sus Reales, hallô vna centinela durmiendo, y matôla: y preguntado de la causa, respondiô: *Qualem inveni, talem reliqui*; qual le hallê, tal le dexê. Assi haze Dios quando halla hombres, que no son mas que cuerpo, para dexarlos tales quales los halla, quitales el alma, y la vida, y subitamente: *Hac nocte.* O quanto se puede temer, que sea esta la causa de tantas muertes repentinas, quantas se vên estos dias, y no se lloran quanto deven! Y porque no se defienda alguno con dezir, que aquel exemplo fue singular, acordaos del diluvio, y de la causa dêl. Ahogô Dios el mundo, quitando la vida a todo el genero humano de vn golpe: Y qual pensais que fue la razon? El mismo Dios, que diô la sentencia, declarô la
Ge. 6. 3. culpa: *Non permanebit spiritus meus in homine, qui à caro est.* Porque no avia en la corrupcion de aquel tiempo hombre, que fuesse alma, ô tuviesse alma; todos, y todo era cuerpo: *Quia caro est.* Mas dize aun, y peor suena, *caro*, que cuerpo. Plegue al Cielo, que no sea nuestro siglo oy como

el

el de Noe. Ha llegado el mundo a tan infeliz estado en esta materia, que si la palabra de Dios, y el Arco del Cielo no nos assegurara, se podia temer otro diluvio. Pero Dios puede hazer diluvios con todos los elementos. En el ayre ay pestes, en el fuego incendios, en la tierra terremotos, que ya empieçan a sorber las Ciudades enteras, no hablando en los diluvios de sangre con que el enemigo comun, y vezino, y las venas de los muertos nos amenazan.

Almas, almas, vivid como almas. Si conoceis, que el alma es racional, govierne la razon, y no el apetito: Si conoceis, que es inmortal, despreciad todo aquello, que muere, y acaba: Si conoceis, que es celeste, pisad, y meted debaxo de los pies todo lo que es tierra. Finalmente, si conoceis, que es Divina, amad, servid, alabad, y aspirad a solo Dios. Este es el verdadero conocimiento de si mismo, y esta la primera piedra de nuestro David. Pero si esta no bastare, aun le quedan en el çurron otras quatro.

DISCVRSO SEGVNDO.

Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente,
1. Reg. 17.

§. I.

LA Mano de David no pierde tiro. Y si la mia lo pierde en la piedra, que tira oy, sin duda se perderâ vn gran bien; porque es del bien perdido. Dixo con alto sentimiento Tertuliano, que en esta vida no solo se padecen

los

los males, sino tambien los bienes; y que assi como ay males, que exceden la paciencia, assi ay bienes intolerables: *Quorundam bonorum, sicut, & malorum intolerabilis patientia est.* Y què bienes, pregunto yo, son aquellos, que se padecen; què bienes ay en esta vida verdaderamente intolerables, sino los bienes perdidos? Los bienes que fueron ya, que passaron, que se acabaron, y que no nos dexaron de si otra prenda, que la memoria, y el dolor. Esta es la segunda Piedra de la Honda de David. Piedra en todo proporcionada a la cabeça vana del Gigante; quiero dezir a ti, ô Roma, tan perdida, oy mas que nunca, por los bienes que se pierden! Los bienes deste mundo; esto es, los falsos bienes, adquierense con trabajo, pierdense con dolor; pero el dolor, es castigo, y no remedio. Los bienes del Cielo; esto es, los verdaderos bienes, tambien se pueden perder; pero si te lastima y duele el averlos perdido, el mismo dolor de la perdida, es el remedio della. La herida, causa el dolor; y el dolor, sana la herida. Tal es la virtud de la Piedra de oy, si yo acierto a emplear bien el tiro; y tal la materia nobilissima, que para el discurso, ô meditacion desta noche nos tiene señalado nuestro gran Interprete: *Dolor amissi*; el dolor del bien perdido. Vos que aveis perdido algun biē, y aquellos principalmente, que han perdido el sumo bien, si quereis saber el motivo, y remedio de vuestro dolor, y doleros heroyca, y dichosamente, dadme atencion.

Ter. de Patiēt.

§. II.

TOda la materia presente se resuelve en tres palabras: Dolor, Perdida, y Bien. Pero la complicacion destos mismos terminos es tal, que aviendo de tratar del dolor del bien perdido, el primer perdido soy yo: porque quando quiero combinar el dolor con la perdida, la perdida con el bien, y el bien con el dolor, me hallo cercado de todas

par-

partes,y cerrado,sin salida,dentro de vn circulo, por vna parte inevitable,y por otra increible. Todos creen,que el dolor es a medida de la perdida,y la perdida a medida del bien.Siendo empero cierto,como es,que el bien posseido se estima menos,y el mismo bien perdido se estima mas,de aqui se sigue,que la perdida crece,y haze mayor el bien, y que el bien perdido hecho mayor,haze tambien mayor el dolor.Demanera,que caminando del bien a la perdida, y de la perdida al dolor;el bien,la perdida,y el dolor,son menores;pero bolviendo de la perdida al bien,y del biẽ perdido al dolor;el dolor,la perdida,y el bien,son mayores;y todo esto,siendo el bien el mismo,y no diverso.Ya veis la fuerça de la dificultad,que ni puede ser mas clara a la experiencia,ni mas obscura a la razon. Pero para salir deste laberinto tan intrincado,la misma obscuridad de la razon, nos darâ la luz,y la misma dificultad de la experiencia, el hilo:Si yo acertare a descubrir la verdadera causa, por la qual el bien perdido, siendo vno, y el mismo, ô verdaderamente es mayor,ô sin yerro se estima tal. Vamos a la Escritura.

En aquella famosa Parabola, que refiere San Lucas en el cap.15.dize Christo,que vn buen Pastor tenia cien ovejas,y que aviendo perdido vna, dexô las noventa y nueve en el desierto,y se fue a buscar la ovejuela perdida: *Relictis nonaginta novem in deserto,vadit ad eam,quæ perierat.* Notable resolucion de Pastor,exclaman en este caso dos grãdes Pastores(Chrysostomo,y Augustino.) No vê,ni repara este Pastor en lo mucho que dexa,y en lo poco que busca?Dexa noventa y nueve ovejas,expuestas a la hambre de los lobos,a la codicia de los ladrones,al peligro de derramarse,y perderse todo el rebaño,y esto,por buscar,y hallar en duda vna sola?Si.No veis,que esta oveja, aunque fuesse vna sola,era perdida:*Vadit ad eam,quæ perierat*?Luego no es mucho,que arriesgue todas por ella,y que estime tanto

Luc. 15. 4.

esta

Ter. li. de pœn. c.8. esta sola como todo el rebaño: *Grex vna charior non erat*, dize Tertuliano. Si antes de perderse esta oveja, preguntarâmos al Pastor, quanto la estimava, responderia, que como qualquiera de las otras; pero despues que fue perdida, antepuso el precio, y cuydado della al peligro, y al mismo precio de todas las demâs. Antes de perderse estimava aquella vna como vna; despues de perdida, estimô aquella sola como todas. Tan cierto, y tan natural es al hombre dar mayor valor a las cosas en la perdida, que en la possession, y estimarlas incomparablemente mas despues de perdidas, que antes de perderse.

Esta es la experiencia clara, confirmada con el exemplo de Christo; pero la razon, que la haze obscura, aun no parece. Qual es luego, ô qual puede ser la razon porquè la ovejuela perdida, y qualquier otro bien perdido se estima tanto mas, despues que se pierde, que quando se posseîa? Dizen comunmente, que la razon desta mayor estimacion es el dolor, porque el bien posseîdo es objeto del gozo; el bien perdido es objeto del dolor, y el dolor mueve el sentido mas eficazmente, que el gozo. La Filosofia es verdadera; pero la respuesta falsa. Es verdad, que la passion del dolor mueve mas fuerte, y mas eficazmente el sentido, que el afecto del gozo; pero que la razon, ô el motivo de la mayor estimacion del bien despues de perdido, sea el dolor, es falso, y lo pruebo con evidencia del mismo Texto. Aplicando Christo la Parabola, concluye assi: *Sic erit gaudium in Cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente, quã super nonaginta novem iustis.* Como aquel Pastor, dize, estimô mas la ovejuela perdida, y se alegrô mas de averla hallado, que de las otras noventa y nueve, que no se perdieron; assi es mayor el gozo, y mayor la alegria, y fiesta, que se haze en el Cielo por vn pecador perdido, y penitente, que por noventa y nueve justos. Luego la mayor estimacion del bien perdido, no proviene del dolor; porq̃ aquel

ma-

mayor gozo,y aquella mayor estimacion, fue en el Cielo: *Gaudium erit in Cœlo*; y en el Cielo no ay dolor. Qual serâ pues la verdadera razon desta diferencia tan notable? Yo la darê.

La mayor estimacion del bien perdido no proviene del dolor de la perdida,ni de la misma perdida del bien; mas por ocasion de la perdida proviene del mayor, y verdadero conocimiento del mismo bien,el qual antes de perdido no se conocia.Entre el conocimiento del bien,y el conocimiento del mal,ay vna gran diferencia. El mal se conoce,quando se tiene;el bien,quando se tuvo;el mal,quando se padece;el bien,quando se pierde. Dos cosas prometiô el demonio a Adam;la vna,la divinidad; la otra,la ciencia del bien,y del mal:*Eritis sicut Dij scientes bonum, & malum.* Gen. 3.5. O engañador,ô falso,ô embustero,ô mentiroso,ô traydor!gritan aqui todos contra el demonio. Yo le quiero hazer justicia,la qual hasta al mismo demonio no se deve negar.Digo,que en vna cosa mintiô el demonio, en otra no.Mintiô en dezir,que serian como Dioses: *Eritis sicut Dij*.Promessa,y suposicion,no solamente falsa, mas herética,y blasfema,y la primera origen de la idolatria,negando a Dios el caracter de la vnidad, y introduciendo en la divinidad multitud. Pero en dezir, que comiendo de la mançana,conocerian el bien,y el mal,no mintiô el demonio,antes predixo con verdad lo que avia de ser. Y porquê,ô como?Porque comiendo los primeros Padres de la fruta, avian de perder todos los bienes que posseian, y avian de incurrir en todos los males que padecieron; y el bien no se conoce,sino quando se pierde; ni el mal, sino quando se padece.En quanto Adam estava en el Paraiso, no conocia bien,ni el bien,ni el mal: no el bien, porque posseia todos los bienes:no el mal,porque no padecia mal alguno.Pero despues que fue echado del Paraiso,al punto tuvo la entera ciencia de el bien,y del mal; del mal, por-

que lo padecia ; y de el bien , porque lo avia perdido.

Asi fue en Adam,y asi es en todos sus hijos, quan facilmente estraga el sano la salud , y quan prodigamente disipa el vano las riquezas; pero esperad vn poco. Sucederâ a la salud la enfermedad , y vos conocereis el bien, que teneis en la salud;sucederâ a la riqueza la pobreza , y necessidad,y vos conocereis el bien,que no supisteis estimar en la riqueza. Por esso ordenô la Providencia , que fuesse varia , y mudable la que vosotros llamais fortuna. Ella es inconstante,porque tu eres ingrato. Trueca Dios los bienes en males,para que tu conozcas los vnos , y los otros:los bienes,que te avia dado , en la privacion ; y los males de que te avia librado, en la experiencia. El hijo Prodigo,mientras estuvo en casa de su Padre,no conocia, ni estimava los grandes bienes que posseia , y lograva en ella ; pero despues de disipados , y perdidos los mismos bienes,entonces los conociô,diziendo:*Quanti mercenarij*
Luc. 15. 17. *in domo Patris mei abundant panibus ego autem hic fame pereo.* En la abundancia no conocia,ni la felicidad,ni la miseria;en la hambre conociô la miseria presente,y la felicidad passada.Hasta Iob,aquel grã hombre,hecho por Dios de proposito,ô para triunfo,ô para desprecio de la vna , y de la otra fortuna , en la experiencia de la adversa, conociô la diferencia de la prospera.De aqui es,que bolviendo
Iob 29.2 los ojos atrâs,dezia:*Quis mihi hoc tribuat,vt sint iuxta mẽses pristinos quibus Deus custodiebat me, quando splendebat lucerna eius super caput meum.* Leed todo aquel capitulo, que es el veinte y nueve,y vereis quanto mas veîa agora Iob en sus passados bienes,de lo que avia visto , y conocido antes de perderlos.Las palabras,en que mas reparo,son aquellas del verso quarto:*Quando secretò Deus erat in tabernaculo meo.* Haze comparacion,y diferencia Iob entre el tiempo presente de sus miserias,y el passado de sus felici-

cidades, y dize, que en aquel tiempo dichoso estava Dios en su casa, pero oculta, y secretamente: *Quando secretò Deus erat in tabernaculo meo.* Llama estar Dios en su casa, y asistencias de Dios en ella, a los bienes, que en aquel tiempo gozava, porque de Dios, y de su presencia vienen todos los bienes. Pero porquê dize, que essos bienes, y essas asistencias de Dios entonces eran secretas? Antes parece, que entonces eran publicas, porque êl, y todos veîan sus bienes, y sus felicidades. Y por el contrario agora eran secretas, porque los bienes se avian retirado, y Dios se avia escondido. Porquê luego dize, que aquellos bienes, y asistencias de Dios entonces eran secretas, y agora no? Porque entonces las gozava, agora ya las avia perdido. La possession de los bienes es vn velo, que los oculta, para que no se conozcan: la perdida de los mismos bienes corre el velo, y entonces se descubre, y vê claramẽte en ellos aquello, que no se estimava, ni conocia.

Esta es la mayor desgracia de los bienes, contraria en todo a la naturaleza de los males. Los bienes se vên de lexos, los males de cerca: los males quando vienen, los bienes quando huyen: los males por el derecho, los bienes por el rebês: los males por la cara, los bienes por las espaldas: quando buelven las espaldas los bienes, entonces se conocen. Suplicô Moyses a Dios, que le mostrasse su gloria; y el Señor le respondiô, que le mostraria todos los bienes: *Omne bonum ostendam tibi.* Pero como se los mostrô? Es cosa verdaderamente admirable, y que ni Moyses, ni alguno otro la pudiera pensar, ô imaginar. Llegado el dia, en que Dios avia de cumplir su promessa, y Moyses avia de ver todos los bienes, señalô Dios el modo de la vista, y dixo assi: *Cum transibit gloria mea ponam te in foramine petræ, & protegam dextera mea, donec transeam, tollamque manum meam, & posteriora mea videbis.* Yo te pondrê (dize Dios) detrâs de vna piedra, y tu estarâs mirando por vn

Exo. 33. 19. 23.

agujero;quando passare mi gloria, taparê el agujero con mi mano,y passado,alçarê la mano, y tu verâs mis espaldas. Admirable caso otra vez! Demanera,que muestra Dios a Moyses todo el bien:*Ostendam tibi omne bonum*, y que este bien no lo puede ver Moyses, sino despues de passado:*Protegam dextera mea,donec transeam*; ni lo puede ver por la cara,sino por las espaldas:*Videbis posteriora mea?* Si. Porque esta es la condicion de todo el bien en esta vida; no poderse ver,ni conocer sino despues de passado, y por las espaldas:*Transeam posteriora mea videbis*. Quando los bienes buelven las espaldas,quando huyen,quando se vân, quando nos dexan, quando finalmente ya estân passados, y perdidos,entonces se conocen. Y este es todo el mysterio del dolor del bien perdido. De la perdida nace el conocimiento,del conocimiento la estimacion, y de la estimacion el dolor:*Dolor amissi*.

§. III.

SIendo,pues,el motivo cierto,y propio del dolor del biẽ perdido,la privacion del mismo bien ya verdaderamẽte conocido,y como conocido estimado: de todo el discurso hecho se concluye claramente contra lo que al principio se arguia,que la medida del dolor en el mismo bien, es siempre la misma. Porque mientras el bien se possee, no puede causar dolor; y quando se pierde, y es materia de dolor,ya se conoce en toda su amabilidad,y grandeza. El mayor bien del bien,y su mayor fortuna,es el llegar a perderse. Para quien lo possee,es perdida;para el mismo bien, es ganancia;porque perdido,se conoce,y se le dâ el lugar que merece. En quanto posseido,tenia pequeño, y baxo lugar en el coraçon, porque no era conocido; despues de perdido,porque yâ se conoce,le dâ el coraçon mucho mayor,

yor,y mejor lugar;esto es,igual a su merito, dignidad, y grandeza. No es muy diverso el lugar,y alojamiento, que se dâ a vn Principe incognito,ó conocido? Pues assi trata el coraçon al bien. Y de aqui se sigue,que es mucho mayor lugar el que ocupa en el coraçon el dolor, que no aquel que ocupa el gozo. En quanto posseido el bien, como a incognito,le dava el coraçon dentro de si vn lugar baxo,y pequeño,y desigual a su merito;y este es el que ocupava el gozo;despues de perdido, como ya se conoce su grandeza,componele el mismo coraçon otro alojamiento, y otro lugar mucho mayor,y mas ancho,proporcionado a ella;y este es el que ocupa el dolor.

Pero tomadas assi,y tan al justo las verdaderas medidas del dolor del bien perdido,no piense por esso alguno,que queda tambien ya conocida la fineza, y limpieza del mismo dolor,que es el punto principal de nuestro argumento. Todo dolor de vn gran bien perdido, es grande; pero no basta ser grande para ser fino. La fineza no es cantidad; ni es lo mismo dolerse mucho,que dolerse finamẽte Qual serâ luego en la perdida del bien el dolor fino,y heroyco, y en superlativo grado limpio: *Limpidissimos lapides*?

Para satisfacer a la curiosidad vtilissima deste punto, supongo primero,que en las perdidas del bien ay mas, y menos. Ay bienes mas perdidos,y bienes menos perdidos. El bien perdido menos perdido,es aquel, que despues de perdido se puede recuperar: El bien mas perdido, y totalmente perdido,es aquel, que perdido vna vez, no puede recuperarse. Pierde vn hombre a Dios,y pierde el tiempo: Qual es mayor perdida? En razon de bien,es Dios; en razon de perdido,es el tiempo;porque Dios perdido, puede recuperarse;el tiempo perdido no se puede recuperar. Demâs,ay bienes perdidos,que con el mismo dolor de averlos perdido se recuperan; y ay bienes perdidos, que despues de perdidos,con ningun dolor pueden recuperarse.

Mu-

Muriô a vn padre su hijo;duelese,mas no por esso resucita el hijo.Perdiô la hazienda; duelese, mas no por esso buelve la hazienda a casa. Por el contrario. Pierde vn hombre la gracia de Dios;duelese,y al punto recupera la gracia.Muerese el merito por el pecado;duelese, y al punto resucita,y buelve a revivir el merito.Supuesta,pues,esta distincion,y diferencia de bienes mas perdidos, y menos perdidos,y de perdidas recuperables,y que no se pueden recuperar;viniendo al punto,digo,que aquel dolor,q̃ llora la perdida de vn bien totalmente perdido,y que con ningun dolor se puede recuperar;este es el fino, el heroyco,y el limpio dolor del bien perdido. Si puede recuperarse el bien,aunque el dolor sea grande,no es fino; si no puede recuperarse,y con todo llora su perdida,y se duele inconsolablemente el que lo ha perdido; aqui està la fineza del dolor.

Luc. 7. 38. Ioan.20. 15. Dos vezes es celebrado en el Evangelio el llanto de la Magdalena, tan famosa por sus lagrimas, como por su amor.La primera,quando llorô sus pecados a los pies de Christo:La segunda, quando llorô la muerte del mismo Christo sobre su sepulcro. En vno, y otro llanto fueron copiosissimas sus lagrimas;en vno, y otro nacidas de dolor,y dolor excessivo; pero qual dolor, y qual llanto os parece,que fue el mas heroyco,y mas fino? Direisme, que el primero,porque este fue alabado por boca de Christo, no solo como efecto de la penitencia, mas como hijo legitimo del amor,que es la raiz de toda fineza, y esse mismo amor,calificado,y canonizado por mucho: *Quoniam dilexit multum.*Con todo,yo no dudo de afirmar, que el segundo llanto,y el segundo dolor,fue mucho mas heroyco,y mucho mas fino.Y porquê? Porque el primer dolor llorava vn bien perdido, que se podia recuperar con el mismo dolor,y con las mismas lagrimas; pero el segundo llorava otro bien perdido,que con ningun dolor, aunque

ex-

excessivo,y con ningunas lagrimas,aunque mas copiosas, se podia recuperar. Es reflexion de Origenes en aquella homilia de la Magdalena,entre todas las obras de su gran ingenio la mas excelente:*Fleverat priùs, & lacrymis suis pedes eius rigaverat pro morte animæ suæ:venibat mane ad monumentum lacrymis rigare pro morte Magistri sui.* Con el primer llanto(dize Origenes) llorava Maria la muerte de su alma:con el segundo,llorava la muerte de su Maestro.La muerte del alma,se puede resucitar con el dolor, y con las lagrimas;la muerte del cuerpo,con ningun dolor, y con ningunas lagrimas se puede resucitar: Luego este segundo llanto,y este segundo dolor,fue mas heroyco, y mas fino;porque llorava Maria,y se dolia de vn bien perdido,que su dolor,y sus lagrimas no podian remediar.Dolerse del bien perdido,que se recupera con el dolor, es remedio;dolerse del bien perdido,que con ningun dolor se puede remediar,es dolor. Orig.hom. de Magdal.

Dexadme dividir esta verdad(para que la vean los ojos) en dos imagenes,vna del dolor grossero, y vulgar en lagrimas de David;otra del dolor heroyco,y fino en el llanto de Rachel.Enfermô mortalmente en tierna edad el primer hijo,que David huvo de Bersabê,y no se puede dezir facilmente el excesso de su dolor.Vestido de saco,cubierto de ceniza,postrado por tierra,con plegarias, con lagrimas,con ayunos,y con todas las otras maquinas de penitencia,humiliacion,y gemidos,con que êl sabia se rinde el Cielo:Baria el afligido padre las puertas de la misericordia Divina,por la salud desahuciada del hijo. Muriôse al fin el niño,y dize el Texto Sagrado, que ninguno de los criados de Palacio ossava dar al Rey la triste nueva. Si el Rey(dezian entre si) quando el Infante estava aun vivo, faltô poco,que no muriesse de pena,si no hablava, ni comia,ni dormia,ni admitia consolacion, ô tregua a su dolor;que serâ quando sepa que es muerto? Entendiô final- 2 Re.12. 21.23.

men-

mente David por los ojos,y silencio de los suyos aquello; que verdaderamente era; y luego que supo de cierto ser muerto el hijo,quê os parece, que haria? Caso notable! Levantase del suelo,enjuga los ojos,arroja el saco, vistese la purpura,sientase a la mesa,empieça a comer, y hablar cõ tanto desahogo,como si nada huviera sucedido. Maravillados los Cortesanos de vna tan repentina mudança, dixeron assi al Rey:*Quis est sermo quem fecisti? Propter Infantem,cum adhuc viveret,ieiunabas,mortuo autem puero, surrexisti,& comedis?* Señor,quando aun vivia el Infante, hazia Vuestra Magestad tantos estremos de dolor, y sentimiento,y aora,que se muriô, vemos a Vuestra Magestad tan aliviado,sin ninguna señal de tristeza,ô disgusto? Que implicacion,ô que mysterio es este? Vosotros, respondiô David,hazeisme vna pregunta, y yo quiero hazeros otra: *Numquid potero revocare eum?* Por ventura, puedo yo resucitar a mi hijo?Pues por esso se acabô mi dolor.En quanto vivia aun, y yo esperava poderle impetrar la vida con mis lagrimas, hazia todos aquellos excessos que visteis; pero despues que ya es muerto,y no tiene remedio; porquê tengo de congojarme,y afligirme? O razon indigna de vn padre,y mucho mas indigna de vn coraçon como el de David!Porquê me he de afligir,si ya no tiene remedio? Antes porque no tiene remedio, os devierais afligir mas. Para las perdidas,que tienen remedio, se hizo la diligencia;para las que no tienen remedio,se hizo el dolor. Quiẽ llora el bien perdido,que se puede remediar con el dolor, ama su alivio:quien llora el bien perdido,que con ningun dolor se puede remediar,ama su dolor; y este es el dolor verdadero,y fino.

Hâ,Rachel! que sola tu supiste dolerte con fineza verdaderamente heroyca.Murieron a manos de Herodes los hijos de Rachel;esto es,los Inocentes de Belen, adonde ella tenia su sepulcro. Introduce el Profeta Ieremias la

triste

riste madre, lamentando su muerte con llantos, y clamores, a que respondian con lastimosos ecos los montes: *Vox in Rama audita est, ploratus, & vlulatus multus, Rachel plorans filios suos.* Y que circunstancia ponderô en este llanto de Rachel aquel gran Maestro de dolores, y llantos? Oid lo que añade: *Et noluit consolari, quia non sunt.* Llorava, dize incessablemente; y aunque veia, que la causa de su dolor era sin remedio, como no lo tiene la muerte, no por esso admitiô jamâs consuelo, ni quiso consolarse: *Et noluit consolari, quia non sunt.* O quien supiesse ponderar dignamente la fuerça deste *quia*! Comparadme este *quia* de Rachel, con aquel *numquid* de David: *Numquid potero revocare eum?* Pesad bien la diferencia, y quanto vâ de llanto a llanto, de dolor a dolor, y de porquê a porquê. Porquê se consuela David? Porque no tiene remedio la muerte de su hijo. Porquê no se quiere consolar Rachel? Porque no tiene remedio la muerte de sus hijos. De manera, que por la misma razon David se consuela, y Rachel no quiere admitir consuelo? Por la misma razon, David enjuga las lagrimas, y Rachel se condena a perpetuo llanto? Si: por la misma razon. Porque aquel dolor era grossero, y vulgar, este era fino, y heroyco. El dolor que no es fino, muere con quien muere; el dolor, que professa fineza con quien muere, se haze inmortal. David en el mismo sepulcro sepultô su hijo, y su dolor; antes quando sepultô el hijo, yâ el dolor estava sepultado. Al contrario Rachel, quando sepultô aquellos huessos tiernos de sus entrañas, en el mismo sepulcro enterrô juntamente todo su contento, toda su alegria, todo su consuelo, antes la esperança toda, y aun el pẽsamiento de consolarse jamâs: *Et noluit consolari, quia non sunt.* O palabras dignas de entallarse en vna piramide de bronce sobre el marmol de aquel sepulcro, para que fuessen leidas de todos los siglos, como epitafio eterno a la inmortalidad del dolor!

Matt. 2 18.

Iere. 31 15.

Assi se duele quien vulgarmente, y quien finamente se duele; y estas son las dos imagines, vna muerta, otra siempre viva del vulgar, y del heroyco dolor en la perdida del bien. El dolor vulgar llora como David, en quanto espera el remedio; el heroyco, llora como Rachel, porque no lo espera. El vulgar, con la impossibilidad del remedio, se cõsuela; el heroyco, cõ la misma impossibilidad se afina mas: *Amor non suscipit de impossibilitate solatium, nec de difficultate remedium*, dixo el Chrysologo. Y si quereis saber, porque el dolor del bien perdido en la impossibilidad del remedio, se afina mas, y totalmente se apura? La razon desta sutilissima Filosofia, es, porque en la impossibilidad del remedio se purga, y limpia el dolor de la liga, y de la mezcla de toda otra passion, ô afecto, que no es dolor. El dolor del bien perdido, que supone el remedio possible, vâ mezclado con la esperança, y con el deseo del mismo bien; y por esso no es puro dolor; pero el dolor, que conoce el remedio impossible, como el impossible, no se puede esperar, ni desear; la misma impossibilidad lleva la esperança, y el deseo, y quitado el deseo, y la esperança, resta el dolor solo, y puro. Quien se duele del bien perdido, que se puede recuperar; perdiô el bien, mas no perdiô el deseo, ni la esperança del bien; pero quien se duele del bien perdido, que no se puede recuperar, no solamente perdiô el bien, mas juntamente con el bien perdiô tambien el deseo, y la esperança; y quien perdido el bien, y perdido el deseo, y la esperança del bien, no pierde su dolor; este solo se duele pura, y heroycamente. Aquello es amarse, esto es amar, aquello es remediarse, esto es dolerse.

Chrys. Ser. 147

§. IV.

AVemos filosofado harto, y por ventura demasiado; mas todo es necessario al fin, y provecho de nuestro discurso.

curso. El mayor, y el mejor bien perdido, Señores, es Dios, y la gracia de Dios, que se pierde por el pecado. Mas como Dios perdido, y la gracia de Dios perdida se recupera por el dolor, parece, que sobre la perdida deste bien, siendo el mayor, y el sumo, no cabe, ni tiene lugar el dolor limpio, y fino. El dolor limpio, y fino del bien perdido, es dolerse de vn tal bien, que no se pueda remediar con el dolor: esto se puede remediar, y se remedia con el mismo dolor: Luego no puede tener lugar en esta perdida el dolor fino, y limpio. Digo, que si puede, y con la mayor fineza. Aora ved. En el pecado ay vna cosa, que se puede remediar; otra, que no tiene remedio. Y que dos cosas son estas? La vna, es el pecado; la otra, el aver pecado. El pecado lo puede remediar el pecador con el dolor; el aver pecado, no lo puede remediar con ningun dolor, ni aun el justo; porque el pecado lo puede perdonar la misericordia; el aver pecado, no lo puede deshazer la Omnipotencia. De aqui es, que despues de remediado, y perdonado el pecado, y despues de recuperada por el dolor la gracia perdida; si con todo esso el pecador se duele, no ya del pecado, sino del aver pecado; este tal dolor es fino, y heroyco, y el puro, y limpio dolor del sumo bien perdido. Todo lo dexo ya probado en mi discurso. Lo que resta es, elevarlo a materia mas alta. Hablo aora con vosotras, ô almas dichosas, que despues de ofendido, y perdido a Dios, os aveis reconciliado con êl, y despues de perdida su gracia, por merced, y misericordia suya la aveis recuperado. Doleos, y llorad agora aquello, que no se puede remediar con el mismo dolor, que es el aver pecado, y mejorad en mas noble, y mas realçado impossible los exemplos de Magdalena, y Rachel. Y sino es digno de tan alta imitacion, aquel dolor de David, poco ha tan mal reputado de mi; imitad otro del mismo Heroe, que para este punto solamente reservô las finezas de su dolor.

Pecô David, y durô en la ceguedad de su pecado casi vn año entero; al fin convertido por vn Sermon del Profeta Natân, dixo: *Peccavi*; y el Profeta en nombre de Dios, le respondiô. *Dominus quoque transtulit peccatum tuum.* He aqui a David pecador, he aqui a David arrepentido, he aqui a David perdonado. Y quê hizo despues de todo esto David? No olvidandose jamâs de aquel mismo pecado, lloravalo todas las noches, y proponia llorarlo siempre con rios de lagrimas: *Lacrymis meis stratum meum rigabo.* Los dias, como Rey, davalos a los negocios publicos; las noches, como pecador, al privado llanto de sus pecados. Mas como assi, David mio? Que los otros pecadores lloren, y no cessen jamâs de llorar, es muy justo, porque sabẽ, que pecaron, y no saben, si les son perdonados sus pecados, ô no; pero vos, que aveis tenido vn Oraculo Divino, y infalible de vuestro perdon; vos, que sabeis de cierto, y sois obligado a creer de Fê, que Dios os ha restituido a su gracia; porquê llorais tanto? Porque no llorava David el pecado, mas el aver pecado. El pecado no; porque yâ estava remediado con el dolor, con el perdon, y con la gracia: el aver pecado, si; porque ni con el dolor, ni con el perdon, ni con la gracia, ni de alguna otra manera podia remediarse. No llorava la llaga, mas la cicatriz: no la mancha, que se quitô, mas la que no se puede quitar; no aquello, que con el pecado perdonado passa, mas aquello, que queda siempre.

2. Reg. 12. 13.

Ps. 6. 7.

Este siempre llorava êl en sus lamentaciones alternadamente a dos coros (musica digna de imitarse oy, y de que en ella se trocâran otras.) El primer coro hazia su pecado: *Peccatum meum contra me est semper.* El segundo coro hazia su dolor: *Et dolor meus in conspectu meo semper.* En el pecador justificado vna cosa acaba, que es el pecado, otra no acaba jamâs, y dura siempre, que es el aver pecado; y como David no llorava el pecado, que ya no era, sino el aver pe-

Ps. 50. 5

Psal. 37 §. 3.

pecado, que durava siempre: *Peccatum meum contra me est semper*; por esso a aqueste siempre del pecado, respondia el otro siempre del dolor: *Et dolor meus in conspectu meo semper*. El dolor, es el eco del pecado: *Peccata nostra respōderunt nobis*, dize Isaias. Si el pecador es impenitente, haze el dolor el eco en el infierno; si es contrito, y arrepentido, haze el eco en el coraçon. Tal era el coraçon de David, y tal fue siempre despues de su pecado; por esso a la voz del pecado respondia siempre el eco del dolor, y a vn siempre, otro siempre. El pecado en la memoria entonava: *Peccatū meum contra me est semper*. Y el dolor en el coraçon respondia: *Et dolor meus in conspectu meo semper*. Y si llorava, y devia llorar siempre quien avia pecado vna sola vez; que serâ de aquellos, que no lloran (puede ser) ni se duelen de coraçon vna sola vez, aviendo pecado, y pecando siempre!

Isai. 59 11.

Pero si David llorava el aver pecado, y el aver pecado es mal que no tiene remedio; como pedia David a Dios el remedio deste mal? Assi parece se deven entender aquellas palabras del mismo Texto: *Amplius lava me ab iniquitate mea, & á peccato meo munda me*. La razon, que al ga lo confirma: *Quoniam iniquitatem meam ego cognosco, & peccatum meum contra me est semper*. Aquello que persevera siempre del pecado, como avemos dicho, no es el pecado ya perdonado, como estava perdonado el de David, sino el aver pecado. Luego parece, que para el auer pecado pide David el remedio; y por esso no dize: Lavadme, Señor, sino lavadme mas: *Amplius lava me*; suponiendo dos purificaciones, vna mayor que otra. Siendo, pues, la primera purificacion aquella, que lava el pecado, y con que el pecado de David estava ya lavado; parece, que la segunda es aquella con que se lava el aver pecado. Mas si esto es impossible, quê dirêmos a esta gran duda? Ossaremos inferir de aqui, que lo que es impossible a la naturaleza, es possible al dolor, y que alcança mas el mismo dolor de la misericordia,

de

de lo que le puede dar la Omnipotencia? Es cierto, que muchas cosas, que el entendimiento humano juzgava impossibles a la Omnipotencia, las hizo, y demostrô possibles la misericordia. Digo, pues, que la Misericordia Divina, por medio de nuestro dolor, no solo puede deshazer el pecado, sino tambien el aver pecado. No era decente, que fuesse mas fino el dolor del hombre en dolerse del aver pecado, que la misericordia Divina, en dar poder al mismo dolor para hazer, que el pecado hecho no sea hecho. Oid al grande Padre San Gregorio Arelatense, el qual en el libro de la penitencia dize assi: *Laboremus totis viribus, curare maculas, lauare culpas, subvenire præteritis, consulere futuris.* Y que mas? *Et facere infecta de factis.* Procurad, dize, con toda la fuerça del dolor, curar las culpas, lavar las manchas, prevenir lo futuro, remediar lo passado, y hazer, que los pecados hechos no sean hechos: *Et facere infecta de factis.* Tal es la omnipotencia del dolor, dize este gran Padre; y porque êl no lo prueba, yo lo pruebo.

Greg. Arela. li. de pœn.

En el capitulo septimo (notad bien el orden de los capitulos, y de lo que se dize en ellos.) En el capitulo septimo dize Iob: *Peccavi: Quid faciam tibi, ô custos hominum?* Yo, Señor mio, he pecado: Y que puedo hazer yâ, si el aver pecado no tiene yâ remedio? Passad aora al capitulo diez y siete, y leereis, que dize alli mismo Iob. *Non peccavi, & in amaritudinibus moratur oculus meus.* Yo no hè pecado, y mis ojos noche, y dia no hazen otra cosa sino llorar. Todos estais viendo la implicancia manifiesta: *Peccavi, non peccavi.* Si antes avia dicho *peccavi*, como aora dize: *non peccavi*? Si antes confessô aver peccado, como agora afirma no aver pecado? Porque assi lo avia hecho, ô deshecho; assi lo avia podido hazer, ô deshazer la potencia, mas que milagrosa de su dolor: *Et in amaritudinibus moratur oculus meus.* La fragilidad hizo el pecado; el dolor lo deshizo, y tan deshecho, que no solo le quitô el ser, sino

Iob 7. 20.

Iob 17. 2.

no

no el aver sido. *Peccavi*, veis aqui el pecado hecho, *non peccavi*, veis aqui el pecado deshecho; *peccavi*, veis aqui el pecado que fue; *non peccavi*, veis aqui el pecado que no avia sido: *Et in amaritudinibus moratur oculus meus*. Veis aqui el dolor, que despues de hecho el pecado, hizo, que no fuesse hecho: *Et facere infecta de factis*.

Pero que he dicho yo? Si el dolor heroyco, y fino deshaze aun el aver pecado; direisme, y con razon, que el mismo dolor deshaze tambien su misma fineza, y todo mi discurso. Porque si el dolor fino es aquel, que llora, y se duele de la perdida, que no tiene remedio; y el aver pecado puede remediarse al fin, y remediarse con el mismo dolor; luego el dolor, que llega a remediar el aver pecado, deshaze su misma fineza, y no es dolor heroyco, ni fino. Respondo, que no solo es fino, sino mucho mas fino, si con todo esso se duele. Porque trueca vna fineza grande con otra mayor, qual es dolerse despues de aver alcançado el remedio. Dolerse para remediar el dolor, no es fineza; dolerse quando el dolor no tiene remedio, si; pero si el dolor, que no tenia remedio, por modo, que parecia impossible, al fin se remediô, dolerse todavia despues de remediado, es la mayor fineza de todas las finezas. Y porquê? Por todo lo que avemos dicho. Porque no es dolerse por esperança, ni dolerse por impossibilidad, ni dolerse por falta de remedio, sino dolerse por dolerse. El mismo Iob, y en el mismo Texto: *Non peccavi, & in amaritudinibus moratur oculus meus*. Aunque despues de aver pecado, no pequê; esto es, deshize el aver pecado; con todo esso persevera mi dolor en la amargura de mis ojos. Ponderad mucho aquel *moratur*. Si Iob avia remediado, y deshecho el aver pecado, *non peccavi*, porque continua, y prosigue su dolor, y llora tan amargamente como antes llorava: *Et in amaritudinibus moratur oculus meus*? Porque el motivo de su llanto, y de su dolor no era el remedio del mal ya deshecho, sino el

mis-

mismo mal,que tuvo necessidad de deshazerse. El primer dolor,y fino,cayô sobre el mal hecho,y le deshizo;el segũdo,cayô sobre el mal ya deshecho,y por esso fue mas fino. El mal remediado es motivo de alegria,y tanto mas,quanto el remedio parecia mas impossible, y que vencido el impossible,y conseguido el remedio,despues de dexar de ser,y de aver sido el mal sea aun motivo al dolor,esso es lo mas que fino de la fineza. Hasta aqui llegô el dolor del mayor exemplar de los dolores;y yo ni sê,ni puedo passar mas adelante.

§. V.

SEñores mios,ô mas,ô menos fino, dolor ay para todos; ya que por nuestra desgracia avemos hecho los pecados,a lo menos sepamos deshazerlos. Aqui se deve emplear todo el dolor,y reducirse a este solo tantos otros dolores, tan vanos como sus causas. Entre tanta multitud de abusos,quantos padece nuestro desdichado siglo, el mayor,y mas lamentable es el abuso del dolor. Las perdidas de los bienes eternos,que solamente son dignas de dolor, y para cuyo remedio fue hecho el dolor,ni se estiman, ni se llorã, ni duelen: las lagrimas,las quexas, las lamentaciones sin fin,todas las lleva el dolor de las perdidas temporales,que ni merecen dolor,ni se remedian con êl. Oid el mayor Predicador de la Grecia,y de la Iglesia, Chrysostomo: *Luge peccata, & ipsa doleas; propter hoc enim tristitia facta est, non vt in morte, aut in re tali doleamus.* Llora,dize,ô Christiano,tus pecados, y duelete solamente de aquello para cuyo remedio fue hecho el dolor. Grande, verdadera, y fortissima razon. Ni la naturaleza, ni Dios han hecho en este mundo cosa alguna ociosa,inutil, y sin fin. Y qual es el fin,por el qual hizo Dios el dolor, que parece tan contrario,y tan enemigo de la misma naturaleza? Por los efec-

Chryso. ho.5. ad popul.

tos

tos se vê. Ningun mal se remedia con el dolor, sino el pecado; ningun bien se restaura por el dolor, sino la gracia; luego solamente por el remedio deste mal, y solamente por la restauracion de este bien fue hecho el dolor. O dolor! remedio vnico del sumo mal. O dolor! precio vnico del sumo bien: Y que mayor dolor, que ver los abusos, y desperdicios a que te han divertido los hombres, sin vtilidad, ni provecho? Este se duele de su pobreza, y ni por esso dexa de ser pobre; aquel se duele de su enfermedad, y ni por esso se vê sano: el otro, y tantos otros, se duelen de la mala correspondencia de los poderosos, y ni por esso los hazen mas justos, ô menos ingratos. Duelese el amor, y el odio; duelese el deseo, y el temor; duelese la esperança, y la desesperacion; duelese la miseria, y la hambre, y el hastio, y la abundancia tambien se duele: duelese la sobervia, duelese la codicia, duelese sobre todas la embidia, y no por los males proprios, sino por los bienes agenos; porque el otro crece, porque sube, porque puede, porque manda, y aun porque vive, y porque tarda de venirle la muerte; genero de dolor, que no alcançô a imaginar el pensamiento de Chrysostomo, predicando, no en Roma, mas en Constantinopla: *Vt non in morte, aut in re tali doleamus.* Estos son los dolores del mundo, y no sê, si tambien los de la Cabeça del mundo, menos miserable por aquello de que se duele, que por aquello de que no se duele. Que miseria mas miserable, que ver tantas almas, que han perdido la gracia de Dios, dolerse, y dolerse de otra cosa, que no de sus pecados? Señores mios, desengaño. Librarse, ô escaparse del dolor en esta vida, es impossible. No ay fortuna tan alta, ô estado tan feliz, ni la Purpura, ni la Corona, ni la Tiara, que dentro, ô fuera no pague tributo al dolor. Quê mejor consejo luego, que reducir todos los dolores a vn solo dolor, y tantos dolores inutiles, y vanos, y de mayor tormento a vn solo dolor, que en esta, y en la otra vida me

libra de todos? Llevad este vltimo documento, y sean el epilogo de todo mi discurso estas dos palabras: conocer, que el dolor es el vnico remedio del bien perdido; y que el mayor bien perdido, es el dolor, que se pierde.

DISCVRSO TERCERO.

Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente,
1. Reg. 17.

§. I.

ADonde se recibe el golpe, alli se abre la herida; y por la misma puerta que abriô la herida, sale, y se vierte la sangre. No es assi en el tiro prodigioso, que la tercera piedra de David haze oy. El golpe se recibe en la frente, la herida se abre en el coraçon y la sangre sale por las mexillas: *Pudor commissi*; la verguença del pecado cometido. Esta es la materia señalada para esta noche; digna de predicarse con menos luzes, y vna de las mas importantes a nuestro miserable siglo. Los pecados en otro tiempo eran comedidos, y se avergonçavan de ser vistos; oy es corte, y parte de hidalguia el ser malo de publico. Salen los vicios a la plaça, y aun se entran por los lugares Sagrados, con la cara tan descubierta, como si en la calle fueran gala, y en el Templo sacrificio. O tiempos! O costumbres! Contra este monstruo baptizado irân tiradas oy, con toda la fuerça, que yo pudiere, mis razones, y sus afrentas. Si las vnas no bastaren para que salga convencido, bastarân las otras para que quede avergonçado. Assi lo espera de la equidad de vuestros juizios, mas la justicia de la causa, que mi discurso: Oidla.

§. II.

§. II.

ES cierto, que la verguença es efecto natural del pecado. El primer pecado del mundo fue el de Adam, y el primer efecto de aquel pecado fue la verguença: *Abscondit se*. Con todo, yo no puedo dexar de dudar, si la verguença es efecto de sola la naturaleza, ô de la naturaleza juntamente, y de la providencia. Favorece a este mi pensamiento vn exemplo no vulgar del mismo Paraiso. Quando Dios condenô la serpiente, dixo assi: *Super pectus tuum gradieris, & terram comedes omnibus diebus vitæ tuæ*. Andarâs arrastrando sobre tu pecho, y comerâs, y te sustentarâs de tierra todos los dias de tu vida. Maravillosa, y dificultosa sentencia! La serpiente antes de engañar a Eva, no andava arrastrando por la tierra (que esso quiere dezir serpiente) y no se sustentava, como despues, de la misma tierra? Si. Como luego le dâ Dios por castigo aquello mismo, que ya tenia por naturaleza? Dificultad es esta, que ha dado gran trabajo a los mayores Expositores del Sagrado Texto. Pero yo no quiero otra exposicion, ni otros Doctores, q̃ la experiencia, y sentimiento de los mismos, que me oyen. Dezidme, Cortesanos de Roma, y no seria gran castigo a muchos vna sentencia, que dixesse: Lo que sois, sereis? O quantas esperanças, quantas pretensiones, y quantos cuellos muy erguidos degollaria vna tal sentencia! A Iudas se dixo por castigo: Haz lo que hazes. A la serpiente se dize por castigo: Sê lo que eres. El mayor beneficio, que Dios hizo a los Apostoles, fue confirmarlos en gracia; y el mayor castigo, que diô a los demonios, fue confirmarlos en naturaleza. Todos los dones de naturaleza, que tenia Luzifer como Angel, quiso Dios, que retuviesse como demonio: Y a que fin? Para que padeciesse su misma naturaleza, para que sus dones naturales fuessen sus verdugos, y para

Gen. 3. 14.

que el excesso de su perfeccion fuesse mayor materia a su tormento. En los hombres sucede lo mismo. A quantos hombres grandes se convirtieron en instrumentos de castigo las prendas mas excelentes de naturaleza; las quales, como cabellos de Absalon, sirvieron de lazos dorados a su desdicha! Desuerte, que con aquello mismo, que Dios ha dado como Criador, puede castigar como Iuez; y el mismo efecto, que es comun de la naturaleza, puede ser particular de la providencia. Assi se huvo la Providencia Divina con la serpiente, y con el hombre; a la serpiente diô la justicia la naturaleza por castigo; al hombre diô la misericordia la naturaleza por remedio. La verguença, es efecto natural del pecado, y es remedio como natural del pecado la misma verguença. No serâ necessario ir a buscar la prueba mas lexos, porque en el mismo Paraiso la tenemos.

Quando Dios impuso a los primeros Padres el precepto de la fruta vedada, añadiô a la ley la pena, estableciendo, que en el mismo dia, que comiessen, moririan: *In quacumque die comederis, morte morieris.* Comiô Eva, comiô Adam y no murieron. Vino Dios en persona a residenciar la culpa, y executar la sentencia, y ambos quedaron vivos. Pues si la pena de la ley, no solo era, que moririan, sino que moririan en el mismo dia: *In quacumque die*; porquê no murieron? Porque tenia hecho anticipadamente la verguença, lo que avia de hazer la muerte. Aora ved. Los primeros Padres antes de pecar no se avergonçavan: *Erat vterque nudus, & non erubescebant.* Luego que pecaron, conocieron la indecencia de su desnudez, y la culpa de su desobediencia, y avergonçados de si, y de Dios, cubrieronse de hojas, y fueron a esconderse; y como el pecado estava ya castigado con la verguença, no quiso Dios castigarlo con la muerte. Alta, y ingeniosamente Tertuliano: *Maluit sanguinem suffundere, quam effundere.* La muerte violenta, y la verguença, ambas sacan, y derraman sangre, cada vna a su

Gen. 2. 17.

Gen. 2. 20.

Tertul. Apolog. 4.

su modo: La muerte saca la sangre de las venas, y echala al suelo; esso es *effundere*: La verguença saca la sangre del coraçon, y echala a la cara; esso es *suffundere*; y satisfizôse Dios mas de aquesta sufusion de sangre, que de aquella efusion: *Maluit sanguinem suffundere quàm effundere.*

Y si alguno me preguntare: Porque antepone Dios vn castigo a otro; y porque se complace, y satisfaze mas de la sangre, con que la verguença tiñe las mexillas, que de la sangre, que la muerte saca de las venas? La razon no puede ser otra, sino porque la sangre de la verguença es mucho mas noble, y mucho mas hidalga. Aquella es sangre de el cuerpo, esta es espiritu de la sangre: aquella es sangre animal, esta es sangre racional: aquella es execucion de la pena, esta es confession de la culpa: aquella la exprime la violencia, esta la distila el afecto: aquella es vengança de la justicia, esta victima de la conciencia: con aquella castiga Dios al pecador, con esta el pecador se castiga a si mismo. Es verdad, que la verguença es vna passion natural; mas como el agua elementar elevada tiene virtud de quitar el pecado, assi la verguença, aunque natural, elevada puede tener, y tiene la misma virtud. Se vnieron, ô se emularon en este punto la gracia, y la naturaleza. La gracia instituyô dos Baptismos, vno de agua, que es el Sacramento; otro de sangre, que es el Martyrio: Y la naturaleza al mismo modo, instituyô otros dos Baptismos; vno de agua, que son las lagrimas; otro de sangre, que es la verguença. Y si queremos comparar este martyrio con estotro, aquel serâ mas seguro, este mas noble. Y porquê? Porque la muerte se opone a la vida, y la verguença a la honra, mas preciosa, y mas amable, que la misma vida. El soldado, antes quiere morir, que huir; porque teme mas la verguença, que la muerte: la muerte menos, porque le quita la vida; la verguença mas, porque le quita la honra. No es maravilla luego, que estime Dios mas la sufusion de la sangre, que la efusion: *Maluit suffundere sanguinem, quàm effundere.*

§. III.

§. III.

ESta es la eficacia maravillosa de la verguença sobre el pecado cometido: *Pudor commissi*. El pecado es padre de la verguença, y la verguença, hija, y muerte de su mismo padre. Pero qual serâ en la misma verguença, y sobre el mismo pecado, el punto mas fino, mas heroyco, y como habla nuestro Texto, el mas limpio: *Limpidissimos lapides*? Dirêlo. La verguença, que toda es vna passion, ô afecto respetivo, se divide, ô reduce a tres respetos: avergonçarse de los hombres; avergonçarse de Dios, y avergonçarse de si mismo. La verguença, respeto de los hombres, mira a la fama; respeto de Dios, a la culpa; respeto de si mismo, a la dignidad propria. Esto supuesto, digo, que la verguença mas heroyca del Christiano, en quanto Christiano, es avergonçarse de Dios; y la verguença mas heroyca del hõbre, en quanto hombre, es avergonçarse de si mismo. El tercer miembro de la division, que es avergonçarse de los hombres, tiene necessidad de mayor distincion. En su lugar verêmos, si puede ser heroyca, ô no, y en que cosa consiste.

Empeçando, pues, de la primera parte, parece, que la verguença del pecado cometido, respeto de Dios, ni es, ni puede ser heroyca. Porque lo heroyco es aquello, que por lo dificil, y arduo se levanta sobre el obrar comun de la naturaleza. Y como la verguença es hija natural del pecado, y todo pecado ofensa de Dios, avergonçarse del mismo Dios ofendido, parece, que es cosa natural, y aun necessaria, y de ninguna manera ardua, ni heroyca. Buelvo a dezir, que si. Y la razon es, porque la verguença natural nace de la vista reciproca, y se forma entre ojos, y ojos; entre los ojos del que vê, y los ojos del que es visto. Nosotros no vemos a Dios, y aunque Dios nos vea, con todo no vemos, q̃ nos

vê.

vê. Y que vn hombre no viendo a Dios, ni viendo, que es visto de Dios, todavia se averguence de Dios, como si la vista de vna, y otra parte fuesse reciproca; este es el acto mas heroyco de la verguença Christiana.

Negó Pedro la primera vez, y no se avergonçô de su pecado: niega la segunda, y no se averguença: niega finalmente la tercera, y en el mismo punto fue su verguença tal, que cubriendose la cara con el manto (como dize el Texto original de San Marcos) corrido, y corriendo fue a sepultarse debaxo de la tierra en vna cueba, y debaxo del mar, en su llanto. Notable mudança de afectos sin mudança, ni diferencia en la causa! Si Pedro no se avia avergonçado de negar a su Maestro vna, y otra vez; porquê aora se auerguença con vna demonstracion tan subita, y tan estraña? Por ventura, por ser ya la tercera negacion? No: antes al contrario. Porque el primer pecado vence la verguença; el segundo la dissimula; y al tercero, ya se pierde de todo. Qual fue luego la ocasion de avergonçarse aora Pedro, y no antes? El mismo Texto lo dize: *Conversus Dominus respexit Petrus.* Passava a la sazon Christo para ser presentado delante el Pontifice de la Synagoga, y bolviendo los ojos al Pontifice electo de su Iglesia, mirô a Pedro, y viô Pedro, que su Maestro le mirava; y al punto, que los ojos de Christo, y los ojos de Pedro se encontraron, veis aî la verguença: *Exivit foras*, dize San Lorenço Iustiniano, *non valens mentis suæ ferre pudorem.* La mente de Pedro fue la causa eficiente de la verguença; la materia precedente, las negaciones, los instrumentos, los ojos de vno, y otro; y la vltima disposicion, la vista reciproca. Mientras Pedro no viô, ni fue visto de Christo, a quien avia negado vna, dos, y tres vezes, no se avergonçô: Y que me averguence yo de ofender a Dios, que no veo, ni puedo ver, que me vê? Esta es la verguença mas heroyca a que puede llegar vn hombre fiel. Y sino, veamos lo que hazen, ô lo que hazian los infieles.

Marc. 14. 72.

Luc. 22. 61.

Laur. Iust. de Christ. agon. c. 8.

Los

Los primeros Dioses de la Gentilidad; esto es, los primeros Idolos del mundo, fueron el Sol, y la Luna; pero andando el tiempo, dize San Cyrilo Ierosolymitano, que esta superficion se dividiô en dos sectas; la vna, que dexãdo la veneracion de la Luna, adorava solamente al Sol: la otra, que dexando al Sol, adorava solamente la Luna. Y qual os parece, que pudo ser el motivo desta division, supuesto, que aquellos hombres hazian los Dioses a su voluntad, y cada vno por su eleccion, y a su modo? El mismo Santo lo dize, y fue vna politica notable: *Alij quidem Solem ponebant, vt Occidente Sole, noctis tempore, sine Deo essent: alij verò Lunam, vt in die Deum non haberent.* Estos hombres querian tener Dios, y querian juntamente pecar; y como les parecia cosa durissima ver, y ser vistos de su Dios, y ofenderle en el mismo tiempo: quê hizieron? Dividieron los tiempos, y los Dioses; y aquellos, que adoravan al Sol, pecavan de noche; y los otros, que adoravan la Luna, pecavan de dia. De manera, que mientras a su parecer veîan, y eran vistos de su Dios, no se atrevian a ofenderlo; pero despues, que se ponia, y ausentava el Sol, ô la Luna, y ya no veîan, ni eran vistos de aquel que estimavan, y adoravan por Dios, entonces depuesta totalmente la verguẽça, pecavan libremente, ô de noche contra el Sol, ô de dia contra la Luna. Contra la ceguedad destos hombres argumentava el Profeta, quando dixo: *Sicut tenebræ eius, ita & lumen eius*, que el verdadero Dios tanto vê de dia como de noche. Pero aunque nosotros lo creemos assi, no lo vemos assi. Tan invisible es a nuestros ojos Dios, y la vista de Dios, como el Sol de noche, y la Luna de dia. Privada pues y destituida la Fê destos dos instrumentos naturales de la verguença; assi como es facil y ordinario no avergonçarse los hombres de ofender a vn Dios, que no vên, y aunque son vistos dêl, no vên, que son vistos; assi es el acto mas heroyco de la misma Fê, que debaxo de vna, y otra obscuridad

Cyrill. Ierosol. Catec. 3

Ps. 138 12.

ad de los ojos humanos, con todo se averguença el hombre de ofender a Dios, ô averlo ofendido. Aquello es no pecar como Gentil; aquesto es aver pecado como Christiano.

Christiano era, ô en realidad, ô en parabola, aquel perdido joven, vulgarmente llamado el hijo Prodigo, el qual avergonçado al fin de su pecado, dixo: *Pater peccavi in Cælum, & coram te, iam non sum dignus vocari filius tuus.* Luc. 11 18. Gran dezir, mas dificultoso: Que se averguence el Prodigo de que siendo su nacimiento tan ilustre, huviesse llegado por los senderos de la sensualidad a tan indigno, y vil estado: *Vt pasceret porcos*, razon tiene, y mas que razon de avergonçarse; pero que el mismo Prodigo assi avergonçado de su pecado, diga, que pecô en presencia de su Padre: *Coram te*; no lo entiendo. Si êl estava tan lexos de su Padre, como dize el mismo Texto: *Profectus est in Regionem longinquam*; Luc. 15 13. si estava en vn lugar, y en vna Region tan remota, que ni êl podia ver a su Padre, ni su Padre le podia ver, como dize, que avia pecado en su presencia? Esto fue lo mas fino, y lo mas heroyco de la verguença del Prodigo, no ver, ni ser visto de su Padre, y con todo avergonçarse de averlo ofendido, como si lo viera, y fuera visto dêl. Quien es el Padre, quien es el Prodigo, y qual es la Region remota? El Padre es Dios; el Prodigo es el Pecador; la Region remota es este mundo, en que ni podemos ver â Dios, ni tampoco vemos, que êl nos vê. Y que siendo invisible Dios, y la vista de Dios tambien invisible, el pecador se averguence de ofenderlo, como si la vista de vna, y otra parte fuera reciproca? Este es el punto mas fino, y mas heroyco, a que puede llegar la verguença Christiana.

Pero passemos del Christiano al hombre; esto es, del avergonçarse de Dios, al avergonçarse de si mismo.

§. IV.

EN esta consideracion pongase aparte la Fê, y el mundo todo, y quede el hombre solo. Pregunto yo: En este estado, y en esta soledad podrâ vn hombre avergonçarse de si mismo? Si fuere hombre de espiritu heroyco, si. Sino huviesse otro hombre en el mundo, ni (por impossible) huviesse Dios; aun el hõbre heroyco se avergonçaria de si mismo. Mas claro: Si los Atheos fuessen hõbres, vn Atheo en vn desierto se avergonçaria de hazer vn pecado. Este es el heroyco avergonçarse de si mismo. Y porque avemos puesto aparte la Fê, no quiero para primera prueba deste punto autoridad de Fê, ni sentencia de hombre, que tuviesse Fê. Oid vn Gentil.

Escriviendo de Roma a su Lucillo el vuestro, y nuestro Seneca, y enseñandole a distinguir, y conocer en si mismo el grado heroyco de la virtud, dale esta regla: *Cum tantum profeceris, vt sit etiam tibi tui reverentia; cum te effeceris eum, coram quo peccare non audeas.* No se podia dezir mas, ni mejor. Lucillo mio, si quieres conocer tu aprovechamiento en la virtud, midela por la verguença del vicio; pero no fuera, sino dentro de ti mismo. Avergonçarse de los hombres, y perder reputacion con ellos, es verguença vulgar, y que no arguye virtud, sino ambicion; avergonçarse de si, y perder reputacion consigo mismo, esta es la verguença heroyca. Assi, que entonces avrâs llegado al sumo grado de la generosidad humana: *Cum tantum profeceris, vt sit etiam tibi tui reverentia*; quando llegares a estado, q̃ te respetes, y reverencies a ti mismo: *Cum te effeceris eum, coram quo peccare non audeas*; y quando te hizieres, y fueres tal, que no te atrevas a pecar delante de ti: *Coram quo.* Notad mucho aquel *coram.* David hablando con Dios, dezia: *Malum coram te feci.* El Prodigo, hablando con su

Sen. ep. 25.

Ps. 50. 4

Pa-

Padre, dezia: *Peccavi coram te*; y este Gentil, verdaderamẽte heroyco, no respetando a Dios, porque no le conocia; ni a los hombres, porque no hazia caso dellos; quando huvo de enseñar a vn hombre la heroyca verguença del pecado, dize: *Coram quo peccare non audeas*. O gran hazaña de la dignidad, y generosidad humana! La verguença, respeto de los hombres, es hija de la fama, y del honor; la verguença, respeto de Dios, es hija de la culpa, y del temor, la verguença, respeto de si mismo (como Minerva del celebro de Iupiter) es hija vnica de la razon. *Luc.* 15 18.

Yo no sê, si por ventura Seneca en aquel tiempo, en que se comunicava por cartas con San Pablo, aprendiô este documento de la Escuela de Christo; pero sê, que el mismo Christo lo practicô entre sus Discipulos con vna diferencia notable. Hizo el Divino Maestro en su Escuela dos elecciones, ô dos classes; vna de los doze Apostoles; otra de los setenta y dos Discipulos, y embiôlos todos â predicar. Mas como? A los Discipulos de dos en dos: *Misit illos binos*: A los Apostoles vno a vno. Vno a la Asia, vno a la Armenia, vno a la Etiopia, vno a la India, y assi los demâs. Y porque los Apostoles solos, y los Discipulos no solos, sino acompañados? Porque los Apostoles en el tiempo en que fueron embiados, eran ya hombres de heroyca, y consumada virtud; los Discipulos en su tiempo, no. Quien ha llegado al grado heroyco, y consumado de la perfeccion, lleva en si, y consigo mismo el respeto, la reverencia, y el seguro de sus acciones: quien no ha llegado a tal grado, no lleva este seguro en si, y consigo, sino en los ojos, y en el testimonio del compañero. Es como el ciego, que para no caer, se ayuda de ojos agenos. Aquel haze obras dignas de si, porque se vê, aqueste porque es visto; aquel porque se respeta, y se reverencia a si mismo; aqueste porque teme, y se averguença del otro. *Luc.* 10 1.

Tiempo huvo en que yo pensava, que Gedeon era vn

gran Heroe; despues he mudado en parte este concepto, por vn caso digno de particular reflexion. En aquella noche tan celebrada, en la qual, con tan poco numero de hõbres no armados, deshizo Gedeon los exercitos innumerables de los Madianitas, antes de darse la batalla, le hablô Dios, y le dixo estas palabras: Gedeon, es tiempo, de que tu en persona vayas a reconocer los Reales del enemigo, y de tan cerca, que puedas oir, y entender lo que platican entre si los soldados; pero si tienes miedo, lleva contigo a tu criado Fara: *Sin autem ire formidas, descendat tecum*
Iudic. 7.10. *Phara puer tuus.* Y quê importava, llevar Gedeon en su compañia vn criado? Para defenderlo, no contra tanta multitud; antes para el secreto, y silencio en aquel hurto militar, y para no hazer rumor, ni ser sentido, era mas del caso, que Gedeon fuesse solo. Porquê luego, le dize Dios, que lleve consigo aquel criado? Porque la accion era dificultosa, y de gran riesgo, y que requeria vn gran valor; y si Gedeon, como iba de noche, fuesse tambien solo, no teniendo de quien avergonçarse, quizâ bolveria atrâs, y no llegaria al puesto: Lleve, pues, consigo vn testigo, que lo pueda ser, ô de su valor, ô de su flaqueza; para que no falte, ni a la obligacion de su oficio, ni al decoro de su persona. Y que hizo Gedeon? Reconociô el peligro, confessô el temor, llevô al criado, y portôse como devia. Quantas vezes, ô Señores, aquella flaqueza, que se esconde del publico, y aun se oculta a la familia (si es que se puede ocultar nada a tantos Argos domesticos) quantas vezes, digo, se fia el secreto de vn criado? Si no os avergonçais de vos mismo, avergonçaos a lo menos, como Gedeon, de que sepa el criado vuestra flaqueza. Quien fia a vn criado su honor, ô pierde el honor, ô se haze esclavo de su criado. Si Gedeon fiara su temor a Fara, y êl no callasse, quê se diria al otro dia en los corrillos de los soldados? Y si guardasse el secreto, quan sugeto le quedaria Gedeon siempre, para que ca-
llasse

llasse siempre? Gran prudencia fue luego vencer aquel temor con este temor, y aquel peligro con este peligro, y temer antes los ojos del criado para no cometer la flaqueza, que aver de temer su lengua despues de cometida.

Pero aunque la accion de Gedeon fue prudente, y honrada, no por esso, como dezia, tuvo nada de heroyco. Y porquê? Porque avergonçarse heroycamente de cometer vna flaqueza, ha de ser por reverencia de si mismo, y no por temor, ô respeto de otro. Quien se averguença del criado mas que de si, estima menos a si, que al criado. Entonces seria heroyco el brio de Gedeon, quando no quisiesse aceptar la compañia de Fara, ni de otro alguno; y él solo, y de noche se fuesse, solo, y de noche llegasse, solo, y de noche reconociesse, y examinasse todo; y si temiesse naturalmente, como confessô que temia, solo, y de noche venciesse su temor, y su peligro, no por no perder reputacion con otro, sino por avergonçarse de si: *Homo etiam in solitudine, ac tenebris de suis malefactis erubescit conscientia ipsum accusante*, dize Teodoreto. Como la soledad no aparta al hombre de si, ni las tinieblas le encubren, ô esconden a si; a solas, y a escuras se averguença de si quien es hombre. El mayor teatro de la naturaleza racional, no es el mundo, es la propria conciencia. No ha de hazer Gedeon lo que no deve, porque vâ acompañado de Fara, sino porque es Gedeon. Llevarme a mi conmigo, ha de ser el mas seguro fiador de mis obligaciones: y no por otro respeto, sino porque son mias. Valiente, generoso, despreciador de los peligros, honrado al fin, no porque soy visto, sino porque soy yo. Basta que yo me vea.

The. in c. 7. ep. ad Rom.

En esto consiste lo fino, y lo heroyco de la verguença de si mismo. Porque formandose la verguença, como avemos mostrado, entre los ojos del que vê, y los ojos del que es visto; que basten los ojos proprios, sin concurso, ni encuen-

cuentro de los agenos, para engendrar en mi, y de mi la misma verguença; no ay duda, que es fineza del pundonor humano verdaderamente heroyca. Y si me preguntare algun Filosofo, como puede hazerse todo esto dentro de los mismos ojos, y de si, para consigo? Digo, que multiplicandose el hombre, y dividiendose de si mismo. Narciso, dizen se enamorô de si, porque siendo vno solo, juzgô que eran dos, y assi multiplicado, y dividido de si mismo, êl era el que veîa, y el que era visto. Al mismo modo. Quien dividido de si se vê hermoso, enamorase de si: quien dividido de si se vê feo, averguençase de si. No es fabula, ô imagi-
Ps. 49. nacion, sino Escritura Sagrada: *Statuam te contra faciem*
21. *tuam.* Para que te averguences de ti mismo, dize Dios, yo te pondrê a ti en frente de ti: *Te contra faciem tuam*: Tu de vna parte, y tu de la otra: tu dentro, y tu fuera de ti: tu viendo, y tu siendo visto: tu el Iuez, y tu el reo de tus acciones; y porque ellas son indignas de ti, tu te avergonçarâs de ti mismo. Quiso Nathan, que David se avergonçasse de su pecado: y quê hizo? Dividiô a David de si mismo, y puso a David delante de David. Contôle el caso del poderoso, que avia robado al pobre la vnica ovejuela: Encendiôse el Rey en zelo de justicia contra el autor de
2. *Reg.* tan enorme delito. Dixole entonces el Profeta: *Tu es iste*
12. 14. *vir*: Tu, tu eres este mal hombre. Y al punto David, confuso, y avergonçado de si, reconociô su pecado: *Peccavi Domino.* De manera, que el mismo David, que primero no veîa, ni se avergonçava de la deformidad, y publicidad de su pecado, dividido de si y puesto delante de si, se viô, y se avergonçô de si mismo. Por esso dezia êl: *Verecundia mea contra me est*; no dentro, sino fuera; no en mi, sino en frente de mi estâ la causa de mi confusion, y verguença: Porque como estoy dividido de mi; de acâ me veo, y de allâ soy visto: y de la parte de adonde soy visto, que es en frente de
Ps. 43. mi; de alli viene, y refleçte sobre mi la verguença: *Vere-*
16. *cundia mea contra me est.*

§. V.

§. V.

DEclarada ya la verguença heroyca del pecado, tanto respeto de Dios, como respeto de si mismo; para complemento de la materia, y de la division, que avemos propuesto, resta saber, si respeto de los hombres puede aver tãbien verguença heroyca? Respondo con distincion. En Roma no; en las otras Ciudades, y en las otras Cortes del mundo si. Y porquê razon? Porque en vna Ciudad toda Santa, como es Roma, adonde los exemplos de todo genero de virtud son tantos, tan excelentes, y tan publicos, naturalmente se averguença el vicio de aparecer: Pero en otras Ciudades, y Cortes del siglo corrupto, adonde la costumbre de los vicios se hizo ley, y los mismos vicios canonizados por la muchedumbre, y por aquellos tambiẽ, que no son muchedumbre, ya no causan escandalo a los hombres, antes les sirven de regla, y de exemplo, si todavia en tales lugares, y entre tal gente vn hombre se avergonçasse de sus vicios, tal verguença seria heroyca.

En el dia de Iuizio serâ tal la verguença, y confusion de los condenados, que pedirân por partido el infierno. Osseas en nombre de todos *Dicent montibus; cadite super nos, & collibus, operite nos.* Y Iob en nombre de cada vno: *Quis mihi hoc tribuat, vt in inferno protegas me, & abscondas me, donec pertranseat furor tuus?* Y porquê causa os parece, que serâ tan intolerable la verguença, y confusion de los condenados en aquel dia? No solamente, porque se verân a si mismos, y sus pecados, que siempre se vên; mas porque se verân a si, viendo juntamente, y teniendo delante de sus ojos los justos, y Santos. El malo en presencia de los buenos, aunque sea vn condenado, se averguença; y assi serâ en el Valle de Iosaphat; pero en el infierno, adonde todos son malos, ninguno se averguença de los otros. Porquê hâ

Osseæ 10. 8.
Iob 14. 13.

de

de avergonçarse vn demonio, adonde todos son demonios, y vn condenado, adonde todos son condenados? Lo mismo passa en las Ciudades, en las Republicas, en las Cortes de costumbres, y vida corrupta, que son los infiernos de acâ arriba. Adonde la ambicion, y la sed insaciable de crecer, y subir, es instituto, y profession publica; quien se avergonçarâ de ser ambicioso? Adonde la codicia, y la avaricia, y el adquirir sobre adquirir, sea licito, ô ilicito, se tiene por fortuna, y se embidia; quien se avergonçarâ de ser avaro? Adonde la sobervia, la pompa, y el fausto se adora, y la vanidad, y altivez es autoridad, y grandeza; quiẽ se avergonçarâ de ser vano? Adonde la mayor arte es el engaño, la simulacion prudencia, la mentira, y la lisonja merito; quien se avergonçarâ de mentir? Por esso en vna Ciudad, y en vn Pueblo lleno de tales vicios, si con todo huviere alguno, que se averguence de ser complice en ellos, esse hombre, no solo serâ hombre de verguença, mas de verguença heroyca. Yo lo he buscado en toda la Escritura, y no he hallado otro, sino Isaias.

Isai. 6. 5. *Væ mihi! quia tacui quia vir pollutus, labijs ego sum, & in medio populi polluta labia habentis ego habito.* Ay de mi! (dize Isaias) que tengo los labios impuros, y vivo en medio de vn Pueblo, que tiene los labios impuros. Notable reflexion! En aquel tiempo (como en este tiempo) el vicio mas comun de la Corte Eclesiastica del Pueblo de Dios, era la adulacion, y la lisonja. No solo no se condenavan las costumbres corruptissimas de los grandes, mas como si fuessen virtudes, eran alabadas. Se componian Poemas a la sobervia, Panegyricos a la codicia, Hymnos a la ambicion. Y aũque Isaias en lo demâs era hombre muy recto, aviase dexado llevar vn poco de la corriente, y en particular (como nota San Geronimo) avia dissimulado con el Rey Ozias, no reprehendiendole como devieta, por querer confundir la jurisdicion temporal con la Eclesiasti-

Hie. hic apud Cornel.

ti-

tica,y la Tiara con la Corona.Esta era la causa porque se avergonçava Isaias de si mismo,y se lamentava, diziendo: *Væ mihi! quia tacui, quia vir pollutus labijs ego sum.* Ay de mi! que callê,y profanê mi lengua, y soy hombre de labios impuros. Pero porquê añade el Profeta, que este mismo vicio de tener impuros los labios,era comun a todo el Pueblo de Ierusalen,adonde êl habitava:*Et in medio populi polluta labia habentis ego habito*? Por ventura, para escusar su pecado con la multitud, y con la corrupcion del mismo vicio vniversal entonces en toda la Corte? Esta es en las Cortes la escusa ordinaria,y el velo colorado cõ que se cubren muchos vicios,aun de aquellos, que tienen el oficio,y obligacion de Isaias. Si preguntamos al Cortesano,y aun al Ministro,porque calla lo que deve dezir; porque habla contra lo que entiende;porque alaba lo que reprueba;porque agradece lo que le ofende; porque viste con indecencia;porque passea sin modestia;porque gasta lo que no tiene;porque sustenta lo que no puede; porquê paga lo que no deve,y lo que deve no lo paga? Responde:Que haze,y vive como los demâs, y que en Corte no se puede vivir de otra manera.Dirêmos,pues,que Isaias se escusava al mismo modo;como si dixera:Confiesso, que *vir pollutus labijs ego sum*: Confiesso, que no he hablado con la libertad,con la verdad,con la pureza,que devia;mas como pude yo hazer otra cosa: *Si in medio populi polluta labia habentis ego habito*: Si este es el estilo, y lenguaje de Ierusalen;y si en el pueblo donde yo vivo,todos hablan, ô callan de aquesta suerte?No es culpa mia,es vicio del tiempo,y de la Corte. Por cierto,assi lo podia dezir Isaias, y este seria su pensamiento,sino fuera Isaias. Pero êl dezia: *Væ mihi! Væ mihi!* No se escusava con la multitud,antes por esso se acusava mas. No alegava la corrupcion de la Corte por pretexto a la escusa,mas por mayor motivo a la verguença.Porque todos hazen assi, por esso devia yo no

ser como todos. Porque yo vivo en medio de vn Pueblo corrupto de labios, por esso mis labios devian ser incorruptos, y incorruptibles. No devia yo vivir en Ierusalen, como Ierosolymitano, sino entre los Ierosolymitanos, como Isaias. Mas porque yo en Ierusalen, y en medio de los Ierosolymitanos me he portado, no como excepcion de todos, sino como vno dellos, por esso me averguenço, y me lamento: *Væ mihi! quia vir pollutus labijs ego sum, & in medio populi polluta labia habentis ego habito.* O varon, verdaderamente heroyco! Vivir en medio de vn Pueblo corrupto de labios, y avergonçarse de ser hombre de labios corruptos; esto es lo heroyco de la verguença.

Assi se avergonçava de los hombres de su tiempo, y de su Pueblo aquel gran hombre Isaias, verdaderamente Heroe de la suya, y de todas edades. Y la razon de ser heroyco este raro modo de avergonçarse, es, porque la verguença se conserva en la diferencia de las costumbres, y se pierde en la semejança: y quando ella no se pierde, antes se conserva, y mantiene en su mayor peligro; entonces se afina, y alça de punto, y sube al grado de heroyca. Aquellos dos Senadores de Babilonia, vulgarmente llamados los viejos de Susana, dize el Texto Sagrado, que ambos andavan heridos del mismo dolor, pero que se avergonçavan de declararse entre si, porque ninguno sabia la enfermedad del otro: *Erant ambo vulnerati amore eius, nec indicaverunt vicissim dolorem suum: erubescebant enim indicare sibi concupiscentiam suam.* Demanera, que mientras cada vno dellos estimava, que el otro era qual devia, esta diferencia estimada conservava entre los dos la verguença. Y como vinieron finalmente a perderla? El mismo Texto lo dize, refiriendo el caso, ô el enredo, mas para fingido en otros años, que para imaginado en aquellos. Salian ambos los viejos del Senado, que era en casa de Susana: vieron, que ella a la misma hora se avia entrado al jardin: Des-

Dan. 13 11.

pidense el vno del otro, con intencion cada qual de bolver solo para lograr la oportunidad de la ocasion: Y quê les sucediô? Que como se avian encontrado con los pensamientos, assi se encontraron con las personas. Hallaronse juntos, sin pensar, en el mismo puesto; y al punto, quitada la mascara, se declararon, y como eran complices en el deseo, se vnieron a serlo en el delito. Pues si vno, y otro eran tan malos antes, como aora; porquê antes se avergonçavan, y aora no? Porque antes se estimavan diferentes, y aora se conocieron semejantes. Antes, aunque vno, y otro era malo, vno al otro le tenia por bueno; pero despues que por la correspondencia de aquel accidente se conocieron enfermos de la misma locura; la verguença, que se conservava en la opinion de cada vno, se perdiô en el conocimiento de entrambos. Como la verguença vulgar no es otra cosa sino el temor de perder el credito, ô la confusion de averlo perdido; y el vicioso no pierde credito con el vicioso por la semejança, y con el virtuoso, si, por la diferencia; esta diferencia es la que mantiene la verguença, y aquella semejança la que la destruye. Assi les aconteciô a los dos Ministros de Babylonia, al principio tan recatados, y vergonçosos, porque se imaginavan diferentes, y al fin tan sin verguença, porque se conocieron semejantes. Luego si tanto puede la semejança del mismo vicio de vn hombre a otro, que serâ de vn hombre a vna Ciudad entera, y mas a vna Corte? Perdido, pues, el descredito del vicio, antes acreditado el mismo vicio por el exemplo comun de todos los hombres; que todavia se averguence vn hombre de ser vicioso con los demas, y que el mismo vicio, que tiene perdida la verguença, cause verguença! Esta es la victoria mas ilustre de la hermosura de la virtud contra la fealdad del vicio, y la verguença mas heroyca de hombre a hombres.

Vosotros, pues, que por gracia de Dios vivis en esta

Santa Ciudad,adonde el vicio deslumbrado de todas partes con tantos resplandores de virtud,es fuerça,que naturalmente se averguençe,se esconda,y huya como las tinieblas de la luz;contentaos con la verguença heroyca, respeto de Dios,y de si mismo. La verguença, respeto de los hombres,que tambien puede ser heroyca,quede toda para los forasteros.A estos ruego yo, y protesto, que quando bolvieren a sus patrias,si por desgracia hallaren en ellas lo que se vê en tantas;esto es,la pureza de las costumbres corrupta,y los vicios por la misma costumbre, ô sin mala reputacion;ô lo q̃ es peor,con credito,y autoridad,se acuerden,que no por esso deven componer, ô descomponer sus vidas al espejo,y exemplo de los demâs;antes avergonçarse por esso mismo de ser semejantes a ellos. Si hallareis, que vuestra patria es como Hus,vivid como Iob; si como Caldea,vivid como Abraham;si comoEgypto,vivid como Ioseph;y si finalmente,passando por el mundo lo vieredes todo tan corrupto como en tiempo del Diluvio, quando *Omnis caro corruperat viam suam*, vivid con la singularidad constante,y inexpugnable de Noê: *Vir iustus, atque perfectus in generationibus suis.*

Gen. 6 9.

§. VI.

Y Para acabar con algun documento vniversal,y que sirva a todos, llevad todos a casa este consejo breve, no mio,sino de nuestra Madre la Santa Iglesia:*Pudor sit vt diluculum crepusculum mens nescat.* Dos vezes al dia se pone colorado el Cielo,vna de mañana a la Aurora, otra al crepusculo de la tarde. Y porque el ponerse colorado es frasse,y metafora propria del avergonçarse, por esso la vsa aqui la Iglesia con mayor propriedad, y elegancia aun en su lengua;esto es,en la Latina,que en la nuestra. Dize pues la Iglesia,que el color,que la verguença del pecado nos sa-

care

care a la cara, ha de ser como de la Aurora, no como del crepusculo: *Pudor sit vt diluculum, crepusculum mens nesciat.* No sê si entendeis todos el mysterio. Tan bello, tan fino, tan ardiente, tan hijo del Sol es el roxo del crepusculo como el de la Aurora. Porquê luego ha de ser el roxo de la verguença como el de la Aurora, y no como el del crepusculo? Porque el roxo, ô el vergonçoso de la Aurora vâ de las tinieblas a la luz, el del crepusculo vâ de la luz a las tinieblas. Tal ha de ser la verguença Christiana, que salga del mal para el bien, y no del bien para el mal. En tiempo de San Agustin avia moços tan perdidos, y êl era vno dellos, que no solo tenian verguença de la virtud; pero se corrian, y avergonçavan de no ser tan malos como los mas malos, y de que huviesse otros peores. O pluguiesse al Cielo, que solo en aquel tiempo, y en la Africa, fuesse visto el horror destos crepusculos! A Roma, y a los Romanos escrivia San Pablo, quando dixo: *Promptum est, & vobis, qui Romæ estis Evangelizare, non enim erubesco Evangelium.* Tambien estoy (dize) aparejado a ir a predicar a vosotros, que estais en Roma; porque no me averguenço del Evangelio. El mismo Evangelio, que oy es la gloria de Roma Christiana, entonces era verguença en la Roma Gentil. Vea empero la misma Roma, si se hallarân aun oy en ella algunos rastros, ô colores de aquella verguença, y si puede dezir como su Apostol: *Non erubesco Evangelium.* Que enseña el Evangelio? El Evangelio enseña pobreza: Y quien ay, que no se averguençe de ser pobre? El Evangelio enseña perdon de agravios, y olvido de injurias: y quien ay, que no se averguence de no vengarse? El Evangelio enseña desprecio del mundo, y renunciacion total de sus pōpas, y vanidades: y quien ay, que no se averguençe de no igualar el lustre, y ostentacion del mas vano? Esto no es avergonçarse del Evangelio? No es avergonçarse de ser Christiano? No es avergonçarse de Christo pobre, de

Ad Ro. 1. 16.

Chris-

Christo humilde, de Christo injuriado, afrentado, crucificado? El mismo Christo lo confiessa, y no sin verguença: *Qui me erubuerit, & meos sermones, hunc filius hominis erubescet.* Vosotros os avergonçais de mi, y yo me avergõçarê de vosotros. Porque quando el Evangelio es verguença para el Christiano, el Christiano es verguença para Christo. Como no se ha de avergonçar Christo de vn Christiano, que professando su Ley, se averguença de las virtudes, que êl predicô, y alabô, y no se averguença de los vicios, que êl condenô, y maldixo? Por esso la Iglesia nos enseña, como nos avemos de avergonçar, y como no. Avergonçarnos como la Aurora para passar de las tinieblas a la luz: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*; y no avergonçarnos como el crepusculo para passar de la luz a las tinieblas: *Dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem.*

Luc. 9. 26.

Ad Ephe. 5. 8

Ioann. 3. 19.

Pero porque la practica deste consejo, ô deseo de la Iglesia no tiene facil execucion, y de la fragilidad humana se puede con mayor certidumbre temer el contrario; en tal caso, con licencia suya, me atrevo a aconsejar a todos, que ya que no imiten la Aurora en huir las tinieblas, y crecer siempre a mayor luz; a lo menos hagan en parte como el crepusculo, que quando buelve las espaldas a la luz, se esconde, y sepulta en las tinieblas. Si te resuelves a pecar, ô Christiano, sea por lo menos en secreto; esconde, y sepulta tu pecado, para que nadie lo sepa. Porque la misma verguença con que lo escondes a los ojos de los hombres, te alcançarâ misericordia en los ojos de Dios. El cõfessar el pecado despues de cometido, y el esconderlo quando se comete, casi corren parejas al remedio del pecado. Es la verguença, como vn octavo Sacramento, ô verdaderamente vna ampliacion maravillosa del quarto; porque si el Sacramento de la Penitencia quita la culpa, el casi Sacramento de la verguença, suspende la pena. Ved, si

es

es punto de importancia para el tiempo presente, y si lo pruebo.

Amenaza Dios por el Profeta Ieremias la ruina de Ierusalen, y el destierro, y extermino de todos sus Ciudadanos. Mas porquê causa? No solo por los gravissimos pecados de aquella ingrata Republica, sino porque pecando, no se avergonçavan, dize el mismo Profeta: *Confusi sunt, quia abominationem fecerunt, quin imò non sunt confusi, & erubescere nescierunt idcircò cadent inter corruentes in tempore visitationis suæ.* Llueve Dios fuego sobre las cinco Ciudades de la infame Sodoma, no quedando de los hombres, y de las piedras mas que las cenizas; y aunque no era necessaria mas causa, ni tanta, para tan extraordinario castigo, añade Isaias, que no solo fue porque pecaron tan abominablemente, sino porque no ocultarõ, ni escondieron su pecado: *Peccatum suum sicut Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Demanera, que quando Dios executa, ô quiere executar castigos, atiende su justicia a dos cosas: La primera, a la multitud, y gravedad de los pecados para la sentencia: La segunda, a la publicidad, ô secreto, con que fueron cometidos para la execucion. Porque si los pecados son graves, y publicos, executa el castigo; pero si son secretos, aunque gravissimos, suspende la sentencia. Por esso los dos Profetas sobre los pecados de Ierusalen, y Sodoma añaden la publicidad con que no se avergonçavan dellos, ni los escondiã; suponiendo vno, y otro en esta condicion, que si aquellos hombres se avergonçassen de sus maldades, y las escondiessen, aunque Dios por esso no les perdonasse la culpa, a lo menos suspenderia la pena. Parece que se averguença Dios de executar el castigo quando el hombre se averguença de cometer el pecado. Y si buscamos la razon de esta limitacion de la Divina Iusticia, ô desta ampliacion de su misericordia; la que a mi me parece verdadera, y

Ierem. 6.15.

Isai. 3. 9.

muy

muy conforme a ſus miſmas leyes,es,porque Dios inſtituyô la confeſsion del pecado por remedio del pecado ; y quien pecando ſe averguença de ſu pecado , y lo eſconde, aunque no confieſſe el pecado,confieſſa que es pecado ; y baſta eſta media confeſsion para alcançar media abſolucion. La confeſsion entera de la penitencia , quita la culpa: la media confeſsion de la verguença , ſuſpende la pena. Ni es gran maravilla, que Dios , por la verguença del pecado ſin confeſsion,ſuſpenda el caſtigo temporal, quãdo por la verguença del pecado en la confeſsion conmuta la pena eterna.

Señores mios(hablo con toda Italia) quando ſon verdaderos los diſcurſos , no ſon neceſſarios los prodigios: mas quando los prodigios,y tan formidables, concuerdan con los diſcurſos,no temer los aviſos,y amenazas del Cielo,no ſolo es faltar a la razon,ſino tambien a la Fê. El primer remedio de evitar los caſtigos,es quitar los pecados: el vltimo,eſconderlos. Si no os avergonçais para no pecar,a lo menos pecad con verguença.

DISCVRSO QVARTO.

Elegit quinque limpidiſsimos lapides de torrente,
1. Reg. 17.

§. I.

SI Alguna vez fue terrible,ſi alguna vez formidable , y eſpantoſa la Honda de David,nunca de mayor terror, nunca de mayor horror,y eſpanto,que en el tiro,que haze oy. El eſtallido es vn trueno,la piedra vn rayo. El eſtallido es tan horrendo,y temeroſo,que ſolamente oîdo harâ deſ-

descolorir, y temblar al mayor Gigante. La piedra es tan dura, y tan fuerte, que aunque la frente estê armada de azero, y de diamante, la romperâ sin resistencia, y la penetrarâ hasta los sesos. Y qual serâ la herida? Tan profunda, y tan estraña, que en vez de verter afuera la sangre, la retira, y recoge toda al coraçon. Este es el efecto natural del temor, y este el argumento terrible, que aveis de oir en esta hora: *Timor supplicij*. El temor del eterno suplicio.

Pero vn tal argumento, direis vosotros, ô Señores, como se puede concordar con el mio? Mi argumento, como prometî al principio, y he mostrado hasta agora, deve ser heroyco, y limpio; y que materia mas agena de lo heroyco, y de lo limpio, que el temor, y del infierno? Si es temor, como puede ser heroyco? Y si es del infierno, como ha de ser limpio? La piedra de oy, direis, serâ dura, y durissima; pero limpia, y limpissima: *Limpidissimos lapides*, desta vez no. Y os parece, que todo el infierno metido en vn alambique ahogado no podrâ distilar vna quinta essencia, ô de pena, que sea limpia, ô de temor, que sea heroyco? Yo pienso que si. Los Theologos dividen las penas del infierno en pena de sentido, que es el fuego, y en pena de daño, que es la privacion de la vista de Dios. Mas quando yo entro con el pensamiento en las entrañas mas intimas del mismo infierno, considero acâ de fuera, y respeto de nosotros, vn tormento, y vna materia de temor mas sensible, que toda la pena de sentido, y mas estimable, que toda la pena de daño. Y quê nueva, y inaudita pena es esta? Fuego, y eterno: no ver a Dios, y para siempre: Pueden admitir sobre si otro excesso de pena? No son estas aquellas dos columnas de fuego, y nube; vna de fuego, que eternamente arde, otra de nube, que eternamente ciega? Como puede luego aver algun temor tan heroyco, tan generoso, tan alto, que sobre estas dos columnas se atreva a escrivir Plus Vltra? Esto es lo que yo pretendo mostrar oy. Oid mi sen-

Ex. 13. 21.

timiento; y espero, que ha de concordar con el vuestro.

§. II.

SEñores mios, yo temo, como todos, las penas del infierno; pero aquello, que me haze mayor horror (dexadme hablar assi) no es lo que en el infierno padecen los hombres, es lo que en el infierno padece Dios. Que Dios por su immensidad no solo estê en el Cielo, sino tambien en el infierno, todos lo sabeis, y creeis: *Si ascendero in Cœlum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Pero que en el infierno tambien Dios padezca? Del modo que Dios puede padecer, si. Dios no puede padecer como sugeto de penas, pero puede padecer; esto es, ser ofendido, como objeto de injurias. Y quê padece Dios por este modo en el infierno? Cosa espantosa! Los condenados padecen en el infierno todo aquello a que Dios los condena: y Dios padece en el infierno aquello, a que no puede condenar a los condenados. Dios manda a mi coraçon, que le ame, y a mi lengua, que le alabe; pero no puede mandar a mi coraçon, que le aborrezca, ni a mi lengua, que le blasfeme; y este es el exercicio continuo de todos los condenados: aborrecer eternamente, y blasfemar eternamente a Dios: y que yo, yo con este mi coraçon aya de aborrecer eternamente a Dios? Y que yo, yo con esta mi lengua aya de blasfemar eternamente de Dios? Dios eternamente aborrecido? Dios eternamente blasfemado? Este es el mayor horror del infierno, este el objeto mas terrible, y mas tremendo, que se deve temer en aquel suplicio.

Ps. 138. 8.

Aviendo considerado Iob los mas eficazes motivos del temor del infierno, concluye, que el mas horrible de todos es no aver alli orden ninguno: *Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror.* Bella definicion, sino padeciera dos grandes dificultades. La primera, medir el horror del infierno, no

Iob 10. 22.

por

por el fuego, ni por la privacion de Dios, sino por el desorden. La segunda, suponer, y dezir expressamente, que en el infierno no ay orden. Empeçando por esta vltima: *Vbi nullus ordo*; es Teologia cierta, que en el infierno no solamente ay orden, sino suma orden. Assi lo dize S. Agustin, y lo prueba maravillosamente: *Damnatus ibi est, & ita est vbi esse, & quomodo esse ordinatissimum est.* El condenado alli està, y assi està, adonde, y como es suma orden que estê. Adonde està el condenado? En el infierno. Y como està en el infierno? Ardiendo en vivas llamas. Luego aquel lugar es ordenado, y ordenadissimo, porque està el condenado adonde, y como deve estar: adonde, porque està en el infierno: y como, porque està ardiendo: *Ibi est, & ita est; vbi esse, & quomodo esse ordinatissimum est.* Assi discurre San Agustin en el libro sexto de Musica, adonde muestra, que esta orden ordenadissima es vna gran armonia del vniverso, concertada por Dios en el mismo infierno. Porque assi como la culpa sin castigo es la mayor dissonancia, assi el castigo junto con la culpa, es la mayor armonia. Buena doctrina para aquellos, que llevan el compâs en la Republica. Luego si en el infierno ay orden, y suma orden, como dize Iob, que en el infierno no ay orden: *Vbi nullus ordo?*

Aug. l. 6 de Musica.

Para apretar mas la duda, y mostrar mas claramente el modo, y orden desta orden, oygamos â Eusebio Emisseno, el qual con profundo juizio llamô al fuego del infierno fuego racional: *Illa non causalis, sed rationabilis, & pœnalis exustio, qui culpam iubetur inquirere, substantiam nescit absumere.* Aquel fuego, dize, no causal, sino racional de las penas del infierno, porque es instituido para inquirir la culpa, no puede consumir la sustancia. Grandes palabras! Imiten los Principes a Dios en moderar los poderes a los instrumentos de su justicia. Por esso se vên tantas sustancias consumidas, y tan pocas culpas enmendadas;

Euseb. Emiss. homil. 1 ad Monachos.

porque los que tienen oficio de inquirir la culpa, tienen poder de consumir la sustancia. Los instrumentos de la justicia punitiva han de ser como el fuego del infierno, el qual *Quia culpam iubetur inquirere, substantiam nescit absumere.* Mas porque dize Emisseno, que el fuego penal del infierno no es causal, sino racional: *Non causalis, sed rationabilis*? Porque esta es la admirable diferencia de aquel fuego al nuestro. El fuego de acâ arriba es fuego causal; porque como causa natural, obra, y quema sin distincion con toda la fuerça, y actividad de la naturaleza. Pero el fuego del infierno es fuego racional, porque no obra, ni quema, segun la actividad, y fuerça de su naturaleza, sino como instrumento de la suprema razon de la Divina Iusticia, midiendo siempre la pena con la culpa, segun la regla rectissima de la misma razon. El fuego de acâ sin respeto a merito, ô demerito; tanto quema vn Martyr como vn Herege, tanto vna Iglesia como vna Mezquita, tanto el incienso consagrado a Dios, como ofrecido al Idolo. Pero el fuego del infierno primeramente, como el otro de el horno de Babylonia, respeta, reverencia, y no toca a los Santos; y si quema, y atormenta los malos, es moderando, ô estendiendo la eficacia de su ardor, segun el merito de cada vno. Al Gentil menos, perdonando la ignorancia; al Christiano mas, en consideracion de la Fê; y al Eclesiastico, y Religioso mucho mas, por la obligacion de su estado, y profession. Y hasta entre los mismos demonios tanto mas abrasa, y quema aquel fuego a Luzifer, quanto mayor, y mas culpable fue su delito, como de cabeça de la rebelion, y Dogmatista de la Apostasia. Puede aver mayor justicia? Puede aver mayor igualdad? Puede aver mayor ordê? Pluguiera a Dios, que fuesse tan bien governado, y tan biê ordenado el mundo, como el infierno: Como luego dize Iob, que en el infierno no ay orden: *Vbi nullus ordo*?

Ya es tiempo de responder a esta gran duda, no examina-

nada, ni resuelta bastantemente hasta agora. Y la solucion no es otra, sino aquello que yo dezia. Todo lo que se obra, y padece en el infierno, ô lo haze Dios, ô los condenados: lo que haze Dios, es ordenadissimo: lo que hazen los condenados, es sumo desorden. Quê haze Dios en el infierno? Su justicia decreta las penas, su misericordia las tempera, su sabiduria las distribuye, y su omnipotencia las executa; y con tal orden, proporcion, y medida, que de todas ellas juntas, aunque tan horribles, y espantosas, resulta en el mismo infierno vna consonancia, y armonia poco menos que celestial, y verdaderamente divina. Los tormentos, ô mas, ô menos graves, ô mas, ô menos agudos hazen las vozes; la diferencia, las figuras; la eternidad, los tiempos; la igualdad, el compâs; y el fuego, que es el organo de los dolores, tanto levanta, ô baxa la pena, quanto es consonante a la culpa: *Consonam pœnam gehennæ ignis constituit Deus vnicuique*, dize San Maximo. Y no era necessario, que êl, ni otro lo dixesse. Por el contrario: Quê hazen los condenados en el mismo infierno? No se puede dezir, ni imaginar el desorden, la confusion, la dissonancia horrendissima de aquel caos, concorde solamente en el tumulto perturbadissimo de los afectos, y passiones, con el estruendo confussissimo de los bramidos, ahullidos, y voceria tremendas, con que de aquella multitud inmensa de lenguas sacrilegas, es incessablemente blasfemado el Cielo. Arde el odio, muerdese la embidia, espuma la ira, rabia la desesperacion, grita furioso el dolor, y desahogase, sin jamâs desahogarse, la vengança en injurias, en oprobrios, en maldiciones contra el siempre mas, y mas odiado Dios. De todos los atributos, y de todos los beneficios divinos se oye alli en desentonados alaridos su improperio. La justicia se llama injusta, la bondad iniqua, la misericordia cruel, la liberalidad mezquina, la piedad impia, la sabiduria ignorante, y hasta la omnipotencia flaca, y cobarde, como

S. Maximus sup. c. 8 Luc.

em-

empleada solamente contra maniatados, y miserables. En el Padre se blasfema la Creacion, en el Hijo la Redempcion, en el Espiritu Santo la justificacion, y la gracia; y en la humanidad sacrosanta la humildad, la pobreza, la paciencia, la obediencia, la Cruz; y la misma sangre, de infinito precio, derramada para apagar las llamas del mismo infierno, las enciende, atiza, y sopla mas. Esta es la suma dissonancia, la suma confusion, y la suma desorden, que considerava Iob. Y porque vn tal desorden es proprio, y natural del infierno, y totalmente infernal, como concebido, y nacido, no de la justicia de Dios, sino de la maldad, y protervia de los mismos condenados; por esso con igual propriedad, y verdad dize Iob, que en el infierno no ay orden: *Vbi nullus ordo.*

§. III.

DE aqui queda ya entendida, y llana la otra dificultad de la misma sentencia, y la proporcion, y profundo juizio con que Iob midiô el horror por el desorden, y de aquella suma desorden del infierno sacô el sumo horror, que lo haze mas temeroso, y espantable: *Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror.* La razon es manifiesta. Porque pesada bien la malicia, la deformidad, y la atrocidad sacrilega de aquel solo desorden, en comparacion de todas las otras penas, tormentos, y horrores del infierno: quê entendimiẽto sano podrâ dudar, que êl solo es mas horrendo, y formidable, y digno, excessiva, ê incomparablemente, ô del mayor, ô de todo el horror? Que aya de arder yo eternamente en el infierno, y carecer eternamente de la vista de Dios, cosa es terrible; pero que yo mismo por toda essa eternidad aya de aborrecer a Dios, y blasfemar de Dios, y maldecir a Dios; esto es lo terribilissimo de aquel terrible, y

este

este el infierno del infierno. No es proposicion mia, sino de San Iuan.

En el capitulo veinte del Apocalypsis, dize el Evangelista Profeta, que al fin del dia del Iuizio viô echar el infierno en el fuego del infierno: *Mors, & infernus missi sunt in stagnum ignis ardentis.* Notable dezir! Y si preguntamos a San Iuan, que infierno es este, que viô echar, y ser echado en el fuego del infierno, de su mismo Texto se vê claramente, que son los condenados; los quales, acabado el juizio, serân echados para siempre en las llamas eternas, quando oirân de boca del Supremo Iuez: *Ite maledicti in ignem æternum.* Pues si los que serân echados en el fuego del infierno son los condenados, porquê dize San Iuan, que entonces serâ echado el infierno en el infierno? Porque los condenados tienen consigo, y dentro de si otro infierno. En el coraçon de la tierra ay vn infierno de fuego, adonde son atormentados eternamente los condenados; y en el coraçon de los mismos condenados ay otro infierno de odio de Dios, adonde Dios es eternamente blasfemado, y aborrecido; y este es el infierno, que fue echado en el fuego del infierno. Aquel infierno, adonde son atormentados los condenados, es el infierno de la tierra; este otro infierno, adonde es odiado Dios, es el infierno del infierno. Assi como ay Cielo del Cielo: *Cœlum Cœli Domino*; assi ay infierno del infierno: *Eruisti animam meam ex inferno inferiori.* Y assi como el Cielo del Cielo es aquel, en que Dios es eternamente amado, y alabado; assi el infierno del infierno es aquel, en que Dios es eternamente blasfemado, y aborrecido; y por esso se llama infierno inferior, porque es el abismo del abismo, y la parte mas infernal del infierno. Y para que se vea, que no fue otro el pensamiento de San Iuan, notad en sus mismas palabras, que solamente a este segundo, y mayor infierno llamô infierno, y al otro no: *Mors, & infernus missi sunt in stagnum ig-*

Ap. 20. 15.

Matth. 25. 41.

Ps. 113. 25.

Ps. 85. 13.

ignis ardentis. El infierno, dize, fue echado en el estanque de fuego ardiente. Al infierno vulgar llama, no infierno, sino estanque de fuego; y al otro infierno, que fue echado en este, llama propriamente infierno; porque el infierno, dentro del qual arden los condenados, y adonde son atormentados, es vn estanque de fuego; pero el infierno, que arde dentro de los mismos condenados, y adonde Dios es odiado, y blasfemado, este es propriamente el infierno.

Y sino, comparad entre si estos dos infiernos, y hallareis tanta diferencia entre vno, y otro, quanta vâ, no de vn mal a otro mayor, sino del mayor mal al bien. El mal de aquel infierno, es mal de pena, que siendo justa, es bien: el mal de aqueste, es mal de culpa, y de la mayor culpa, que es el mayor de todos los males. Aquel infierno sirve a Dios, y està de la parte de Dios: este es rebelde a Dios, y haze guerra a Dios. Aquel infierno es santo, porque castiga el pecado; este es impio, y sacrilego, porque està siempre cometiendo el mayor de todos los pecados. Aquel alaba, y exalta la Divina Iusticia; este infama la justicia, y blasfema la misericordia. Aquel haze mal a quien ha hecho mal; este quiere mal, y dize mal del Autor de todo el bien. Aquel executa la pena en los condenados; este condena, y acusa al rectissimo Iuez, que los condenô. Aquel persigue la culpa, mas no destruye la naturaleza; este, siendo la naturaleza, y essencia de Dios eterna, ê inmutable, la quisiera destruir, y acabar, y porque no puede, lo maldice. Finalmente, aquel consiste en la pena de sentido, y daño; y este excede infinitamente quanto se puede padecer, ô perder, aunque lo que se padece sea fuego eterno, y lo que se pierde, la vista de Dios para siempre.

Oygamos esta verdad de boca del mismo Christo en la Cruz, que fue la balança mas fiel de todas las penas: *Dolores inferni circumdederunt me, præoccupaverunt me laquei*
Ps. 17. 6. *mortis*: los lazos de la muerte, dize el Señor, me prendieron,

ron, y los dolores del infierno me cercaron. Los lazos de la muerte, que prendieron a Christo en la Cruz, fueron los clavos, que como lazos lo tenian suspenso, y atado de pies, y manos al duro madero; y como lazos de muerte le abrieron quatro heridas mortales, por donde se le iba distilando la vida en hilos de sangre. Esto es facil de entender. Mas quales fueron los dolores, y penas del infierno, que en la Cruz cercaron a Christo: *Dolores inferni circumdederunt me*? Sentencia es de graves Theologos, y entre ellos del Cardenal Belarmino, que como Christo padecia en la Cruz para pagar por las penas del infierno, merecidas del genero humano, quiso tambien êl, que algunos de sus tormentos, y dolores fuessen semejantes, quanto podia ser, a los que en el infierno se padecen. Aquella sed ardentissima, que interiormente le abrasava, y de que solamente se quexô: *Sitio*; respondia al fuego, que es la pena de sentido, y aquella ausencia, ô retiro del Padre, de quien se viô desamparado: *Deus meus, vt quid dereliquisti me*? respondia a la privacion de Dios, que es la pena de daño. Dirêmos, pues, que estos fueron los dolores del infierno, de que habla Christo? La propriedad de las palabras no lo permite; porque expressamente dizen, que aquellos dolores no solo afligian al Señor por de dentro, mas lo rodeavan, y cercavan de afuera: *Dolores inferni circumdederunt me.* Luego quê dolores, y penas del infierno fueron aquellas, que le rodeavan, y cercavan en la Cruz? El Profeta, que pronunciô las palabras, no lo dize; pero lo dixeron los Evangelistas, que son los mejores Interpretes de los Profetas. Todos los Evangelistas dizen, que cerca de la Cruz del Calvario estavan los Escribas, Fariseos, y Principes de los Sacerdotes, los quales, como crueles enemigos de Christo y como impios, y sacrilegos blasfemavan su Divinidad: *Blasphemabant eum, dicentes: Si Filius Dei est, descendat de Cruce. Confidit in Deo, liberet nunc, si vult eum,*

Bellar. de septē Verbis.

Ioa. 19. 28.

Math. 27. 46.

Math. 27.

Mar. 15

Luc. 23

dixit enim: Quia Filius Dei sum. Y como el Señor por todas partes al rededor de la Cruz veìa odiado, y blasfemado a Dios en su persona, este odio, y estas blasfemias eran los dolores, y penas del infierno, que le cercavan, y estas q̃ le cercavan, las que mas le dolian. Es verdad, que en el mismo tiempo, como diximos, padecia Christo en la Cruz otras dos penas semejantes a las dos, en que se divide, y comprehende todo el infierno vulgar, que nosotros solamente estimamos, y llamamos infierno; pero como entre aquellas penas, y esta hazia su amor, y su dolor la verdadera estimacion, y juizio; la pena de ver blasfemado a Dios, era el tormento excessivamente mayor, y que mas altamente le afligia; y por esso haziendo menos caso de todos los otros dolores, solo a las blasfemias de los que le cercavan, llamô por antonomasia dolores del infierno: *Dolores inferni circumdederunt me.*

Es tan cierto, y lo deve ser para con nosotros este heroyco juizio, que si las tinieblas escurissimas del infierno no cegaran totalmente a los condenados, y ellos tuvieran el vso del entendimiento, y voluntad tan libre, y entero, como nosotros acâ fuera lo tenemos; esta sola pena de blasfemar a Dios, entre todas, y sobre todas avia de ser su mayor dolor, y tormento. Vamos al infierno. Sabida es de todos la famosa historia del Rico Avariento, y la platica, que tuvo con Abraham, y las peticiones, que le hizo acerca del remedio de sus hermanos, y suyo. Esta es vna de las mayores dificultades, que se hallan en todo el Testamento Nuevo. Porque en el infierno, como enseña la Theologia, los miserables condenados por la ceguedad de su entendimiento, y por la obstinacion de su voluntad, ni para si, ni para otro pueden desear, ni pedir cosa, que sea moralmente buena. Como luego se puede verificar, que pidiesse, y deseasse el Avariento su refrigerio, y mucho mas la salvacion de sus hermanos? Entre los Padres anti-

Luc. 16 9.

guos

guos Euthymio, y entre los Expositores modernos Maldonado, dizen, que la narracion de Christo no fue toda historia, sino parte historia, parte parabola. Y esta es la verdadera inteligencia de aquel Texto. Que aquel hõbre rico, y avariento estuviesse en el infierno, es historia; que deseasse, ô dixesse aquello, que se refiere, es parabola. Y añadiô Christo para nuestra enseñança, a lo verdadero de la historia, lo verosimil de la parabola (como si el mismo condenado en el mismo tiempo estuviesse juntamente dẽtro, y fuera del infierno; dentro, por lo que padecia; y fuera, por lo que deseava) no porque efectivamente deseasse, ô pidiesse tales cosas, sino porque assi lo devria hazer, si discurriesse, y obrasse como nosotros, con perfecta libertad, y vso de razon. Esto supuesto.

Euthy. & Maldon. hic n. 23.

Es cosa digna de gran reparo, que estando aquel hõbre ardiendo de pies a cabeça, y padeciendo, no vno, sino muchos tormentos: *Cum esset in tormentis*; solo de la lengua se doliesse mas, y solo para la lengua deseasse remedio: *Vt intingat extremum digiti sui in aquam, vt refrigeret linguã meam.* Crece mas esta admiracion, porque los pecados de que le vemos acusado, ninguno es particular, y proprio de la lengua. Si era avariento, padezca mas en las manos; si duro, y sin misericordia, en el coraçon: si gloton, en el paladar, y en el vientre: si demasiadamente delicado, y vano en vestir purpuras, y olandas, en el tacto, y en el celebro. Porquê luego se duele mas, y se quexa solamente de su lẽgua? Porque con la lengua, como hazen todos los condenados, blasfemava de Dios. Y como êl solo entre todos los otros, en suposicion de la parabola obrava con entero juizio, y vso de razon, como si estuviera dentro del infierno para padecer, y fuera como nosotros para juzgar; por esso entre todas sus penas, y tormentos, el dolor, que estimava mas terrible, y intolerable, era el de su lengua blasfema. No se quexava de las penas de los pecados passados, repartidas

Luc. 16 23. 24.

por todos los otros miembros, mas del pecado presente, q̃ cometia su lengua sacrilega, digno (porque lo mirava con juizio) de mayor horror, y dolor, que todas las penas. Escupia llamas su lengua al Cielo, y fulminava rayos de blasfemias contra Dios; y el ardor furioso, y arrabiado desta misma llama, era lo que mas le abrasava, y atormentava la misma lengua: *Vt refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. In hac*, en esta llama, dize, a distincion de las otras llamas del infierno. Las otras llamas del infierno queman, y abrasan al condenado; las llamas de la blasfemia, que salen de la boca del condenado, intentan, si pudieran, abrasar, y quemar al mismo Dios: las otras llamas del infierno, como justas, y racionales, contienense en los limites del centro de la tierra: las llamas de la blasfemia, como furiosas, y sin freno de ley, ni razon, no solo penetran, y passan la tierra, mas sobresalen, y llegan hasta el Cielo: *Posuerunt in Cœlum os suum*. Que mucho luego, que el fuego, y ardor de vna tal llama, no obscurecida con las tinieblas del infierno, sino vista a la luz clara de la razon, le atormentasse mas que todas sus penas, y solo para ella deseasse, ô deviesse desear refrigerio: *Vt refringeret linguam meam?*

Luc. 16 25.

Ps. 72. 9.

§. IV.

ESte es, ô Señores, el infierno distilado; esto lo limpio, y puro de las penas del infierno; y esto lo mas fino, y heroyco del temor de las mismas penas. Assi se divide, respeto de nosotros, todo lo terrible de aquellos tormentos, no ya en dos, sino en tres partes. Y no es mia la division, sino del Theologo mas Angelico, y mas sutil de las cosas eternas, David: *Ignis & sulphur, & spiritus procellarum pars calicis eorum*. Habla literalmente de las penas del infierno, y dize, que el caliz de los condenados es compuesto, y templado de tres ingredientes, fuego, açufre, y tempesta-

Ps. 10. 7.

pestades. El fuego es la pena del sentido; el açufre, que lo haze mas ardiente, y mas escuro, es la pena de daño; y las tempestades son las blasfemias, las injurias, las maldiciones, q̃ por sumo furor, rabia, y odio de Dios, se fulminan, y suben perpetuamente del infierno al Cielo: *Superbia eorũ, qui te oderunt, ascendit semper*; dize el mismo David. Y no lo podia declarar con similitud, ô metafora mas propria, q̃ de tempestad. No solo los Poetas, mas aun los Profetas, quando quieren describir la tempestad mas horrible, dizẽ, que la braveza, y furia de los vientos ya levantan las ondas al Cielo, ya las precipitan al infierno: *Ascendunt vsque ad Cœlos, & descendunt vsque ad abyssos.* Y esto, que en las tempestades del mar es hyperbole, en aquella tempestad del infierno no llega a dezir todo lo que verdaderamente es. Porque los vracanes, los truenos, los rayos de aquella tempestad de blasfemias, injurias, y maldiciones, no solo suben, y se encaraman desde el infierno hasta el Cielo, sino sobre el Cielo del Cielo hasta el mismo Dios.

Ps. 27. 23.

Ps. 106. 26.

Comparando, pues, entre si estas tres partes del infierno, y el horror con que se deve temer cada vna de ellas; esto es, la pena de sentido, la pena de daño, y el odio, y blasfemias contra Dios; assi como la segunda es mucho mas terrible, que la primera, assi la tercera excede infinitamente a la segunda. La segunda es mas terrible, que la primera, porque siendo el fuego mal finito, y Dios bien infinito, mucho mayor, y mas terrible pena es no ver a Dios, que padecer el fuego. Y la tercera excede infinitamente a la segunda, no por esta, mas por otra razon mas alta; porque no ver a Dios, es pena mia; aborrecer, y blasfemar a Dios, es injuria de Dios; y quanta diferencia ay de mi a Dios, tanta ay del horror de vn tormento al otro. Temer el infierno por no ver a Dios, es temerlo por mi: temer el infierno por no maldecir a Dios, es temerlo por Dios: y por esso este temor es el mas fino, y heroyco. Por su contra-

rio lo vereis claramente. El contrario del temor, es el deseo; y el contrario del temor del infierno, es el deseo del Cielo. Agora pregunto: El deseo fino, y heroyco del Cielo en que consiste? Por ventura, en desear ver a Dios? No. Consiste, no en desear verlo, sino en desear alabarlo eternamente. Es conclusion expressa de vna alma coronada, deshauciada desta vida. El Rey Ezechias.

Domine, salvum me fac. Señor, salvadme: y si persistis en la sentencia, de que muera mañana, y en medio de mis dias dexe la vida, y la corona, dadme el Cielo. Bien. Mas para què, Santo Rey, deseais, y pedis el Cielo? Para ver a Dios, y gozarle eternamente? No es esso lo que digo, continua
Isai. 38 Ezechias: *Salvum me fac*, digo, *& Psalmos nostros cantabi-*
20. *mus cunctis diebus nostris in domo Domini.* Si os pido, Señor, y deseo el Cielo, mi fin principal no es para veros, no, sino para alabaros, y cantar eternamente vuestros loores en el coro de las eternas moradas. Tal es el deseo fino, y heroyco del Cielo, quererlo, y desearlo, no para ver a Dios, que es gloria mia, sino para alabarlo, que es honra suya. Y sino advertid lo q̃ hazian en el mismo Cielo aquel par de Heroes, sin par, los dos famosos Serafines, que viô, y oyô Isaias: *Velabant faciem eius, & clamabant alter ad alterum, Sanctus, Sanctus, Sanctus.* Assistian siempre al Trono de la Magestad de Dios; con dos alas cubrian su Divina faz, y no cessavan jamâs de cantar, y repetir alternadamente, Santo, Santo, Santo. Pues esta es la fineza de los mas encumbrados Espiritus de la Suprema Gerarchia? Si,
Isa. 3.6 esta es: Cubrir los ojos, y dezir. *Sanctus*; alabar a Dios sin cessar, y cuydar mas de sus alabanças, que de su vista. Y como el deseo fino, y heroyco del Cielo, es desearlo, no para ver, sino para alabar a Dios; assi el temor fino, y heroyco del infierno, es temerlo, no por no ver a Dios, sino por no blasfemarlo. No verlo, es daño mio, blasfemarlo, es injuria suya; y esto es lo que teme sobre todo, quien limpia, y heroycamente teme al infierno.

§. V.

§. V.

BAstava lo dicho para cumplir con mi argumento, mas no basta para satisfacer a mi consideracion. La consideraciõ de ver a Dios blasfemado, es el mayor horror del infierno; pero aun ay mas que acrisolar en este mismo horror, si me dais licencia para que me detenga vn poco en refinarlo. Bien veo, que passarê los terminos de la acostũbrada brevedad; pero el ser largo, tambien es propriedad del infierno. Quê nuevo motivo, pues, ô que nueva circũstancia de horror es esta? Sobre ver a Dios blasfemado, puede aver consideracion aun mas terrible? Si, y en las mismas blasfemias. No sê si quiso significar tanto el mismo Autor Divino, que en la division de los tormentos del infierno añadiô la tercera parte, y en el crisol de aquel caliz distilô lo mas apurado, y fino de sus horrores. *Ignis, & sulphur, & spiritus procellarum pars calicis eorum.* De los materiales, q̃ se distilan, las partes mas puras, y sutiles se llamã espiritus. Siendo, pues, las blasfemias, y injurias de Dios (como avemos visto) las tẽpestades, y torbellinos del infierno; los espiritus destas tempestades *Spiritus procellarum*; lo mas puro, lo mas fino, lo mas sutil, lo mas espiritoso destas injurias, en quê os parece, que puede consistir? Yo digo, que en la impunidad. En ser injurias de Dios, si, mas mucho mas en ser injurias no vengadas. Ps. 10. 7.

Para inteligencia deste pensamiento, avemos de suponer con la sentencia comun de los Theologos, que en el infierno solamente son punidos, y castigados los pecados cometidos en esta vida. Los otros pecados, que se cometẽ en el mismo infierno, como son las continuas blasfemias, y injurias de Dios, no se castigan allâ con nueva pena; y quê es lo que se sigue desta suposicion? Siguese, que en esta tercera parte del infierno cessa totalmente aquella ar-

mo-

monia,que conſideraua San Aguſtin , y reſulta vna nueva diſſonancia,y circunſtancia de horror incomparablemente mas tremenda. Los pecados cometidos en eſta vida por eſſo hazen armonia en el infierno;porque la pena proporcionada eſtâ ſiempre junta a la culpa;pero los pecados , q̃ ſe cometen en el miſmo infierno , como a la nueva culpa no correſponde nueva pena,en lugar de aquella armonia, hazen vna nueva diſſonancia,tanto mayor,y tanto mas horrenda,quanto el odio,y menoſprecio de Dios es mayor pecado;y el pecado ſin caſtigo es mayor afrenta. Alli eſtâ Dios ofendido,mas vengado; aqui no vengado, y mucho mas ofendido:alli triunfa la juſticia,y ſe deſagravia el poder:aqui prevalece el delito,y ſe mantiene el agravio ; alli el fuego de la pena apaga la ofenſa,aqui la impunidad de la culpa enciende la injuria:Y que aya yo de ver (no digo hazerlo,porque no admite el coraçon Chriſtiano tal ſupoſicion)y que aya yo de ver a mi Dios blasfemado, y los blasfemadores ſin caſtigo!Su Mageſtad infinitamente leſſa,ſu reſpeto perdido,ſu honor deſacatado,ſu bondad aborrecida,ſus atributos Divinos cargados de oprobrios , y maldiciones eternamente, y todas eſtas injurias , no vengadas!Si eſto no es el vltimo aſſombro , y paſmo del horror,no tenemos Fê.

La razon adequada deſte horror,ſolo Dios la comprehende.Lo poco que yo conſidero,ſacado de las Eſcrituras,es tan mucho,y tan grande , que ſolamente dividido por partes ſe puede concebir. La primera conſideracion, es,porque el honor leſſo y ofendido , no ſolo el humano, ſino aun el Divino,no tiene otro reparo,ô conſuelo , ſino la vengança executada con el Autor de la ofenſa. Eſto ſe entiende , quando la vengança es juſta , como ſon las de Dios,y por eſſo el miſmo Dios ofendido no dudô de confeſſarlo aſsi:*Heu conſolabor ſuper hoſtibus meis,& vindicabor de inimicis meis.* Yo,dize,me conſolarê,yo me vengarê

Iſai. 1. 24.

de

de mis enemigos. Porque si Dios fuesse capaz de desconsuelo, solo su honor ofendido, y no vengado le podria desconsolar. Quê mas? La segunda consideracion es, porq̃ entre todas las ofensas de la Divina Magestad, la que Dios jamâs dexô de vengar, es la blasfemia, como aquella, q̃ mas derechamente se opone a la Regalia de su mismo ser. El homicidio, el adulterio, la traycion, y alevosia cometida contra el inocente Vrias, ya Dios la avia perdonado a David: *Verumtamen* (replica el mismo Dios) *quia blasfemare fecisti nomen Domini, non recedet gladius de domo tua*: pero porque con tu mal exemplo hiziste blasfemar mi nombre; nunca mi espada se alçarâ de tu casa. David no avia blasfemado de Dios, y solamente con su pecado, como pecado de Rey, avia dado ocasiõ a que fuesse blasfemado de otros; pero es Dios, tan zelador de su honra en la vengança de las blasfemias, que perdonando a David los pecados proprios, vengô en el mismo David las blasfemias agenas. Finalmente, la tercera consideracion, y que bastava por todas, es, porque pesa mas delante de Dios el reparo de su honor, y la vengança de sus ofensas, que la condenacion, y infierno de todos los hombres. Porquê pensais, que encarnô, y muriô el Hijo de Dios? Porquê la injuria infinita del honor Divino lesso no se podia vengar sino cõ sangre Divina, ni la condenacion del genero humano redimirse con menor precio. Estos fueron los dos fines de la Encarnaciõ del Verbo, mas el primario, la vengança; el secundario, la Redempcion. Isaias: *Ecce Dominus adducet vltionem retributionis, ipse veniet, & salvabit nos.* Habla expressamente de la vengança del honor Divino, y de la redempcion del mundo; pero notad el orden: *Ecce Dominus adducet vltionem retributionis*: Veis aqui la vengança, y el primero fin: *Ipse veniet, & salvabit nos*: Veis aqui la redempcion, y el fin segundo; porque pesa mas el honor de Dios ofendido, y su vengança, que la condenacion, y el infierno de todos

2. Re. 12 12.

Isai. 35 4.

los hombres. Luego si las blasfemias de Dios por si solas son mayor infierno, que el mismo infierno, y essas mismas blasfemias no vengadas son de mayor peso, y atencion, que el infierno de todo el mundo; quê coraçon avrâ con Fê, y juizio, que no tiemble de horror, y no desmaye de assombro, considerando a Dios blasfemado eternamente, y sobre blasfemado, no vengado? No es Christiano, ni humano el coraçon, que no lo sintiere assi.

A lo menos, yo creo del mio (sino me engaña) que no solo se atreveria a padecer en el infierno todas las penas de los pecados desta vida; pero que la armonia de verlos assi justamente punidos, seria bastante (como se dize de la citara de Orfeo) para suspender las mismas penas. Diria en tal caso (que Dios no permita:) *Iustus es Domine, & rectum iudicium tuum*; y predicaria a todas aquellas animas justissimamente condenadas, que al son de los mismos tormentos cantassemos juntos: *Meritò hæc patimur, quia peccavimus.* Hasta aqui me parece, que se conformaria la paciencia con la razon; pero passando a la consequencia mas dura, y verdaderamente intolerable de aquel infelice estado; esto es, a las blasfemias contra Dios, entonces desmayaria toda la fuerça del valor, y de la constancia, y postrado el animo, y caido en el profundo del mismo infierno, pediria partido al Cielo, y diria assi: Señor, y Dios, aun mio; si el infierno es el lugar, y el instrumento riguroso de vuestra justicia, no os pido misericordia, no, que no la merezco; lo que os suplico vnicamente, es, que a lo menos este mismo infierno sea de todas partes justo. Padecer yo el infierno, es suma justicia: ser vos blasfemado en el infierno, es suma injusticia; porque yo merezco ser eternamẽte atormentado, y vos mereceis ser eternamente alabado. Comutad, pues, estas mis blasfemias en dobladas llamas; demanera, que juntamente padezca, y os alabe, y assi de la vna, y otra parte sea justo el infierno: justo de vuestra parte, porq̃ eter-

Ps. 118. 137.

Ps. 42. 21.

eternamente me atormenteis; y justo de la mia, porq̃ eternamente os alabe. Si este partido, Christianos mios, es possible, no dexando el infierno de ser infierno, yo no lo sê; pero creo, que no fue muy desemejante el afecto de Moyses, y San Pablo, quando parece se ofrecieron a las penas del infierno; esto es, a la de sentido, y daño, porque la consequencia intrinsecamente mala de blasfemar a Dios, no la podian desear, ni consentir, aunque junta con la impunidad de otra pena.

Y si vosotros me preguntais: Porquê Dios no castiga las blasfemias de los condenados, añadiendoles siempre tormentos sobre tormentos; como pudiera su Omnipotencia sin injusticia, aunque estén fuera del estado de viadores? Dos razones me ocurrẽ a nuestro proposito para averlo ordenado assi su Divina Providencia. La primera, para que este mayor horror nos sirviesse de freno a los pecados y nos retraxesse del infierno. La segunda, para que el mismo horror, y temor santo del infierno fuesse mas meritorio, y mas heroyco. Si las blasfemias del infierno fuessen castigadas con nuevas penas, serian temidas por amor de nosotros, y no por reverencia de Dios. Quiso, pues, su Divina Providencia, que fuessen impunidas; para que en las mismas injurias suyas se afine nuestro temor, y en la misma impunidad crezca la fineza.

§. VI.

DEclarado assi (aunque ni tan bien, ni tan brevemente como yo quisiera) el limpio, y heroyco horror del eterno suplicio; esto es, limpio de la parte del infierno, y heroyco de la parte del temor; resta solamente persuadirlo. Y para que vuestra paciencia me lo permita, yo la quiero sobornar con vna grande, y quizâ no esperada promessa. Y qual es? Que vn tal temor del infierno, tan limpio, tã

heroyco,y tan fino,es vna gran señal de la predestinacion, y vna prenda muy segura de la vida eterna. El infierno fue hecho para aquellos,que,ô no lo temen, ô lo temen solamente por el horror de las penas;pero aquellos,que temen el infierno por el horror del odio,de las blasfemias, y de las injurias de Dios,estos espiritus hidalgos, y generosos, y verdaderamente Christianos, no fueron criados para el infierno. Ved si lo pruebo con tanto fundamento, quanto gusto mio.

Viô David a Dios como Supremo Iuez,y dize, que tenia en la mano vn caliz lleno de vino, parte del qual era limpio,puro,y desecado,y la otra parte turbia, impura, y llena de hezes:*Calix in manu Domini vini meri plenus mixto.* Y que hizo Dios con este caliz? *Inclinavit ex hoc in hoc;verumtamen fæx eius non est exinanita*: Inclinô, dize, y vertiô la parte limpia,y desecada deste caliz en otro, y en el que estava lleno quedaron las hezes. Agora sepamos, que caliz es este,que licor puro, ê impuro, y quienes son aquellos,que beben del vno,y del otro. El caliz,dizen comunmẽte los Padres,y Expositores,que es el infierno,del qual dixo arriba el mismo Profeta:*Ignis,& sulphur,& spiritus procellarum pars calicis eorum.* El licor deste caliz parte es limpio,y puro,y parte turbio,impuro, y lleno de hezes,porque ay infierno limpio, y no limpio, segun las dos consideraciones,en que hasta agora avemos hablado. Los que beben,ô no beben del vno,y del otro,parece mas dificil de averiguar;pero el mismo Texto, si bien se pondera,lo dize:*Inclinavit ex hoc in hoc;verumtamen fæx eius non est exinanita,bibent omnes peccatores terræ.* Echô Dios el licor puro,y limpio en vn calix, y dexô las hezes en el otro,y deste beberân todos los pecadores de la tierra. No sê,si reparais en lo que dize el Profeta,y en lo que no dize. Los calizes son dos: *Inclinavit ex hoc in hoc*; las hezes quedaron todas en vno:*Verumtamen fæx eius non est exi-*

Ps. 74. 9.

na-

nanita;este de las hezes lo han de beber los pecadores de la tierra:*Bibent omnes peccatores terræ*: Pues si dize,quien ha de beber este caliz,porquê no dize, quien ha de beber el otro?Vno,y otro caliz es del infierno; vno del infierno limpio,otro del infierno no limpio: Pues si dize,quien ha de beber este;porquê no dize, quien ha de beber aquel? Porque el infierno limpio ninguno lo ha de beber.La separacion,que el Profeta viô hazer de caliz a caliz, es la q̃ nosotros hazemos de infierno a infierno.Vnos temen baxamente el infierno por las penas,y tormentos,que son las hezes del infierno:Otros lo temen heroycamente, no por las penas,sino por las injurias de Dios, que es el infierno desecado,y limpio;y porque este temor heroyco es señal,y caracter de predestinacion,y ningun predestinado ha de ir al infierno;por esso señalando el Profeta los que han de beber el otro caliz,no dize quien ha de beber este,porque los que temen este,ninguno lo ha de beber:*Has fæces amarissimas gustabunt nec vnquam epotare desinent in æternæ damnationis loco cuncti peccatores terræ*, commenta con San Geronymo,San Gregorio Nazianzeno, San Bruno, Procopio,y otros,el doctissimo Lorino.Y si el caliz de las hezes del infierno es el que han de beber todos los condenados,y precitos;bien se sigue,que el otro caliz del infierno limpio, y que no ha de ser bebido, pertenece a los predestinados;los quales,aunque sean pecadores, se puedẽ llamar pecadores del Cielo,assi como aquellos se llaman pecadores de la tierra:*Bibent omnes peccatores terræ*.Donde tambien se infiere,que la mano que quedô con el caliz de las hezes,era la siniestra de Dios,que es la mano de los precitos,y la que tenia el otro caliz,a que se passô el infierno limpio,era su Divina diestra,que es la mano de los predestinados.

Hiero. Gregor. Naz. Brun. Procop. Lorin.

Y para que ninguno dude de la probabilidad gustosa destas consequencias,oygamos otra vez a David, y sea él

el

el Expositor,y Interprete de si mismo.En el Psalmo 72.segun el texto Caldaico,hablando David de las blasfemias del infierno,dize assi:*Possuerunt in Cœlum os suum,& lingua eorum vsit Sanctos terræ*: pusieron los condenados su boca en el Cielo,y su lengua impia,y sacrilega quemó los Santos de la tierra. La sentencia es llana, lo atado della no.Parece que avia de dezir:Pusieron su boca en el Cielo, y su lengua quemô los Santos del Cielo : mas pusieron su boca en el Cielo,y su lengua quemô los Santos de la tierra?Si.Porque las blasfemias del infierno, bien que vayan tiradas,y fulminadas contra el Cielo;no tocan, ni pueden tocar a los Santos del Cielo,y mucho menos al Santo de los Santos,que es Dios.Tocan empero essas mismas blasfemias,y queman los Santos de la tierra;porque como estos aman sobre todo a Dios,y mucho mas que a si mismos, aquello que mas temen,y les haze mayor horror en la consideracion del infierno,aquello que mas le hiere, penetra, y quema el coraçon,no es el fuego del mismo infierno, sino las injurias,oprobrios,y maldiciones,con que por suma impiedad,y horrẽdos sacrilegios es alli blasfemado Dios. Bien:Mas este mismo concepto, esta misma estimacion, y aprecio,y esta misma distincion de penas a penas,y de horror a horror la puede hazer qualquiera hombre de alto juizio,aunque no sea Santo,temiendo mas el infierno por las blasfemias de Dios,qne por el fuego, y los otros tormentos.Como luego llama David Santos a todos los que tienen este noble,y verdadero sentimiento : *Et lingua eorũ vsit Sanctos terræ*?Porque como esta es vna gran señal, y como caracter cierto de predestinacion, y los predestinados,aunque actualmente no sean Santos,han de ser Sãtos: justamente los canoniza a todos David, y les dâ nombre de Santos ya en la tierra:*Et lingua eorum vsit Sanctos terræ*.Convinad aora este *Sanctos terræ*, con aquel *peccatores terræ*,y repartid los dos calizes del infierno limpio, y

Ps.72.y ℣. Cald.

no

no limpio. Aquellos que beben el infierno, y les amarga por la parte de las hezes; esto es, por el fuego, y los otros tormentos; estos son los pecadores de la tierra; esto es, los reprobos: *Bibent omnes peccatores terræ*; pero aquellos, que no lo pueden tragar por la parte limpia; esto es, por el horror de las blasfemias, y injurias de Dios, estos son los Santos de la tierra; esto es, los predestinados: *Et lingua eorum vsqit Sanctos terræ.*

Y si alguno me pregunta la razon desta diferencia, yo le darê la razon, y la confirmarê con el hecho. La razon es, porque quien teme el infierno por las penas del fuego, temelo por amor de si; quien teme el infierno por las injurias de Dios, temelo por amor de Dios: y quien teme el infierno, no por amor de Dios, sino por amor de si, vaya al infierno; pero quien teme el infierno, no por amor de si, sino por amor de Dios, no lo puede Dios echar al infierno. Esperava a la puerta del Templo el Sumo Sacerdote Heli el sucesso de la batalla, en que a la sazon se combatian Israelitas, y Filisteos, quando llegô la triste nueva, con tres circunstancias terribles. La primera, que el exercito de Israel era roto, y perdido. La segunda, que sus dos hijos del mismo Helî, Ophni, y Phinees, ambos quedavan muertos; y hasta aqui estuvo êl animoso, y constante, sin turbarse vn punto. La tercera finalmente, que tambien la Arca de Dios avia sido presa, y estava cautiva en poder de los enemigos; y en oyendo esto Heli, cayô desmayado, y subitamente espirô *Cumque ille nominasset Arcam Dei, cecidit de sella retrorsum & mortuus est.* Tal fue de aquel Pontifice la improvisa muerte; y porque en su vida, nota la Escritura algunos defectos no ligeros, tocantes al govierno Eclesiastico; disputan los Interpretes, si se salvô, ô no. Muchos tienê para si, que se condenô, y fundan su sentencia en las culpas de el mismo Heli verdaderamente graves. Pero S. Geronimo, S. Gregorio Magno, S. Chrysostomo, Ruperto, Cartusiano,

2. Re. 4. 13.

Hierō. Gr. M. Chrysō. Ruper. Cartus.

Ca-

Ab.cit. Cayetano, Abulense, y otros defienden, que se salvô Helî,
Mēdoç. sin embargo de aquellos pecados: Y porquê? Por lo que su
vbi inf. cediô en su muerte. No veis, dizen, que Helî sabiendo la perdida del exercito, y la muerte de sus hijos, no se turbô; y en oyendo la cautividad del Arca, fue tan excessivo su dolor, que cayô muerto? Pues hombre, que siente mas las injurias de Dios, que los dos mayores golpes de la naturaleza, no podia Dios dexar de salvarlo: *Qui ergo sine Arca*
Mēdo. *Dei vivere non poterat, quomodo sine Deo ipsius Arcæ more-*
ibid. n. *retur?* Assi concluye con los Padres, y Doctores alegados
18. an- el mas diligente Comentador de los libros de los Reyes.
not. 13. Lo mismo digo yo en nuestro caso. Quien teme de tal ma
sect. 3. nera el infierno, que le hazen mayor horror las blasfemias, y injurias de Dios, que todas las otras penas, que son tormentos proprios; no puede el mismo Dios, no, librarlo del infierno. Temer assi, es el acto de contricion del temor; y quien vive, y muere assi contrito, no puede, no, salvarse.

Oida ya la razon, oid agora el hecho. La promessa del Cielo mas expressa, y mas canonica de quantas Christo hizo a ningun hombre en particular, fue aquella del buen Ladron, el qual en toda su vida tenia tan merecido el infierno, como el otro su compañero. Todavia le dize Christo:
Luc. 23 *Hodie mecum eris in Paradyso*; oy estarâs conmigo en el
43. Paraiso. Pues a vn Ladron, a vn malhechor, a vn justiciado, y ahorcado por sus delitos, tan general absolucion, tan plenaria indulgencia; porquê meritos? Doctissimamente, y
Orig. ho con grande advertencia Origenes: *Ad eum, qui increpave-*
mil. 35. *rat blasphemantem, dixit: Hodie mecum eris in Paradyso.* Si
in Mat quereis entender la consequencia, reparad en las premissas. Que hizo el buen Ladron en la Cruz? Antes de dezir:
Luc. 23 *Domine, memento mei*; y antes de tratar de su salvacion, oyē
9. do, que el compañero blasfemava, bolviôse contra êl d fen
Math. diendo la honra de Christo, ê hizole callar: *Vnus ex his, qui*
17. 40. *pendebant latronibus, blasphemavat: respondens autem alter,*

in-

increpavat eum. Y vn hombre, que enclavado en vna Cruz, y en medio de sus tormentos: y lo que es mas, en peligro de su condenacion eterna, lo que mas siente, lo que mas le duele, y lo que le haze mayor horror, no son las penas que padece, ni las que puede padecer, sino el oir blasfemar de Dios; este hombre es predestinado; este hombre no se puede perder; y aunque sea gran pecador, alcançarà sin duda vna indulgencia plenissima: *Ad eum, qui increpaverat blasphemantem, dixit: Hodie mecum eris in Paradyso.*

§. VII.

ESto, esto es, ô animas fieles; esto, esto es, ô espiritus heroycos, y generosos lo que mas deveis sentir, y lo que mayor horror os deve hazer en todo el infierno. Sintamos, y temamos assi; y este mismo sentimiento, y temor sea en nosotros vna firme esperança de nuestra salvacion. Firme, porque firmemente nos resolveremos a no ofender a Dios en esta vida, por no blasfemarlo en la otra; y firme, porque este es el mas firme, y el mas fuerte escudo contra todas las tentaciones. Los Padres antiguos enseñavan por eficacissimo remedio contra las tentaciones, que todas las vezes que vno se viesse tentado, aplicasse la mano, ô vn dedo al fuego, para que probando por experiencia, q̃ no podia sufrir vn momento aquel ardor, temiesse la eternidad del fuego del infierno, y se abstuviesse de pecar. Buen consejo; mas yo no digo assi. Christianos mios, quando el demonio, el mundo, ô el otro enemigo os tentare, hazed a vuestros coraçones esta pregunta: Atreveste a blasfemar eternamente de la Santissima Trinidad? A blasfemar del Padre, a blasfemar del Hijo, a blasfemar del Espiritu Santo? Atreveste a maldecir eternamente a Iesu Christo, y su sangre, y su Santissima Madre? Si te atreves, no temas el infierno: si no te atreves, teme el pecado.

DISCVRSO QVINTO.

Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente,
1. Reg. 17.

§. I.

REsta ya â la Honda de David vna piedra sola. Si esta no haze golpe,y emplea el tiro, quedarâse la cabeça del Gigante tan vana,y tan sobervia como de antes; y assi lo creo yo. La piedra verdaderamente es de buen color; no es esmeralda,mas verde.La primera fue blanca,y transparente,qual la requeria el conocimiento de si mismo: La segunda negra,por el dolor del bien perdido: La tercera, roxa,del color de la verguença:La quarta,del color del temor,palida,ô amarilla.Y esta vltima,como dezia,verde,del color de la esperança:*Spes æterni gaudij*. La mayor hazaña,que hizieron los Argonautas de mi Nacion, fue descubrir el Cabo de Buena Esperança.Mucho mayor,y mucho mas dificil empressa es oy la mia;porque he de descubrir el Cabo,no de la buena, ni de la mejor Esperança de la tierra,sino de la mas limpia,de la mas fina,y de la mas heroyca del Cielo.Y si fue demasiada la ossadia de aquellos descubridores en çarpar las ancoras del Tajo con tan nuevo, y formidable acometimiento,confiesso, que mayor temeridad ha sido la mia en aver navegado por mar,a mi tã nuevo,y tan estraño, hasta echar la ancora de la esperança en el Tiber,y en el lugar,adonde êl es mas alto,y mas profundo.Esta confession me servirâ de disculpa: dadme la vltima atencion.

(.)?(.)

§. II.

§. II.

SPes *æterni gaudij*. La esperança del eterno gozo. Esta es la materia de oy; mas ni el gozo, ni el eterno, parece q̃ se atan bien con la esperança: el gozo no, porque la esperança es tormento: el eterno tampoco, porque la esperança es virtud desta vida, y del tiempo, y no llega a la eternidad. Assi parece en el sentimiento comun; pero en el mio no es assi. El gozo eterno; esto es, la bienaventurança del Cielo, consiste en ver, y amar a Dios eternamente. El ver responde a la Fê, el amar a la caridad, y el eternamente, digo yo, que a la esperança. No se atarâ la esperança al gozo, en quanto gozo; pero en quanto eterno, si. Y porquê? Porq̃ Dios es justo remunerador; y quando paga la esperança con el gozo eterno, ô con lo eterno del gozo, paga vna eternidad con otra; la eternidad del esperar, con la eternidad del gozar. Oygamos a nuestro David, que hasta el fin nos han de ayudar sus impulsos, y nunca mas gallardos, que oy.

Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum propter retributionem. Yo, dize el gran Rey, inclinê, y aficionê mi coraçon a servir a Dios eternamente por la esperança del premio. Parece que estân trocados los terminos, y que dize, ô supone David vn impossible. En los servicios, que hazemos a Dios, el premio es el eterno, y no el servir, que no passa desta vida; parece luego, que avia de dezir el Profeta: Inclinême a servir a Dios por el premio eterno, y no: Inclinême a servirle eternamente por el premio. Mas si el servir en esta vida pudiera ser eterno, era muy buena la proporcion del merito al premio; porque al merito de servir eternamente, responderia el premio de gozar eternamente. Mas esto es impossible, porq̃ no puede aver vna eternidad antes, y otra eternidad despues. Que Ps. 118. 112.

eternidad era luego esta, en q̃ David avia de servir a Dios eternamente? *Inclinavi cor meum ad faciẽdas iustificationes tuas in æternum*? El mismo David lo dixo, añadiendo, que servia por la esperança del premio: *Propter retributionem*. Quien sirve por la esperança del premio, sirve, y espera juntamente: y la misma duracion, que en el servir es tiempo, en el esperar es eternidad. Para ser proporcionado el premio al merito, y el servir al gozar, convenia, que aviendo de ser eterno el gozar, fuesse tãbien eterno el servir: Aguarde, pues, la esperança en estavida el gozo eterno de la otra, para que se merezca, y se pague vna eternidad con otra eternidad, y responda lo eterno del gozo a lo eterno de la esperança: *Spes æterni gaudij*.

Para prueba de la eternidad, ô eternidades del esperar, bastavan los Threnos de tantos Ieremias, quiero dezir, las lamentaciones de todos estos Señores, que Roma eterniza en esperanças. Pero porque sus quexas no son creidas, oygan los que no las oyen, a la Escritura Divina. Antes de venir el Messias al mundo, el nombre con que lo llamavan las vozes de los Profetas, y con que lo suspiravan los clamores de los Patriarcas, era: *Desiderium collium æternorũ*.
Genes. 49. 26. El deseo, y esperança de los montes eternos. Los montes, ô empeçaron, como algunos filosofan, en las ruinas del diluvio, ô como es mas cierto, en la misma creacion del vniverso: Luego que montes eternos son estos? Dirân los doctos, que debaxo desta metafora estân significados los mismos Profetas, y Patriarcas antiguos. Assi es; pero si ellos eran menos antiguos, que los montes, porquê se llaman montes, y eternos? Llamanse montes, porque se alçavan de la tierra, y miravan siempre al Cielo; y llamanse eternos, porque no hazian otra cosa, sino suspirar, y esperar la venida del Messias. Su elevacion los hazia montes, y su esperãça eternos. En aquel tiempo, como la Fê era de pocos, los Patriarcas, y Profetas esperavan; los otros hombres no es-

pe-

peravan:la vida de los que no esperavan,era tiempo;la vida de los que esperavan,era eternidad:*Desiderium collium æternorum.* Y como la esperança es vn afecto,que del tiẽpo haze eternidad,pertenecia a la justicia,y liberalidad de Dios,que pagasse la esperança desta vida con la bienaventurança de la otra;y esto por dos razones. La primera,como hasta agora dezia,para premiar vna eternidad cõ otra eternidad.La segunda,y mas admirable,para pagar vn tormento,que del tiempo haze eternidad, con vn gozo ,que de la eternidad haze tiempo.

Bien veo,que os parecerâ cosa estraña ,y aun impossible,que el gozo de la bienaventurança del Cielo haga de la eternidad tiempo.No me creais,sino lo pruebo. Habla nuestro Profeta del gozo de la vista de Dios en la bienaventurança,y dize assi: *Mille anni in conspectu tuo sicut dies hesterna,quæ præterijt.* Mil años,Dios mio, en vuestra presencia,son como el dia de ayer,que passô. Cada palabra deste Texto es vna contradicion. La eternidad,como define Boecio,es vna duracion simultanea, que no tiene antes,ni despues;es vn instante perpetuo , que no admite año,ni dia;es vn oy permanente , que no conoce ayer , ni mañana;es vn presente continuo,que no tuvo preterito,ni ha de tener futuro. Pues si en la eternidad no ay año , ni dia,como supone David en la eternidad años : *Mille anni in conspectu tuo?* Si en la eternidad no ay ayer, ni mañana, como supone en la eternidad ayer:*Sicut dies hesterna?* Si en la eternidad no ay preterito,ni futuro,como supone en la eternidad preterito:*Quæ præterijt?* Es porque no hablava David de qualquiera eternidad, sino de aquella eternidad Beatissima,que se goza a la vista de Dios:*In conspectu tuo.* Y es tal la grandeza,y inmensidad de aquel excessivo gozo,que siendo siempre permanente , y no passando jamâs; como si fuesse sucessivo,y verdaderamente passasse,del presente haze preterito;de muchos siglos pocos instantes;de

Ps. 89. 4.

mi-

millares de años vn dia;y de la misma eternidad breve tiẽpo: *Mille anni in conspectu tuo tanquam dies hesterna, quæ præterijt.*

Y para que no os parezca impossible esta Filosofia, la razon della es,porque la duracion,qualquiera que sea,tiene dos medidas;la vna,con que se mide por la realidad; la otra,con que se mide por la aprehension. Assi media Iacob el tiempo,que sirviô por Rachel,en el qual el trabajo contava muchos años,y el amor pocos dias: *Videbantur illi pauci dies præ amoris magnitudine.* Si la duracion se mide por la realidad,es siempre igual, y la misma; pero si se mide por la aprehension,en ella se varia,y desiguala de tal suerte,que si es de gusto,el gusto la estrecha,y haze breve: y si de pena,la pena la dilata,y haze larga;y tanto mas breve,ô mas larga,quanto es mayor el gusto,ô la pena. Meted vna punta del compâs en el centro, y otra en la circunferencia,y vereis,que moviendose entrambas en el espacio de la misma duracion,vna punta haze vn circulo muy breve,y casi imperceptible,y la otra muy largo, y si quisieredes,inmenso. Lo mismo passa en la aprehension,ô del gusto de lo que se possee,ô del tormento de lo que se espera. El circulo del gusto,porque se mueve dentro,y con deleyte,es brevissimo;el circulo de la esperança, porq̃ se mueve de lexos,y con tormento,es inmenso. No es luego maravilla increible,ni que la bienaventurança,por el excesso del gozo,abrevie los espacios inmensos de la eternidad;ni que la esperança,por el excesso de la pena estienda inmensamẽte los terminos breves del tiempo, y que aquellos en la aprehension passen como temporales,y estos duren como eternos. Siendo,pues,el tormento de la esperança tal, que del tiempo haze eternidad;y tal el gozo de la bienaventurança,que de la eternidad haze tiempo,justamente se mide,y se corresponde el gozar de la otra vida con el esperar de aquesta,y se paga lo eterno de la esperança con lo eterno del gozo: *Spes æterni gaudij.*

Gen.25. 20.

§. III.

§. III.

COmpuesta asi la esperança del eterno gozo, y reducida a proporcion la misma esperança con el gozo, y con lo eterno, la necessidad de nuestro argumento nos llama a otra dificultad mayor. Porque siendo el objeto desta esperança todo celestial, y todo eterno; limpio por lo celestial de todo lo que es tierra; y limpio otra vez por lo eterno de todo lo que es tiempo, parece, que no puede limpiarse mas. Las esperanças del mundo todas tienẽ mucho que purificar, y limpiar, porque como todas son terrenas, y temporales, por mas que alcen el buelo, siempre vân mezcladas con los vapores de la tierra, y turbias con las mudanças del tiempo. Pero nosotros, para no faltar a nuestro argumento, ni avemos de comparar las esperanças de la tierra entre si, ni la esperança de la tierra con la esperãça del Cielo; sino que dentro de la misma esperança del Cielo, somos obligados a buscar lo mas puro, y lo mas limpio; antes del puro, acrisolar, y sacar lo purissimo, y del limpio, lo limpidissimo: *Limpidissimos lapides.* Esta es la dificultad presente, y la mayor, que hasta agora avemos tenido, quanto vâ de tierra a Cielo. Con todo en el mismo Cielo, y acerca de los mismos bienes celestiales, y eternos, digo que puede aver dos esperanças, entrambas puras, y limpias, si; pero vna mas pura, mas fina, y mas heroyca, q̃ la otra; esto es, vna limpia, y otra limpissima. Y quê dos esperanças son, ô pueden ser estas? Vamos al Cielo. En la bienaventurança del Cielo, que es el objeto de la esperança (y como difinen los Theologos, vn agregado perfectissimo de todos los bienes) no solo ay vn sumo bien infinito, y increado, que es Dios, sino muchos otros bienes criados sobrenaturales, y casi divinos, dignissimos por si mismos de ser deseados, y estimados sobre todo lo que no es Dios.

Y que haze a vista de todos estos bienes la esperança? Si ella es solamente pura, y limpia, espera a Dios, y juntamente con Dios, espera tambien todos aquellos bienes; pero si ella es purissima, y limpissima, aparta, y cierra los ojos a todos los otros bienes, aunque celestiales, sobrenaturales, y casi Divinos, y mira, y espera a solo Dios. Esta es la esperãça del Cielo, fina, y heroyca. En la misma bienaventurança no querer, ni esperar de Dios mas, que a Dios.

El Profeta Ieremias, hablando de la esperança en Dios, dize assi: *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.* Bueno es Dios para los que esperan en êl, y para el alma, que lo busca. En estas palabras distingue el Profeta dos modos, ô grados de esperança, y haze gran diferẽcia entre esperar en Dios, y buscar a Dios: *Sperantibus in eum, animæ quærenti illum.* Quien esperando en Dios quiere, ô desea mas que a Dios, espera en Dios, mas no busca a Dios; pero quien esperando en Dios, no quiere, ni desea de Dios otro bien mas que a Dios, este solo busca a Dios. Y para que veais, que este modo de esperar es lo fino, y lo heroyco, lo raro, y lo singular de la esperança; oid el reparo de San Bernardo. Nota êl, y manda notar, que quando el Profeta propone el primer modo de esperança, habla en plural, y de muchos: *Sperantibus in eum*; mas quando distingue el segundo modo, habla en singular, y de sola vn alma: *Animæ quærenti illum. Ipsam numeri discretionem pruden ter adverte: sperantes pluraliter dixit quærentem eum singulariter.* Y porquê varia el Profeta el numero, y passa de la multitud a la vanidad, quando distingue la vna esperança de la otra? Porque esperar en Dios, y querer de Dios otra cosa, que no sea Dios: esperar en Dios, y buscar en Dios, no solo a Dios, sino a si mismo, esta esperança es vulgar, y de muchos: *Sperantibus in eum*; pero esperar en Dios y no querer de Dios mas que a Dios: esperar en Dios, y no buscarse a si, ni otro bien, sino al mismo Dios, essa es la espe-

Bernar. ser. 9. in Ps. qui habitat.

esperança fina, y heroyca, y por esso tan rara, y singular, q̃ apenas se halla en el mundo vn alma, que espere tan pura, y limpiamente: *Animæ quærenti illum.* Excelentemente Bernardo: *Quòd singularis sit puritatis, singularis gratiæ, singularis perfectionis non solum nil sperare, nisi ab eo; sed nil quærere nisi eum.* Dixo el Profeta: alma, y no almas: dixo vna, y no muchas: callô el plural, y puso el singular; porque no buscar en Dios mas que a Dios, ni esperar del sumo bien otro bien, que el sumo, es la gracia singular, la perfeccion singular, la pureza, y limpieça singular de la esperança: y el alma, que assi esperare, serâ singular, y vnica como el Fenix: *Animæ quærenti illum: quærentem eum singulariter.*

Y porque no sea singular este testimonio, aunque mayor de toda excepcion, califiquemos el *singulariter* de Bernardo, con otro *singulariter* de David: *Singulariter in spe constituisti me.* Yo, dize el mas iluminado, y mas humilde de todos los Profetas, en otros dones de Dios serê inferior a muchos, y aun a todos; pero en la virtud de la esperança, el Señor me ha levantado, y constituido en vn grado tan alto, y tan sublime, que entre todos me hizo singular: *Singulariter in spe constituisti me.* Y qual fue, sepamos, la singularidad de la esperança de David? Por ventura fue singular David en la esperança, porque siendo tan valiente Capitan no ponia la esperança en su lança, ni en su espada, sino en Dios: *Non enim in arcu meo sperabo, & gladius meus non salvabit me?* Por ventura, porque siendo tan Santo, y conociendo, que lo era, no se prometia la salvacion por su inocencia, sino por su esperança: *Custodi animam meam, quoniam Sanctus sum, salvam fac servum tuũ Deus meus sperantem in te?* Por ventura, porque siendo perseguido de dos Reyes, vno gran enemigo, porque era competidor; y otro mayor enemigo, porque era hijo; jamâs temiô su odio, ni su poder, porque esperava en Dios mas po-

Ps. 4. 10.

Ps. 4. 3. 7.

Ps. 85. 2

Ps.5. 11 deroso *In Deo sperabi, non timebo, quid faciat mihi homo?* Por ventura, porque fundandose la esperança en la palabra, y promessas Divinas, su esperança passava adelante, y sobre lo que Dios le avia prometido, aun esperava mas: *In*
Ps.1.73 *verba tua super sperabi?* Por ventura finalmente, porque
147. empeçando a esperar en Dios quando empeçô a vivir: *Tu*
Psal. 21 *es spes mea ab uberibus matris meæ*, aun despues de la muer
20. te, y de la sepultura esperava: *Insuper, & caro mea requies-*
Psal.15. *cet in spe?* Grandes actos de esperança, y verdaderamente
9. heroycos, fueron estos de David; pero no por esso singulares; porque aunque juntos no se hallan en ninguno, divididos se hallan en otros. El primero en Iudas Machabeo; el segundo en Ezechias; el tercero en Daniel; el quarto en Moyses; el vltimo en Iob. Qual es luego esta singularidad, por la qual dize David, q̃ fue singularmente sublimado en la esperança? *Singulariter in spe constituisti me?* Antes q̃ êl lo diga, lo dirê yo. Fue sublimado singularmente en la esperança David, porq̃ despues de subir por todos los grados de esperança, que avemos visto, llegô a esperar tan pura, y tan limpiamente, que ni en la tierra, ni en el Cielo esperava de Dios mas que a Dios. Agora lo diga êl mismo.

Psal.72 *Quid mihi est in Cœlo; & à te quid volui super terram*
25. *Deus cordis mei, & pars mea Deus in æternum.* La tierra, dize David, para mi es nada, el Cielo otro nada: la tierra vn nada baxo, el Cielo vn nada alto; pero vno, y otro, nada. Todo quanto puede dar, ô negar la tierra, todo quãto puede dar, y prometer el Cielo: *Quid mihi?* Que es esso para mi? *Quid mihi?* Que David tenga por nada la tierra, y no quiera nada de la tierra, sea norabuena; pero no solo de la tierra, sino tambien del Cielo? Si. Aora entendereis, porq̃
Act.1. dixo Dios deste gran Heroe: *Inveni virum secundum cor*
22. *meum* He hallado vn hombre hecho a la medida de mi coraçon. Notad. En el principio criô Dios el Cielo, y la tie-
Gen.1.1 rra: *In principio creavit Deus Cœlum, & terram.* Y antes del

prin-

principio avia Cielo, y tierra? No. Y antes de aver Cielo, y tierra, estava el coraçon de Dios tan contento, y era el mismo Dios tã feliz como despues de aver Cielo, y tierra? Si. Tan contento, y tan feliz Dios con Cielo, y tierra, como sin Cielo, ni tierra. Pues veis aqui porque el coraçon de David era como el coraçon de Dios: *Quid mihi est in Cœlo, & à te quid volui super terram?* A mi contẽto, y a mi felicidad ninguna cosa puede quitar, ô añadir, ni toda la tierra, ni todo el Cielo. Y porquê? Por la misma razõ en Dios, y en David. En Dios, porq̃ Dios tenia toda su felicidad en si mismo: y en David, porque David tenia toda su felicidad en Dios. No es razon mia, sino suya: *Deus cordis mei, & pars mea, Deus in æternum.* Ni para el tiempo en la tierra, ni para la eternidad en el Cielo, quiere mi coraçon otra cosa sino a Dios; y no a Dios en quanto Dios de tierra, y cielo, sino en quanto Dios de mi coraçon: *Deus cordis mei*; porque si mi coraçon es semejante al suyo; assi como Dios sin tierra, ni Cielo tiene toda su felicidad, assi yo sin cosa de la tierra, ni del Cielo tendrê toda la mia: êl, porque eternamente lo tiene todo en si; y yo, porque eternamente lo tendrê todo en êl: *Et pars mea Deus in æternum.*

Veis aqui, señores, como ha de ser nuestro coraçon, si queremos esperar fina, y heroycamente. Ha de ser nuestro coraçon para con Dios como el coraçon de Dios para cõ nosotros. Que quiere, ô que espera Dios de nosotros? Ninguna cosa sino a nosotros mismos: *Te, & non tua*, dize Augustino: *Te, & non tua*, dize Gregorio. Luego si Dios no quiere de mi mas que a mi, yo no devo querer de Dios mas que a êl. Assi como los que se compiten, ô desafian, miden las espadas, assi nosotros si queremos obrar generosamente, avemos de medir con Dios los coraçones. El de vna parte con su soberania, y yo de la otra con mi esperança. Este si que fue el mayor duelo de David, y no essotro del Gigante. Entraron como en estacada, de vna parte la espe-

August.
Gregor.

rança de David,y de la otra la soberania de Dios, compitiendose,como de cuerpo a cuerpo, de generosidad a generosidad,y de independencia a independencia. El cartel deste desaño es el principio del Psalmo dezimoquinto: *Conserva me Domine,quoniam speraui in te*; veis aqui la esperança de David:*Dixi Domino,Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*;veis aqui la soberania, y independencia de Dios. Y porquê opone,ô contrapone David su esperança a la soberania de Dios, y su independencia a la independencia Divina?Porque esto era lo singular, lo heroyco,lo limpio y lo limpissimo de su esperança.La soberania de Dios independente de los bienes de David, porq̃ no los ha menester:*Quoniam bonorum meorum non eges.* La esperança de David independente de los bienes de Dios, porq̃ espera en êl:*Quoniam speraui in te*, como si dixera David:Si Dios no quiere mis bienes, porq̃ no los ha menester,yo no he menester los suyos,porque no los quiero. Su soberania es independente de mis bienes, porque lo tiene todo en si,y mi esperança es indepẽdẽte de los suyos, porque lo tengo todo en êl.Aquella es la mayor felicidad de su naturaleza;esta es la mayor fineza de mi esperança.

Bien creo,que la esperança Romana no hila tan delgado.Mas es necessario advierta, y considere la misma Roma,que este hombre llamado David no era Ermitaño, ni Monge,ni Eclesiastico;era vn Rey,con el Cetro en la mano,era vn Soldado,con la espada al lado; era vn Maestro de Politica,tan diestro en esta esgrima, que en su edad pudiera poner escuela a la nuestra. Y siendo vn hombre,que parecia tanto del mundo,tenia debaxo de vn pie todo el globo de la tierra,debaxo del otro toda la esfera del Cielo:*Quid mihi est in Cœlo & à te quid volui super terram*; y los ojos de su esperança fixos sin pestañear en solo Dios: *Deus cordis mei, & pars mea Deus in æternum.*

§. IV.

§. IV.

PEro veo, que me estais diziendo: y que malo serâ querer, ô tener a Dios, y juntamente con Dios tambiẽ las otras cosas; no cosas malas, sino buenas? La Escritura està llena destos exemplos. Què mal harâ tener a Dios, no digo con cien mil ducados de renta, sino cõ todas las minas del Ofir como tenia Salomon? Què mal tener a Dios, y quarẽta millas de tierra cubierta de ganados, y labranças, y mas de trecientos criados, como tenia Abraham? Què mal tener â Dios en el coraçon, y en la cabeça vna Tiara con el dominio espiritual, y vna Corona con el temporal, como tenia Melchisedech? Què mal finalmente tener a Dios, y vna vara omnipotente en la mano, con que trabucar el mundo, y rebolverlo todo de abaxo arriba, como tenia Moyses? Todo esto, ô parte desto (si os contentais con parte) què mal harâ juntamente con Dios?

Primeramente, Señores, yo no hallo estos exemplos en el Evangelio, que nosotros professamos. Todos son de la ley vieja, quando Dios pagava de contado con los bienes de la tierra, porque estavan cerradas las puertas del Cielo. Pero aunque todos estos bienes, y qualesquiera otros fuessen del Cielo, y nosotros los deseamos, no por si solos, sino juntamente con Dios; aun assi harian gran daño a la fineza de la esperança, y serian en gran menoscabo de su pureza. Pruebase esta verdad por la misma razon, que parece la cõtradice. Porque toda esperança de su naturaleza es afecto interessal, y tanto mas interessal, quanto mas fina, porq̃ mira a mayor interês: Luego mayor, mas interessal, y mas fina esperança es la que aspira juntamente a Dios, y a los otros bienes del Cielo, que la que se contenta con solo Dios. Porque aunque Dios sea el sumo bien, y incomparablemente mayor, que todos; los otros bienes del Cielo tam-

bien

bien ſon bienes,y grandes bienes,y muy dignos de ſer apetecidos,y eſtimados;luego mas intereſſal es,y mas eſperança la que deſea todos eſtos bienes juntamente con Dios, que la otra,que deſea a ſolo Dios ſin ellos. Buelvo a dezir,que no,y por la miſma razon. Mas intereſſal es,y mayor interês buſca la eſperança,que no quiere mas que a Dios,q̃ la que aſpira a Dios, y juntamente a todos los otros bienes,aunque ſean delCielo:y porquê? Porq̃ reſpecto de noſotros,y de nueſtros afectos,quien no deſea mas q̃ a Dios, deſea mas;y quien deſea mas que a Dios,deſea menos. Preguntan los Theologos,qual es mayor bien, ſi Dios ſolo,ô Dios juntamente con todos los bienes criados? Poned de vna parte a ſolo Dios,y de la otra todos los bienes de la tierra,y del Cielo juntamente con el miſmo Dios; qual es mayor bien? Reſuelve Santo Thomâs,que tan gran biẽ es Dios ſolo, como Dios juntamente con todos los bienes criados,y aſsi es abſolutamente hablando. Pero reſpecto de noſotros,y de nueſtro afecto,mayor bien es Dios ſolo,q̃ Dios juntamente con todos los otros bienes. Antes digo, que baſta qualquiera bien de la tierra,ô del Cielo,ſi lo juntamos con Dios, para que Dios reſpecto de noſotros ſea bien menor. San Aguſtin dixo,que quien ama otra coſa cõ Dios,ama menos â Dios: *Minus te amat,qui tecum aliquid amat*; y pudiera añadir el miſmo Aguſtino, que quien ama otra coſa con Dios,no ſolo ama menos a Dios, ſino q̃ ama menos de Dios. Porque quanto nueſtra voluntad ama, y deſea de otros bienes,tanto ſe quita de Dios, y tanto ſe deſminuye,y pierde del ſumo bien. Notad.

D.Tho. 1.p. q. 103. ar. 3. ad 3. & 1.2. q. 34. ar.3. ad 2. Auguſt.

Todos los bienes criados,aunque ſean ſobrenaturales, y del Cielo,ſon inferiores a Dios;y ſi noſotros los amamos por ſi miſmos, ſon ſuperiores a noſotros; y quanto eſtos bienes ſe meten entre Dios, y noſotros, tanto nos eclipſan,y quitan del ſumo bien. La tierra, porque ſe mete entre noſotros,y la Luna,eclipſa la Luna. La Luna,porque

ſe

se mete entre nosotros, y el Sol, eclipsa el Sol. Assi passa en la esperança. Los bienes de la tierra eclipsan los bienes del Cielo, como la tierra a la Luna. Los bienes del Cielo, eclipsan al sumo bien, como la Luna al Sol. Y assi como el Sol no queda eclipsado, ô disminuido en si, sino respecto de nosotros; assi el sumo bien no padece eclipse, ô mengua alguna en si mismo, sino respecto de los ojos de nuestra esperança, y voluntad; la qual tanto pierde de Dios, y del sumo bien, quanto mira a otros bienes, aunque sean del Cielo. Oygamos al mayor Doctor de la Escuela del mismo Cielo.

San Pablo, como tan ardiente amante, ô enamorado de Dios, quiso vna vez sustentar en publico sus finezas, y escriviô aquel breve, y bravo cartel: *Quis nos separavit à charitate Christi?* Y adonde lo fixô? En medio de la tierra, en las puertas del infierno, y en las del Cielo. Assi lo dize êl mismo en muchas palabras; y lo cifrô en pocas su grã Comentador Chrysostomo: *In Cœlo in terra, sub terra.* En el infierno, que esso quiere dezir, *profundum.* Desafiô los demonios con todo su poder, tentaciones, astucias, y assechãças. En la tierra, a todos los hombres armados de hierro, de odio, de crueldad, de tormentos, de muerte, y aun de la misma vida, tal vez mas insufrible, que la muerte: *Neque mors, neque vita.* En el Cielo a los Angeles, los Principados, las Potestades, y todo lo alto, y sublime, que allâ se goza, y de acâ se espera: *Certus sum, quia neque Angeli, neque Principatus, neque Virtutes, neque altitudo, neque creatura alia poterit nos separare à charitate Dei.* Aqui es mi reparo. Que suponga Pablo, que el infierno, y los demonios con sus sugestiones, y astucias puedan quebrar las lanças cõ êl, y contrariar las finezas de su amor, bien està. Que suponga lo mismo de la tierra, y de los hombres, ô con las vanidades, y delicias de la vida, ô con los tormentos, y horrores de la muerte, tambien. Pero los Angeles, los Archangeles,

Roma. 8.35.

Chrysos. hic.

Roma. 8.28.

geles,los Principados,las Virtudes, y los mismos bienes del Cielo,que êl avia visto,y probado?Aquellos bienes purissimos,y gloriosissimos:*Quæ præparavit Deus ijs,qui diligunt illum*?Aquellos bienes sobre todos los sentidos, y sobre toda imaginacion?*Quod non oculus vidit, nec auris audivit,nec in cor hominis ascendit*? Aquellos bienes altissimos,ê inefables:*Quæ non licèt homini loqui*? Si: Porque no ay criatura en el Cielo tan celestial, tan Angelica, tan Serafica:No ay bien en el Cielo tan celestial, tan espiritual,y tan puro,que si se mete entre Dios,y nosotros, no separe de Dios algo de nuestro coraçon, ô no separe de nuestro coraçon algo de Dios. Los bienes del Cielo, por mas celestiales,y sobrenaturales que sean, todos son criados.Esso quiso advertir el Apostol,quando añadiô: *Neque creatura alia*: Y quantas son las criaturas,que amamos juntamente con Dios,tantos son los eclipses, que oponemos a nuestro amor,y al mismo Dios amado;porque tanto nos roba nuestro afecto,y nos quita del sumo bien, quanto se aplica,y divierte en otros bienes.

1. Cori. 2.9.

1. Cor. 2.9.

Por tanto es necessario, que para evitar estos eclipses nos recatemos tambien del mismo Cielo.Y si me preguntais,de que modo? Digo, que imitando nuestra fineza la prudencia,y cautela de Iosue en caso semejante. Mandô Iosuê al Sol,que parasse:Obedeciô el Sol, y parô al pũto; pero êl no se contentô con esso.Buelvese a la parte opuesta,y manda juntamente a la Luna,que no se mueva: *Sol cõtra Gabaon ne movearis,& Luna contra Vallem Aialon*.Notable caso!Que Iosuê para dar al Cielo parte de su victoria,ô para que el Cielo se la diesse toda, mande hazer alto al Sol,como si fuera vno de sus soldados,bien se entiende; porque el Sol a la sazon se precipitava al Ocaso, y faltando el dia,y la luz,debaxo de la capa de la noche, se le podian escapar los enemigos,y êl no acabar con ellos ni proseguir la victoria.Pero si la luz,y el dia dependia del Sol,

Iosuê 10. 12.

y

y al Sol lo tenia parado, ê inmoble; porquê mãda tambien a la Luna, q̃ no se mueva? Porque temia, como sabio Capitan, q̃ le podria quitar la Luna lo mismo, que le dava el Sol. Si estando parado el Sol, no parasse juntamente la Luna, moviendose esta, podia eclipsarlo. Parese, pues, la Luna a las espaldas de Iosuê, para que no aya cosa en el Cielo, q̃ metiendose entre Iosuê, y el Sol, le pueda quitar, ô disminuir la luz. Assi deve hazer nuestra voluntad, si quiere esperar heroycamente en Dios. Recatarse aun del Cielo, tener a las espaldas todos aquellos bienes del mismo Cielo, que le puedan hazer eclipse al sumo bien: y querer a solo Dios, y esperar a solo Dios, y ni de Dios, ni con Dios otra cosa, que Dios.

§. V.

PEro porque esta esperança heroyça, y limpissima es tan singular, como David confessava de si, y tan rara como Ieremias dezia de todos; passando de la esperança a las esperanças, y de la vnidad a la multitud; sea el vltimo documento, y para todos, la primera parte de la sentencia de S. Bernardo. El dezia: *Non solum nil sperare nisi ab eo, sed nil quærere nisi eum.* Yo digo, que si nuestra esperança no llegare a la perfeccion de *nil quærere nisi eum*, a lo menos se contenga, y se contente *de nil sperare nisi ab eo.* Si quereis esperar otra cosa, que no sea Dios, no la espereis de otro sino de Dios. Pintad vna nave con las ancoras en el Cielo, y vna letra, que diga: *Nil sperare nisi ab eo*; y esta sea la empresa de vuestras esperanças.

Vuestra Corte, Señores, assi como excede a todas las del mundo en la dignidad, assi las excede incomparablemente en las tentaciones de la esperança. En las otras Cortes puede la esperança privada prometerse vn gran lugar; el supremo, solo en Roma. Entre las obras famosas de Ierusalen fabricô Salomon vn trono, al qual se subia por escalones, cu-

biertos de purpura,y en lo alto estava vna silla, ô reclinatorio de oro,y en êl recostada vna imagen de la caridad: *Ferculum fecit sibi Rex Salomon,reclinatorium aureum,ascensum purpureum media charitate constravit.* Esta misma fabrica,que diseñô en figuras Salomon,la passô en realidad Christo de la Ierusalen vieja a la nueva,sino q̃ la fantasia de los pintores le ha mudado la imagen.Allâ se veia en el reclinatorio la imagen de la caridad,acâ la imagen de la esperança.Como la purpura es la escala del reclinatorio:*Reclinatorium aureum,ascensum purpureum*;ninguno desconfia tanto de su esperança,que no le parezca puede aspirar a vn escalon;y ninguno se vê ya en el escalon,que no pueda aspirar,y subir al reclinatorio. En las otras Cortes no es assi. En Babylonia,Corte de la Assiria,podrâ prometer la esperança la purpura de Daniel,mas no la silla de Baltasar. En Sursa,Corte de la Persia,podrâ prometer el poder,y autoridad de Amân,mas no el trono de Assuero. En Memphis, Corte de Egypto,pudo prometer el grado, y agrado de Ioseph,mas no el solio de Faraon:*Vno tantum Regni solio te præcedam.* Pero en Roma puede prometer la esperança sin engaño,y dar la fortuna sin milagro el solio,el trono,la silla;esto es,el mismo reclinatorio;el qual por esso se llama assi,porque en êl descansa la esperança, no aviendo mas a que aspirar,ni subir.

Cant.3. 9.10.

Vide Cornel. & Sãct

Gen. 41 40.

Iuzgad aora,si en otra parte,ô Corte del mundo puede ser tan fuertemente tentada, ô tan fuertemente tentadora la esperança;a la qual tantas vezes resucita la muerte, quãtas en este gran teatro muda brevemente la scena. Las dos mayores tentaciones,con las quales el demonio tentô los dos mayores hombres del mundo;esto es, el primer Adan, y el segundo,son las mismas con que puede tentar, y tiẽta la esperança en Roma.Como tentô el demonio a Adan? Prometiendole que seria como Dios:*Eritis sicut Dij.* Como tentô el demonio a Christo? Prometiendole, que le da-

Gen.3.5

daria todos los Reynos del mundo: *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* Y las promessas destas dos tentaciones no falsas, sino verdaderas, no impias, sino Religiosas, son las mismas con que tienta la esperança en Roma; ser como Dios, y el Imperio vniversal sobre todos los Reinos del mundo: *Tibi tradidit Deus omnia Regna mundi.* Son tã grandes, y tan fuertes estas dos tentaciones, q̃ ni al primer Adan, ni al segundo tentô el demonio con ambas juntas, sino divididas. Con la primera cayô Adan del estado de la inocencia; con la segunda, pensô el demonio, q̃ podia caer la misma inocencia: *Si cadens adoraveris me.* Tentãdo pues la esperança con ambas juntas, y no vna, sino muchas vezes, y no a vno, sino a qualquiera, y no con ambicion declarada, sino con piedad, con devocion, y con zelo del bien vniversal: quien podrâ escapar de la tentacion, si pone su esperança en otro, ô en otros, sino en solo Dios?

Mat. 4. 9.

In off. S. Petri

Dexada aparte la esperança, que no quiere de Dios mas que a Dios, aun ay tres modos de esperar: esperar en Dios; esperar de Dios, y esperar en aquellos, y de aquellos, q̃ no son Dios. Esta vltima esperança es la que aprenden en la escuela del mundo los hijos deste siglo, tanto mas ignorãtes, quanto mas sabios en ella. Tantas artes, tantas astucias, tantas politicas, tantas invenciones para ganar las voluntades falsas, y flacas de los hombres, siendo tanto mas facil, y llano poner la esperança en vna sola voluntad, q̃ todo lo puede, y solo faltar, ô engañar no puede. Oid al Maestro singular de la esperança: *Bonum est sperare in Domino, quã sperare in Principibus.* Mejor es esperar en Dios, que esperar en los Principes. Porquê? Ni yo lo digo, ni vosotros lo direis. Porque es ley de los que esperan en ellos: esperar, desesperar, y callar. Por esso lo dixo, y se declarô el mismo David: *Nolite confidere in Principibus in filijs hominum in quibus non est salus.* Hase de esperar en Dios, y no en los Principes; no porq̃ son Principes, sino porq̃ son hõbres: *In*

Ps. 117. 9.

Ps. 145. 2.

filijs hominum; hombres, y hijos de hombres. Esperar en el hijo del hombre, si: en los hijos de los hombres, de ningun modo. Porque el Hijo del Hombre es Dios como su Padre: los hijos de los hombres son hombres como suyos. Y esto basta para no esperar en ellos, ni fiarse dellos.

Pero no se nos passe sin reparo el apendix de la misma razon del Profeta: *In filijs hominum, in quibus non est salus.* No espereis, dize, en los hõbres, porq̃ no ay en ellos salud. Y quê tiene que ver la salud con la esperança? Yo diria antes: No espereis en los hõbres, porq̃ no ay en ellos justicia para el merito, ni agradecimiento para el beneficio, ni fidelidad para las promessas, ni constancia en la amistad, ni respeto, ô atencion a otras esperanças, que las suyas: mas porq̃ no ay en ellos salud: *In quibus non est salus?* Si. Y no sabeis que la esperança es enfermedad, y todos los que esperan, enfermos? Assi lo dize el Espiritu Santo en el Texto Hebraico; por esso quizâ no lo entienden los Latinos: *Spes, quæ differtur, ægritudo cordis.* Que Cosa es Roma, señores Cortesanos, sino vn Hospital comun de todas las Naciones, lleno de enfermos, vnos incurables, otros mal curados, todos sin quietud, sin sossiego, sin respiracion, siempre quexosos siempre melancolicos, siempre gimiendo, siẽpre agoniçantes, y no de otra enfermedad, que de aquel engaño habitual, que llamais esperança? Esta es aquella Piscina vniversal de Ierusalen: *Donde avia multitudo languentium expectantium aquæ motum.* La multitud grande, todos enfermos, y todos esperando. Quando se movian las aguas, corrian todos atropellandose vnos a otros; pero no sanava mas que vno, y la salud que llevava este, era nueva enfermedad para los demâs. No es esto lo que sucede aqui a todos los pretendientes? Passan los diez, los veinte, y mas años, y las quexas, y lamẽtaciones de todos, son como las de aquel que avia treinta y ocho años, que esperava: *Hominem non habeo.* Todos dizen, no tengo hombre; y porque ponen su

Prover. 13. 11.

Ioa. 5. 3.

espe-

esperança en los hombres: *In quibus non est salus*; por esso no hallan remedio, esperando, y desesperados.

Verdaderamente, yo no admiro tanto vuestra esperança, quanto vuestra paciencia. Aquella Piscina se llamava Probatica, porque en ella se purificavan las victimas, que iban al sacrificio; y esta se pudiera llamar Probatica, porq̃ en ella se prueba la paciencia. En este mismo lugar se hizieron en otro tiempo las mayores pruebas de la paciencia Christiana; y quando yo considero la Roma presente, no puedo, no, acordarme de la antigua. En tiempo de Nerõ, y Diocleciano eran muchos los Martyres en Roma, oy son muchos mas: aquellos eran los Martyres de la Fê, estos son los martyres de la esperança. Ved si son muchos mas, pues que son todos. Cada casa es vna Catacumba, cada antecamara vna Catasta, cada carroza vn Eculeo, cada cortejo vn Sarellicio, cada Palacio vn Anfiteatro; y porq̃ no quiero hablar de las fieras, cada esperança vn martyrio. Sola vna diferencia hallo de aquel tiempo a aqueste. En aquel tiempo el que incensava, alcançava vida, y honras; vosotros estais incensando dia, y noche, y la honra se envilece, la vida se consume. El incienso se pide como deuda, y se paga como humo; y si tal vez del idolo adorado se oye vn oraculo, siempre es equivoco, y jamâs verdadero.

Señores mios, enfermos por voluntad, y martyres por fuerça, si para vuestra enfermedad no ay salud, ni para vuestro martyrio corona: si vuestra esperança es llena de tantos disgustos, de tantos afanes, de tantos tormentos, de tantas desesperaciones, trocad esta esperança infelice con la esperança felicissima del eterno gozo. Y si quereis ver la ganãcia desta comutacion considerad la diferencia de vna esperança a la otra. Aqui la esperança es eterna, y el gozo nũca llega: allâ el gozo es eterno, y la esperança no puede durar mucho. La esperança aqui siempre es eterna; ô porque no tiene fin, no alcançando el fin deseado; ô porque el fin de

vna

vna esperança, quando llega a alcançarse, es principio de otra esperança mayor, y por esso mas dificil. De aqui se sigue, que el gozo de lo que se esperava, nunca llega; porque encadenada vna esperança con otra, el afan, y tormento de la segunda, suspende el gozo de la primera. Por el contrario, en la esperança del eterno gozo, el gozo es verdaderamente eterno, porque ha de durar por toda la eternidad de la bienaventurança, y la esperança, aunque dure toda la vida, dura poco. Pero ni esse poco tarda el gozo a la esperãça; porq̃ como el bien esperado, no depende de los hõbres, sino de Dios, y es esperança cierta, y no cõtingente, el mismo principio del esperar es ya principio del gozar: *Spe gaudentes*, dize S. Pablo. La esperança del gozo eterno, no es esperança sin gozo, es gozo con esperança juntamente. Quien asi espera, no espera. Espera, porque el gozo ha de ser sin fin en la eternidad, y no espera, esto es, no aguarda.

Rom. 12. 12.

Porque ya el mismo gozo tiene su principio en la esperança: *Spes æterni gaudij.*

†

PERORACION.

TEngo acabado con la vltima piedra; y como dixe al principio, creo, que la cabeça del Gigante quedarâ como de antes. Si culpais la flaqueza del braço, y la poca fuerça, y eficacia de la Honda, yo lo confiesso. Pero no podrê negar, sin hazer agravio, Señores, a vuestro juizio, que el no aver respondido el sucesso al deseo, mas ha sido desatenciõ vuestra, que negligencia mia. La Honda tirô a la frente del Gigante, la que le cortô la cabeça fue su propria espada. Por esso David dedicô la espada al Templo, y de la Honda no hizo caso. Quexaos de los filos embotados de vuestra propria espada, y no de mi Honda. Quê importan los golpes de afuera, si prevalecen las passiones de adentro? Nota

el

el Texto,que el Gigante,aturdido con el golpe, cayô âzia adelante,y con la boca a la tierra : *Cecidit in faciem suam.* 1.Re.17 50.
Parece que no avia de ser assi,sino al contrario.Porque la fuerça,ê impulso de la pedrada en la frente avia de rempujarle la cabeça âzia atrâs,y cõ la cabeça el cuerpo. Porquê luego con movimiento contrario al mismo impulso,no cayô de espaldas,y âzia atrâs,sino de faz,y âzia delãte? La razon natural fue,porque estava delante su enemigo,y êl ayrado,y pudo mas la colera,y passion,que tenia dentro, que el golpe,que vino de afuera.Estava el Gigante en aquel pũto lleno de rabia,y enojo contra David, prometiendo hazerle pedaços,y darle a comer a las aves, y a las fieras, por el desprecio con que avia salido al desafio, con vn palo en la mano,como si saliera a vn perro ; y como tenia delante la causa de su passion,y enojo , aunque la fuerça del golpe le rempujasse âzia atrâs,pudo mas el impetu de la propria passion,que el impulso de la piedra.Por esso yo, si bien os acordais,os pedî al principio,que me diesseis la frente desnuda de afectos,y passiones. Estas son las que han resistido,ê impedido el efecto,y no la flaqueza del impulso. Todavia,como el dia es de la esperãça,aun no desespero. David no sacô la piedra de la cabeça del Gigante , mas se la dexô dentro del celebro.Assi lo hago yo. Llevad en la memoria la piedra del conocimiento proprio,y acordaos,que sois almas,y almas inmortales. Llevad la piedra del dolor del bien perdido,y doleos del pecado , y del aver pecado. Llevad la piedra de la verguença del mal cometido,y avergonçaos de Dios,de los hombres , y de vosotros mismos. Llevad la piedra del temor del eterno suplicio , y temed mas que todas las penas del infierno,el odio , y blasfemias de Dios. Llevad finalmente la piedra de la esperança del Cielo,y vivid como quien espera salvarse,y gozar el sumo bien eternamente.Si llevaredes en la memoria estos cinco puntos,y particularmente en estos dias tan sagrados , los

me-

meditareis con la devida atencion, yo espero de su virtud, y eficacia, que aun hagan lo que no han hecho hasta aora. Quantas vezes la Garça herida de la saeta, aunque no cayga luego, y continue el buelo, como lleva dentro de si el hierro, al fin se rinde, y viene al suelo? Llevad en la memoria lo que aveis oido, dadle vna, y otra buelta en el entendimiento, y harâ vuestra consideracion lo que mi Honda no ha podido. En la narracion del caso de David trueca la Escritura los terminos, y habla con vna misteriosa impropiedad, proprissima desto que digo: *Tulit vnum lapidem,*
1.*Re.*17 49. *& funda iecit* (notad) *& circumducens percussit Philisteũ.* Tomô, dize, vna piedra, y tirôla, y rebolviendola hiriô al Filisteo. Primero dize, que tirô la piedra, y despues añade, que la rebolviô, y que rebolviendola hiriô. Las piedras yâ estân tiradas, si quereis, que hieran, y derriben el Gigante, a vosotros toca, y no a mi el rebolverlas. Dadle vna, y otra buelta en la consideracion: y digo vna, y otra, porq̃ no basta vna. Porquê dize Ieremias, que estâ perdido el mundo?
Ier. 12. 11. *Quia nullus est, qui recogitet corde.* No basta pensar para la victoria de los vicios, es necessario pensar, y repensar, considerar, y tornar a considerar: *Recogitet.* Finalmente, para q̃ vuestra consideracion, y meditacion, ayudada de la Divina gracia, tenga mayor eficacia, aplicad devotamente estas cinco piedras a las otras cinco mas fuertes, que en estas fueron representadas. Christo Crucificado fue el verdadero David, que con el baculo de la Cruz, y con las cinco piedras de sus Santissimas Llagas venciô el mundo, el pecado, y el infierno. Aplicad, y meted estas cinco piedras en aquellas cinco fuentes de misericordia. Teñidlas, y bañadlas muchas vezes en el torrente de aquella preciosissima, y potentissima sangre; porque bañadas en aquel torrente, y santificadas en aquel torrente, y en aquel torrente purificadas, suplirân abundantissimamente mis defectos, y serân: *Limpidissimos lapides de torrente.*

TA-

TABLA DE LAS COSAS NOTABLES.

A.

efi-

tà

ta en Roma,pag. 107. Como padre de la discordia huye de la consonancia,pag.2.

Desco. Heroyco del Cielo es de searlo,no por vèr, sino por alabar a Dios eternamente,pag.83.y84. Quien no desea mas que a Dios, desea mas; quien desea mas que a Dios,desea menos,102.

Desesperacion. Ley de los que esperan en los poderosos del mundo: esperar; desesperar, y callar, pag.106.

Desorden. En el infierno ay sumo orden,y sumo desorden;y como?pag.67,68. y 69. Descripcion del infierno, ordenado de parte de Dios, y desordenado de parte de los condenados,pag. 69.

Diferencia. La verguença se cóserva en la diferencia, y se pierde en la semejança,pag.58.

Diligencia. Para las perdidas, que tienen remedio, se hizo la diligencia;para las que no tienen remedio,se hizo el dolor,pag.33.

Diluvio. Dios puede hazer diluvios con todos los elementos, pag.20.

Dios. Quando Dios dà los bienes,se esconde; quando los quita, se manifiesta, pag.27. Hasta Dios reprehendiò saliendo,pag.9. Los condenados padecen en el infierno aquello, a que Dios los condena, y Dios aquello, a que no los puede condenar,66 Basta qualquiera bien del Cielo,ù de la tierra,si lo juntamos con Dios, para que Dios respeto de nosotros sea menor bien, 102. La verguença es heroyca,respeto de Dios; porque me averguenço de quien no veo, ni veo que me vee, pag. 47. Dios es el principio,y fin del alma,pag. 17. Dios no quiere de mi mas que a mi;yo no he de querer de Dios mas que a Dios,pag.105. Pesa mas delante de Dios la vengança de su honor, que el infierno de todo el mundo,pag.82. Hasta los Angeles nos pueden quitar algo de Dios, pag. 111. Mas interesal es la esperança que desea a solo Dios,que la que desea a Dios, y juntamente los otros bienes, pag. 102. Ha de ser nuestro coraçon para cóDios, como el coraçon de Dios para con nosotros,pag. 108. Tan gran bien es Dios solo,como Dios, y todos los bienes del Cielo, y de la tierra juntamente, pagin. 102. Los bienes de la tierra, si los amamos,son eclipses de los bienes de el cielo, y los del cielo son eclipses de Dios,pag. 103. Heli se salvò,porque sintiò mas las injurias de Dios, que los daños proprios, pag 88. Lo mas horrible, y terrible del infierno, es aborrecer a Dios,y blasfemarlo,pag.66.& sequentibus. Dios formò al hõbre, vniendo el alma al cuerpo;el Predicador lo reforma,separando el alma del cuerpo,pag.16.El conocimiento, y memoria del polvo, es mejor de la parte de Dios, que de la nuestra, pag.16. Para amar puramente a Dios, hasta del Cielo nos avemos de recatar, p.104. Quando Dios quiere, que los hõbres hagan cosas grandes, muda-

les

les el concepto baxo que tienē de si,pag.16.Muchos son los que esperan en Dios, pocos los que le buscan,pag.96. Dios tan contento,y tan feliz antes de aver cielo, y tierra,como despues, p. 99.En razon de perdido,mayor perdida es la del tiempo,que la de Dios, pag.30.Quien ama otra cosa con Dios,no solo ama menos a Dios, sino menos de Dios,p.102.Quien no desea mas que a Dios, desea mas:quien desea mas que a Dios, desea menos,pag.102.

Dolor. El dolor de la perdida en los bienes falsos es castigo, en los verdaderos remedio,pag. 22. Se han de reducir todos los dolores a vn solo dolor, que nos libre de todos,pag.41.En la perdida de los bienes del cielo,la herida causa el dolor,y el dolor sana la herida,pag.22. Dolor mas que fino del pecado,qual es? pag.40.El mayor abuso del mundo,el abuso del dolor,pag.39.Dolores del infierno, que cercaron a Christo en la Cruz,fueron las blasfemias, pag. 73. y 74. Como puede el dolor hazer,que el pecado hecho no sea hecho? pag.37.y 38.El afecto del dolor mueve mas eficazmente, q̄ el afecto del gozo,pag.24.Ningū estado en este mundo se libra de dolor,pag.41.Empleos del dolor vanos,y inutiles,pag.42. El dolor es el vnico remedio del bien perdido,y el mayor bien perdido es el dolor,que se pierde,p.41.Para las perdidas,que tienen remedio, se hizo la diligencia; para las que no tienen remedio se hizo el dolor,p.33. El bien menos perdido, es aquel que se puede recuperar con el dolor;el mas perdido,es el que con ningun dolor se puede recuperar,p.30.Como puede ser fino,y heroico el dolor del pecado? pag.34.El mismo bien causa mayor dolor que gozo,y como?p.29 El dolor no se mide por la quantidad,ni lo es mismo ser grande, q̄ ser fino,p.29.El dolor que no es fino,muere con quien muere; el dolor que professa fineza,con quien muere se haze inmortal, pag.33. El dolor en lo impossible,es puro dolor,y porquē? pag. 33 y 34. El dolor vulgar llora,en quanto espera el remedio;el heroico llora, porque no lo espera,p. 33. Fino,y heroico dolor del sumo bien perdido,qual,y como es?p.35.Ningū mal se remedia con el dolor, sino el pecado;y ningun bien se restaura por el dolor,sino la gracia,41. El dolor es eco del pecado,p.36. Pequè,y no pequè,no es implicācia,si ay verdadero dolor,p.38. El fin porque hizo la naturaleza el dolor,p.40.Dolerse del bien perdido, que con el dolor se puede recuperar,es remedio;dolerse del bien perdido,que con ningun dolor se puede recuperar, es dolor, pagin.30.y 31.

Dotes de naturaleza,cabellos de Absalon,pag.44.

Doctrina. Como se diferencia la doctrina de Platon,y de S. Pablo,diziendo vno, y otro al parecer lo mismo,pag.12.

E.Eclip-

tes-

vno

vno serà dos,p.54.Dios formò al hombre,vniendo el alma al cuerpo;el Predicador lo reforma, separando el alma del cuerpo,p.14 Quando Dios quiere,que los hõbres hagan cosas grandes, mudales el concepto baxo, que tienen de si,p.16.El hombre cayô, porq̃ no conociò su nobleza; el Angel, porque la conociò,p.7.El hombre ha de vivir como alma separada, p.15.Deviendo el hombre ser alma, las almas han degenerado a ser cuerpo,p.20.El hombre natural se constituye de alma, y cuerpo,el moral consiste en sola el alma,p.13.El animal,aunque tenga alma,es cuerpo:el hombre,aũque tenga cuerpo,es alma, p.10. San Pablo con cuerpo, ò sin cuerpo, siempre el mismo hombre, p.10.

*Honda.*Porque no la dedicô David,sino la espada? pag.110.

*Honor.*Quien fia al criado su honor,ò pierde el honor, ò se haze esclavo de su criado, pag.52.Mayor martyrio es, el que quita la honra,que el que quita la vida,p. 45. El fin primario de la Encarnacion,fue la vengança del honor Divino;el secundario,la redempcion del genero humano,pag. 81. El honor ofendido,aun el Divino no tiene otro consuelo,que la vẽgança,p.80. Pesa mas delante de Dios la vengança de su honor,que el infierno de todo el mundo, pagin.81.

*Horror.*Lo mas horrible,y terrible del infierno, es aborrecer a Dios,y blasfemarlo,66.& seqq.

I.

*Idea.*El concepto,que cada vno tiene de si,es la idea de sus acciones,pag.5.

Iosué. Porquè parado el Sol, mandò tambien Iosuè parar la Luna?pag.104.

*Infierno.*Limpio,y no limpio,pagin.76.El infierno limpio, ninguno le bebe, porque lo temen los predestinados,p.76.y 77.El infierno no limpio,lo beben los precitos,pag.76.y 77.Como dize Iob, que en el infierno no ay orden? p.67. & seqq. En el infierno ay sumo orden,y sumo desorden, y como?pag.67.68. 69. y 70. Descripcion del infierno, ordenado de parte de Dios, desordenado de parte de los condenados, pag. 69.y 70.Como ay cielo del cielo, assi ay infierno del infierno,yqual sea, pag. 69. Dentro del coraçon de los condenados ay otro mayor infierno,p.71.Comparacion,y diferencia notable de vn infierno a otro,pag.71. Infierno echado en el infierno,pag. 71. Musica, y armonia del infierno,pag.69.Diferencia del fuego del infierno al nuestro, pag. 68. El fuego del infierno es racional,y porquè? pag. 68. Temor heroico del infierno, temerlo por no blasfemar a Dios, pag.77 El temor heroico del infierno, es prenda de predestinacion,pag.84.Los que temen el infierno, no por el fuego, sino por las blasfemias de Dios, ò son, ò seràn Santos, pag.87. El mayor horror de las blasfemias del in-

lo

Per-

Q.

R.

Do-

F I N.