
La apologética en la *Introducción del Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada

The Apologetics in the Introduction of the Symbol of Faith of fray Luis of Granada

RECIBIDO: 27 DE OCTUBRE DE 2015 / ACEPTADO: 9 DE DICIEMBRE DE 2015

Rafael GARCÍA GARCÍA

Wilkes University. Global History and Languages
Wilkes-Barre (Pennsylvania). Estados Unidos
rafael.garcia@wilkes.edu

Resumen: En 1583 fray Luis de Granada vuelve a salir a la palestra literaria con la publicación de la *Introducción del Símbolo de la Fe*, una obra que va más allá de las meras pretensiones literarias. Concretamente en el primero de los cuatro volúmenes se dispone a elaborar una defensa de unos principios metafísicos de cuño tomista necesarios para una sana teología. Fray Luis es consciente de que se viven unos tiempos convulsos y se adhiere al esfuerzo catequizador de la Contrarreforma. La apologética que fray Luis lleva a cabo no consiste en entrar en sofisticados debates para rebatir los argumentos contrarios. Más bien se trata de una obra dirigida a un público amplio, no para sacar a la luz controversias teológicas, sino para poner de manifiesto, haciendo gala de su destreza literaria, la verdad y belleza de los principios metafísicos de la teología escolástica que se veían ahora amenazados por la irrupción del protestantismo.

Palabras clave: Fray Luis de Granada, *Introducción del Símbolo*, Apologética.

Abstract: In 1583, Luis of Granada returned to the literary scene with the publication of a new book entitled *Introduction of the Symbol of Faith*, intended to be more than a mere literary work. The first of the four volumes aims at defending some Thomistic metaphysical principles, which are necessary for a sound theology. Luis of Granada, fully aware that he was living in an historical period marked by religious turmoil, adhered himself to the catechizing effort of the Counter-Reformation. The apologetics carried out by Luis of Granada do not consist in rebuking opposing arguments; the book -addressed to a wide range of readers- did not intend to create theological controversies but to show, using literary means, the truth and the beauty of the metaphysical principles of the Scholastic philosophy under threat since the outbreak of the Protestant Reformation.

Keywords: Luis of Granada, *Introduction of the Symbol of Faith*, Apologetics.

Fray Luis de Granada se une a la reforma emprendida en el Concilio de Trento con la publicación en 1583 de la que podría ser su obra maestra: la *Introducción del símbolo de la fe*¹. Fray Luis es consciente de que son tiempos religiosamente convulsos² y sale de nuevo a la palestra literaria con una magna obra en cuatro volúmenes dirigida a «esclarecer y confirmar los ánimos de los creyentes»³. El carácter apologético de la *Introducción del símbolo* se declara abiertamente en el proemio dedicado al Inquisidor General y arzobispo de Toledo, Don Gaspar de Quiroga. No hay que dudar de la sinceridad del granatense, ni sospechar que se trata de algo protocolario o convencional, pues el mismo fray Luis quiere que su libro sea una contemplación de los misterios de fe que sirva de «triacaca»⁴ o antídoto para no caer en los errores de los musulmanes o de los que modernamente –en clara referencia a los protestantes– malinterpretan el misterio de la redención haciendo nulas la penitencia y las buenas obras⁵.

Este carácter apologético es clave para la comprensión de toda la *Introducción del símbolo de la fe*, no sólo del primer volumen, y a pesar de ello ha sido bastante descuidado por la crítica, que se ha limitado a mencionarlo y poco más⁶.

¹ Las últimas ediciones críticas de la primera parte de la *Introducción del Símbolo* son la de Álvaro Huerga del año 1996 y la de Balcells de 1989. En este estudio seguimos la edición de 1989, que se basa en la *editio princeps* de Salamanca 1583 y sólo para aspectos puntuales se sirve de la edición crítica de Justo Cuervo de 1908.

² Cfr. PÉREZ SAMPER, M. A., «Fray Luis de Granada, su tiempo y su mundo», *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura* 4 (septiembre 1992) 24-30.

³ GRANADA, Fray Luis, *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1989, 103.

⁴ *Ibid.*, 107.

⁵ La fidelidad al espíritu y letra de Trento en fray Luis lo secundan otros textos. Véase por ejemplo *Obras Completas*, vol. XIV, 449-450, y también AMATE BLANCO, J. J., «El padre Granada en la literatura espiritual del siglo XVI», *Documentos A: Genealogía científica de la cultura* 4 (1992); ROBRES LLUCH, R., «Fray Luis de Granada y sus amigos santos al servicio de la restauración católica», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.

⁶ No faltan estudios que abordan la espiritualidad de fray Luis en su aspecto dogmático, pastoral, ascético, místico e incluso ecuménico, GONZÁLEZ, L., «Bibliografía de y sobre Luis de Granada», *Documentos A: Genealogía Científica de la Cultura* 4 (1992) 202-219. Por eso sorprende el silencio acerca del carácter apologético de su obra, concretamente en la primera parte de la *Introducción*. Ya Bataillon afirmó que esta obra del granatense es una «grandiosa apología cristiana». BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1950, 754. Con posterioridad se ha seguido mencionando este carácter apologético añadiendo breves notas así como el servicio que prestó la obra de nuestro autor a la labor catequizadora de la Contrarreforma. RESINA RODRIGUES, M. I., *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, 342-345. PÉREZ DE CAMINO, J., *La espiritualidad naturalista de fray Luis de Granada*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2009, 221.

Si bien es cierto que la espiritualidad del granatense cuenta con numerosos estudios, no se ha explicado en qué consiste la defensa de la fe de la *Introducción*, que es, nada menos, uno de sus objetivos principales. Este trabajo trata de suplir esta carencia. Ahora bien, hay algo que nos sorprende cuando se advierte al lector que la forma de hacer apologética en la *Introducción del símbolo* va a ser distinta. El dominico tiene el convencimiento de que cuanto menos sepa el pueblo de errores y engaños tanto mejor. Lo que conviene hacer es combatir las herejías con el método positivo de afirmar la excelencia y hermosura de la fe en su verdadero esplendor. Dicho en breve, será una defensa en sordina, sin entrar en disputas. En este estudio se perfila y explica en qué consiste dicha defensa.

Es muy significativo que la apología católica que se despliega en los cuatro volúmenes de la *Introducción del símbolo* gire en torno a dos grandes misterios de fe: la Creación y la Redención. El primero de los volúmenes se centra en la creación; el segundo, en la grandezas de los misterios de la fe; y los dos últimos, en la redención. En este trabajo nos centramos en el primer volumen que trata principalmente de la creación, de la que se escogen elementos muy diversos desde minerales, plantas, insectos o animales de muy diversa especie hasta culminar con el hombre, obra maestra del mundo material. La lectura en clave apologética de la primera parte de la *Introducción del símbolo* suscita inevitablemente la siguiente pregunta: ¿por qué hablar de la creación, un misterio que nadie ponía en duda, es tema clave de la apologética luisiana? Más aún, ¿por qué tratar de la creación como una maravilla que pasma, o por qué tratar de asuntos tan insignificantes y triviales como las hormigas, abejas, o gusanos de seda puede tener cabida en un tratado de defensa de la fe? He aquí lo interesante de la apología del granatense en este primer volumen centrado en la creación.

La estrategia apologética que se despliega en este primer volumen de la *Introducción del símbolo* podría esquematizarse de la siguiente manera: primero de todo, es preciso asentar la necesidad y verdad de la razón teológica. Una vez asentado este principio epistemológico, a partir de la contemplación de la creación entera se pueden deducir conocimientos de su Creador según cuatro principios metafísicos, tomados de la filosofía aristotélico-tomista, que fray Luis saber hacer suya para exponerla de forma asequible al común de los lectores. Estos cuatro principios son: la causalidad, el orden jerárquico del universo, la analogía y la teleología. Esta cosmovisión estaba en clara oposición con la que propugnaba el protestantismo y que ya había cuajado en muchas

partes allende los Pirineos⁷. Veamos ahora con más detalle en qué consiste esa defensa en sordina según este esquema.

1. LA RAZÓN TEOLÓGICA

Como bien ha observado Vicente Cudeiro⁸, fray Luis fue un sabio de la naturaleza⁹. Entiéndase el término «sabio» en su acepción escolástica, es decir, aquella virtud del teólogo que sabe considerar las causas últimas a través del uso de la razón iluminada por la fe. El sabio es aquel que sabe «penetrar más profundamente las determinaciones ontológicas de las realidades pertenecientes al campo de su saber». En este sentido podemos llamar a fray Luis, con todo rigor, sabio de la naturaleza porque ha sabido observarla y trascender su significado último. Al fin y al cabo de eso se trata: servirse de la luz de la razón natural y de las criaturas como medio y signos respectivamente, capaces de llevarnos a su Creador. En fray Luis no encontraremos a un teólogo original conocido por lo novedoso de su pensamiento¹⁰. Su gran mérito como escritor de obras de religión estriba en haber asimilado la tradición bíblica, pa-

⁷ De hecho, tan sólo tres años antes de la publicación de la *Introducción* aparece el *Libro de la concordia* (1580) en el que se establecen los presupuestos dogmáticos del protestantismo. Es una auténtica confesión de fe luterana con el objetivo de acabar con las disensiones internas y asentar las creencias fundamentales.

⁸ CUDEIRO GONZÁLEZ, V., «Fray Luis de Granada, sabio de la naturaleza», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 407.

⁹ La refinada apreciación de la naturaleza por parte de fray Luis es uno de los aspectos que más insistentemente ha repetido la crítica. Véase al respecto OROZCO DÍAZ, E., «Fray Luis de Granada y la visión realista y próxima de la naturaleza», en *Manierismo y Barroco*, Madrid: Cátedra, 1975. MARTÍNEZ RUIZ, J. (Azorín), *Los dos Luises y otros ensayos*, México-Buenos Aires: Espasa Calpe, 1944. LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología en la obra de fray Luis de Granada*, Madrid: CSIC, 1988. BRENTANO, S. M. B., *Nature in the Works of Fray Luis de Granada*, Washington, DC: The Catholic University of America, 1935. PÉREZ DE CAMINO, J., *La espiritualidad naturalista de fray Luis de Granada*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2009.

¹⁰ Lo mismo puede decirse de las otras obras fundamentales de fray Luis de Granada como el *Libro de oración* o la *Guía de pecadores*. La intención del granatense no fue nunca la de elaborar una teología nueva, sino la de ser divulgador de la doctrina cristiana. HUERGA, A., «Fray Luis de Granada, teólogo», *Scripta Theologica* 38.2 (2006) 777-793. AUMANN, J., «Louis of Granade, a Layman's Theologian», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988. Fray Luis de Granada es «el divulgador más genial de la teología española en el siglo XVI. Él acierta a incorporar a la espiritualidad toda la cultura de la época en el mayor esfuerzo de teologización popular contemporánea». ANDRÉS, M., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid: BAC, 1994, 305. PABLO MAROTO, D., *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, 205.

trística y escolástica anterior a él y en haberla sabido transmitir al público de su época en un lenguaje asequible al común de los lectores y literariamente muy logrado.

Aunque el cristianismo no sea una ideología ni una corriente de pensamiento, ello no quiere decir que sea ajeno, indiferente o neutral en los grandes temas filosóficos que han cautivado el pensamiento de los hombres. Para el granatense, la filosofía es sierva de la teología, pero una sierva necesaria ya que unos principios filosóficos erróneos pueden devenir en una mala teología. Nos atrevemos a decir que la *Introducción del símbolo* no se hubiera escrito o sería muy distinta de lo que es, si fray Luis no hubiera percibido la amenaza que se cernía sobre los principios filosóficos sobre los que se sostiene la teología católica. Aquí solamente esbozaremos cuáles son los principios filosóficos de los que esta primera parte de la *Introducción del símbolo* quiere ser una defensa o apología para un público amplio¹¹.

Para definir ideológicamente a fray Luis de Granada hay que decir en primer lugar que es tomista¹². Podrá desfilar en su ingente obra una multitud de autores –de hecho fray Luis cita muy poco a santo Tomás si lo comparamos con otros autores como Séneca o los Padres de la Iglesia– sin embargo, quien configura más decisivamente su pensamiento es el Doctor Angélico¹³. Podemos resumir la filosofía escolástica medieval de la que el granatense es heredero y seguidor como el gran esfuerzo por armonizar el legado filosófico grecorromano y la Revelación bíblica. La razón de la filosofía griega y la fe contenida en la Biblia son dos fuentes de conocimiento complementarias. No se excluyen ni entran en conflicto sino que se ayudan mutuamente. Con la unión de fe y razón, sin confundirlas ni fundirlas, se alcanza la verdad. Este feliz matrimonio entre fe y razón se realizó paulatinamente a lo largo de los si-

¹¹ Como sostiene LLAMAS, A., la *Introducción* persigue un fin «pragmático», se evitan los términos sutiles y oscuros de los doctores, *La didáctica en la Introducción del símbolo de la fe*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998, 509. De la misma opinión es PRAENA SEGURA, A., que afirma que para llegar a un mayor número de lectores se evita el tono dialéctico, «La belleza de predicar. Consideraciones estéticas en el lenguaje de fray Luis de Granada», *Communio* 38,1 (2005) 107-143.

¹² Cfr. BALCELLS, J. M., «Perfil intelectual de fray Luis de Granada», *Documentos A: Genealogía Científica de la Cultura* 4 (1992) 31; LOBATO, A., «La antropología en fray Luis de Granada», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 461.

¹³ Concretamente en la *Introducción del Símbolo* a santo Tomás sólo lo cita cuatro veces, que son relativamente pocas si lo comparamos con otros autores como san Ambrosio 22 veces, Aristóteles 21, san Agustín 20... LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología*, 34.

glos empezando ya con los Padres de la Iglesia hasta llegar al máximo exponente de este inmenso esfuerzo, Tomás de Aquino¹⁴. Sin embargo, a partir del siglo XIV entra en escena una nueva corriente filosófica: el nominalismo. Autores nominalistas como Guillermo de Ockham o Nicolás de Autrecourt rompen con la tradición escolástica anterior y van a sostener posturas filosóficas que supusieron un cambio de rumbo en teología¹⁵. Este cambio en teología afectará, entre otros aspectos de gran calado, a la relaciones entre fe y razón y al desarrollo de la teología de la creación, dos temas centrales de la primera parte de la *Introducción del símbolo*. Se inicia así una crisis en estos dos aspectos de la teología que se manifestará más plenamente en el Renacimiento y se acentuará aún más con la Reforma Protestante.

Como tomista convencido, fray Luis de Granada tiene a la razón humana en muy alta consideración. Uno de los principales puntos de fricción entre el tomismo y el nominalismo será precisamente la llamada teología natural o filosofía teológica. Esta no es sino una rama de la filosofía que defiende la capacidad del hombre para alcanzar verdades de fe por las solas fuerzas de la razón. Tal sería el caso, por ejemplo, de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Fray Luis dedica los primeros capítulos de la primera parte de la *Introducción del símbolo de la fe*¹⁶ a defender la teología natural, asunto que retomará en los volúmenes posteriores donde se explaya a su gusto¹⁷. En claro

¹⁴ Ese mismo espíritu de síntesis y asimilación también es característico de fray Luis. Sin sectarismos sabe aprovecharse y libar lo mejor de las corrientes espirituales e intelectuales de su época para fundirlas en un todo armónico, BATAILLON, M., *Erasmus y España*, 756; COLUNGA, E., «Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI», *Ciencia Tomista* 12 (1916) 5-21. SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *Espiritualidad española*, Madrid: Rialp, 1961, 225. Este es el legado que fray Luis aprendió de sus maestros de la Escuela de Salamanca, la cual llevó a cabo la renovación de la escolástica, que tanta importancia tendría después. BELDA PLANS, J., *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, 147ss. «Humanismo, solidez filosófico-teológica de cuño tomista, riqueza patristica y modernidad lo preparaban para producir una obra de segura calidad», HUERGA, A., «Cómo se forjó Granada como escritor», *Vida sobre-natural* 652 (2007) 272.

¹⁵ ILLANES MAESTRE, J. y SARANYANA, J., *Historia de la teología*, Madrid: BAC, 1996, 87-89.

¹⁶ Concretamente los tres primeros capítulos, especialmente el tercero: «De los fundamentos que los filósofos tuvieron para alcanzar por lumbre natural que hay Dios», 151-183.

¹⁷ No debe confundirnos que fray Luis afirme que «ni tampoco es mi intento probar los misterios por razones humanas, pues la firmeza de ellos no se fundan estas razones, sino en la lumbre de la fe...», pues aquí su intención no es negar el valor de la razón en materias teológicas, GRANADA, Fray Luis, *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1989, 105. Simplemente constata que la fe tiene la primacía al aceptar como ciertos e infalibles los artículos del credo. No obstante, no dejará de esgrimir argumentos para apoyar que el uso de la recta razón mueve a la fe, e incluso puede probar algunos de sus asertos. De hecho, apela a un pasaje de una de las cartas de San

contraste, una de las características sobresalientes del nominalismo es la desconfianza y el marcado escepticismo en la razón humana para tratar materias teológicas. Para los nominalistas la razón sola se muestra siempre insuficiente para alcanzar verdades teológicas. Estas se aceptan por la fe sola. Esta postura nominalista supuso un cambio de rumbo radical en teología y la ruptura de la síntesis entre fe y razón que había sido el gran esfuerzo de la teología medieval¹⁸. En consecuencia, de forma paulatina la razón acabará viéndose desplazada del ámbito de la teología. Así, no nos sorprende que Lutero, sobre quien la formación nominalista pesó mucho, considerara que la razón en teología es «la aliada de Satanás», y es de sobra conocida la vehemencia con que abominaba de la escolástica¹⁹. Así se entiende también por qué la teología protestante se reduce a exégesis bíblica. Al expulsar la razón del ámbito religioso, se daba la primacía a la voluntad y al sentimiento. Fray Luis es sabedor de que el desplazamiento de la razón que se hallaba en germen en el nominalismo se ha exacerbado en el ámbito protestante y quiere prevenir a sus lectores. Fray Luis defiende el uso de la razón como medio eficaz de acceder a un cierto conocimiento de Dios. Esta es la primera triaca o antídoto que ha de asimilar el lector. La doctrina de la *sola fides* tiene consecuencias que van más allá de la mera negación del valor meritorio de las buenas obras. La fe sola elimina la posibilidad de la filosofía teológica. En el protestantismo se niega la relación ontológica Dios-mundo-hombre y es la fe sola como actitud la que triunfa para eliminar la filosofía teológica²⁰.

Una considerable carga antiintelectual también se halla en el mismo humanismo cristiano de quienes, como Erasmo de Rotterdam, propugnaban una renovación de la teología. Hablaban de la escolástica en términos muy exagerados y despreciativos porque en su opinión había supuesto una degradación lingüística del latín y un mero ejercicio dialéctico sin aplicación práctica. Así,

Pedro (1 Pe 3,15) en que el apóstol exhorta a «que estemos aparejados para dar razón de la fe que profesamos» (*ibid.*, 102). Fray Luis tiene bien claras las relaciones entre fe y razón, que no se funden ni se confunden sino que se complementan, como aprendió de su maestro Tomás de Aquino.

¹⁸ Cfr. COPELSTON, F., *A History of Philosophy*, vol. II, New York-London: Doubleday, 1993, 126.

¹⁹ Cfr. Ciertamente, en los siglos XIV y XV, la escolástica había conocido su época de mayor degeneración, pues había caído en un exagerado racionalismo con el tratamiento de cuestiones absurdas, había descuidado las fuentes de la Revelación (Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia), y por último habría incurrido en una degeneración lingüística, asunto que se convertirá en el centro de los ataques más enconados de los humanistas. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid: BAC, 1976, 97-102.

²⁰ Cfr. GÓMEZ HERAS, J., *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972, 17.

la teología debería volver a la sencillez y pureza originarias, a la *philosophia Christi*, abandonando las sutilezas dialécticas de la escolástica. Pero el problema de fondo no era la pureza del latín, o la vuelta a los textos originales o el método histórico-filológico, pues todo esto acabó aceptándose sin mayor dificultad. La cuestión candente en el debate entre Humanismo y Escolástica es «la función de la razón discursiva en la tarea teológica y el lugar de la Iglesia»²¹. El humanismo es una reacción enérgica contra el logicismo y dialecticismo que, gracias al triunfo de la filosofía nominalista, se había apoderado de la teología. Fray Luis supo asimilar lo que de positivo aportaba el humanismo cristiano, a saber, la elegancia en el estilo, la vuelta a los textos originales y los Padres de la Iglesia y el apartamiento de cuestiones abstrusas, sin ceder, por ello, a esa actitud antiintelectual en materias teológicas propia de los humanistas. La *Introducción del símbolo*, insistamos una vez más, es una defensa de la razón teológica²².

Si la primera triaca consistía en la defensa de la razón frente al desdén protestante de raíz nominalista, la segunda se centra en la interpretación y relación con el mundo creado o cosmos. Fray Luis de Granada machaconamente insistirá en que la correcta interpretación del cosmos es la que sepa ver en las criaturas el otro libro²³ escrito por Dios para darse a conocer, y así lo declara:

Porque cuando se casa la fe con la razón, y la razón con la fe, contestando la una con la otra, cáusase en el ánimo un nobilísimo conocimiento de Dios, que es firme, cierto y evidente, donde la fe nos esfuerza con su firmeza, y la razón alegra con su claridad. La fe enseña a Dios encubierto con el velo de su grandeza, mas la razón clara quita un poco de ese velo, para que se vea su hermosura. La fe nos enseña lo que debemos creer, y la razón hace que con alegría lo creamos. Estas dos lumbreras

²¹ BELDA PLANS, J., *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, 79.

²² La veracidad de la razón teológica tiene también para fray Luis una base bíblica (Rom 1,20) que no se resiste a citar en la *Introducción*: «como haya muchos medios para venir en conocimiento del universal Criador Señor, aquí principalmente usaremos de aquel que el apóstol nos enseña cuando dice que “las cosas que no vemos de Dios, se conocen por las que vemos obradas por Él en este mundo”, por las cuales se conoce su eterno poder y la alteza de su divinidad. Porque como los efectos nos declaren algo de las causas de do proceden, y todas las criaturas sean efectos y obras de Dios, ellas, cada cual en su grado nos dan alguna noticia de su hacedor» (121).

²³ Para el tratamiento y desarrollo de este tópico literario de larga tradición medieval véase CURTIUS, E. R., *Literatura Europea Edad Media Latina*, México: Fondo de Cultura Europea, 1955, 448.

juntas deshacen todas las nieblas, serenan las conciencias, quietan los entendimientos, quitan las dudas, remontan los nublados, allanan los caminos, hácnos abrazar dulcemente esta soberana verdad. Para la cual tenemos dos maestros, uno de las santas Escrituras, y otro de las criaturas, los cuales ambos nos ayudan grandemente para el conocimiento de nuestro Criador. Por eso tocaremos aquí algunos de los motivos y fundamentos que los filósofos tuvieron para alcanzar esta verdad²⁴.

Según la filosofía tomista, Dios al crear el mundo quiso comunicarse, de modo que todas las cosas sin excepción, por el mero hecho de haber sido creadas y existir, son palabras ontológicas que manifiestan más o menos veladamente alguna perfección de su Creador²⁵. Bajo esta consideración, la relación del hombre con la naturaleza se torna necesariamente positiva. Bien es verdad que el amplio abanico de criaturas que desfilan en esta obra responde en buena parte al gusto renacentista por lo misceláneo y enciclopédico²⁶; no obstante, el propósito común que aúna tan variopinta mezcolanza no es sino el convencimiento de que todo lo creado son vestigios o huellas que marcan un camino para un conocimiento de Dios por vía racional. Es lo que se conoce como ejemplarismo. La admiración o pasmo ante el espectáculo y maravilla del mundo no es sólo, como bien se ha señalado²⁷, uno de los aspectos más característicos del estilo de fray Luis sino también el sentimiento que trata de despertar constantemente en el lector, porque sabe que la admiración ante la maravilla del universo le lleva al lector a preguntarse por las cosas, y este interrogarse es el principio de todo filosofar, al menos en el sentido aristotélico-tomista al que el granatense se adhiere sin reservas.

En la *Introducción del símbolo* se defienden cuatro principios metafísicos que constituyen la base por la que el hombre es capaz de conocer algo de Dios a partir de la contemplación de la creación por vía natural, es decir, por las solas fuerzas de la razón sin recurrir a la fe o a la experiencia mística. Esos cuatro principios son: el principio de causalidad, el orden jerárquico del univer-

²⁴ GRANADA, Fray Luis, *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1989, 152.

²⁵ Cfr. DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 45, a. 7, 456.

²⁶ Cfr. LLAMAS INGLÉS, A., «La didáctica en la *Introducción del Símbolo de la fe*», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 502.

²⁷ Cfr. LEÓN MORENO, P., «Fray Luis de Granada, teólogo de la admiración», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 80.

so, la analogía y la teleología. Entre estos principios se da una trabazón tan armoniosa que, si tan sólo uno resultara falso, haría tambalearse todo el edificio filosófico que se levanta sobre esos pilares. Se trata en definitiva de defender la filosofía escolástica en sus principios básicos contra quienes negaban la capacidad de conocer algo de Dios por medio de la razón sola, que es, recordemos, la postura nominalista²⁸, que a su vez hereda y exagera el protestantismo. Su ruptura con la Iglesia Católica también suponía el abandono de la entera tradición del pensamiento escolástico.

2. LA CAUSALIDAD

Piensa fray Luis que el cosmos es un medio eficaz para conocer a su Creador porque entre ambos se da una relación de causa y efecto, es decir, toda creación nos dice algo de su creador por leve y sutil que sea y por muy dispares que sean la causa y su efecto. De nuevo se trata de otro principio de la filosofía de santo Tomás asimilado por el granatense²⁹. De hecho, el principio metafísico más importante en la filosofía tomista es el principio aristotélico de causalidad. Muy al contrario, los nominalistas rechazan el principio de causalidad como argumento para demostrar la existencia de Dios por vía racional³⁰.

Al tratar el tema de la creación, los nominalistas llevan hasta sus últimas consecuencias la doctrina de la *potentia Dei absoluta*, según la cual el poder absoluto de Dios y su omnipotencia creadora no pueden estar determinados ni siquiera por su misma esencia, tan sólo por el principio de no contradicción. En otras palabras, Dios, al crear, no está obligado a que las criaturas reflejen perfecciones de su ser, porque su libertad creadora quedaría de algún modo

²⁸ A diferencia de otros países europeos (Francia, Alemania) en que prevalecía el nominalismo, en España, sin embargo, empezaba ya a asentarse el tomismo a finales del siglo XV y principios del XVI, como es el caso del Colegio de San Gregorio de Valladolid donde se formó fray Luis de Granada. Más aún, en los centros de formación teológica de la península el nominalismo, cuando no se proscibía expresamente, se veía bajo sospecha. ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 1976, 286; ANDRÉS MARTÍN, M., *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid: Fundación universitaria española, Seminario Suárez, 1975, 221; BELDA PLANS, J., *o. c.*, 63.

²⁹ Cfr. DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 2, a. 2, 109-110.

³⁰ Ockham, iniciador del movimiento nominalista, sostiene que no solamente los atributos divinos sino la misma existencia de Dios son indemostrables por la razón. Ockham llega a esta conclusión a partir de su modo peculiar de interpretar el principio de la causalidad: sólo la observación directa y empírica nos permite saber cuál es la causa concreta de cada fenómeno. Cfr. COPLESTON, F., *A History of Philosophy III*, New York-London: Doubleday, 1993, 66-73.

coartada y la libertad de Dios es perfecta. Se rompe así con un principio fundamental de la teología tomista de base aristotélica al negar la relación causa y efecto que se presupone entre Dios y el mundo. En el nominalismo, un mundo tan limitado como el que conocemos no puede presentar parangón alguno con el ser de Dios. En consecuencia, el acto creador se despoja de su racionalidad y las criaturas no son vestigios o pistas que nos llevan a Dios o que nos hablan, aunque de manera imperfecta, de Él como su primera causa. En la filosofía nominalista tiene lugar una separación profunda entre Dios y el mundo, entre fe y razón.

La postura tomista, y por ende la de fray Luis también, admite en parte la reserva nominalista, al afirmar que de unos efectos que no guardan proporción con la causa no se puede adquirir un conocimiento perfecto de la causa. Por ello, el conocimiento de Dios por la razón sola siempre será muy limitado. Sin embargo, sí se pueden deducir válidamente algunos conocimientos acerca de la causa a partir de nuestra experiencia del efecto, porque todo en el efecto depende y se explica a partir de la causa. El granatense insiste mucho en esta idea de que toda creación nos dice algo de su creador según la relación causa-efecto, de la misma manera que algo se podría decir de un artista a partir de sus obras aunque no lo conociéramos en absoluto³¹.

Fray Luis entiende que hay mucho en juego si no se tiene una actitud positiva y racional hacia la creación. Toda esta primera parte es un canto a las criaturas para que el lector se pase al contemplar las maravillas de este mundo y lo mucho que se puede aprender de ellas, pues son destellos de la bondad y belleza de su creador. Una actitud no ya de enemistad sino tan sólo de mera desconfianza hacia la naturaleza haría prácticamente imposible el conocimiento de Dios por vía racional. El acendrado pesimismo protestante tiene claras repercusiones en su cosmología ya que, tras la caída original, se ha producido tal ruptura entre el cosmos y su creador, que el hombre vive en un mundo dominado por el mal en el que las criaturas no sólo no reflejan al Creador sino que lo esconden. Nada más alejado de este pesimismo protestante que la visión positiva que opone fray Luis ante las maravillas de este mundo. El protestantismo implicaba una gran crisis en metafísica³², la filosofía prime-

³¹ Cfr. DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 12. Esta cuestión entera está dedicada a dilucidar este problema epistemológico: cómo conocemos a Dios.

³² Cfr. SACCHI, M., «La crisis de la metafísica en la teología protestante», *Ciencia Tomista* 111 (1984) 487-514.

ra, la base necesaria para una sana teología, una teología que no se reduzca, como pretendía Lutero, a la hermenéutica y a un antiintelectualismo afectivo como única vía de acercamiento a la deidad.

3. EL ORDEN JERÁRQUICO DEL UNIVERSO

Según advierte Balcells, la primera parte del *Símbolo* tiene un «diseño y contenido hexaemeral»³³. Se entiende por estructura hexaemeral aquella que toma como base el capítulo primero del libro del Génesis en que se describe la creación del mundo en seis días. Lo hexaemeral no sólo implica relato sobre la creación sino también orden, armonía y equilibrio entre todas las criaturas del cosmos según una jerarquía de menor a mayor perfección. Por eso, fray Luis, al exponer cómo se puede alcanzar un conocimiento de lo sobrenatural a partir de lo natural, empieza por las criaturas de menor perfección como el sol, los cuatro elementos, agua, aire, etc., que son creaciones que sólo poseen la mera existencia. Continúa con las plantas, que además de tener existencia gozan también de vida. Se prosigue con la vida animal y sus múltiples especies, que poseen una existencia más perfecta al estar dotadas de existencia, vida y sensibilidad. Finalmente, en la cúspide de la creación, se encuentra el hombre, ser supremo de la creación material por ser la única criatura que contiene existencia, vida, sensibilidad y alma racional e inmortal. La estructura de la primera parte de la *Introducción del símbolo* es un claro reflejo de la teoría escalar del ser. El lector percibe así que la creación no sólo implica un poder creador sino también un diseño y orden en el universo. Este orden se manifiesta en distintos grados de perfección en la existencia de las criaturas como si de una gran cadena se tratara, que va de menor a mayor perfección ontológica.

Si echamos un vistazo rápido al número de capítulos dedicados a las distintas criaturas, salta a la vista que, cuanto más perfecta es una criatura, de más capítulos goza en la *Introducción del símbolo*. Así, el hombre, con 14 capítulos, es la criatura señera del cosmos. Puede verse en esta disposición de capítulos una clara intención teológica en fray Luis: «la clave máxima del *Símbolo* es la descripción de aquellas características de la naturaleza que mejor certifican el poder y la Providencia de Dios»³⁴. Y si la creación del hombre ocupa una po-

³³ BALCELLS, J. M., «El Símbolo de Luis de Granada como texto hexaemeral», *Edad de Oro* 8 (1989) 39.

³⁴ BALCELLS, J. M., «Introducción», en GRANADA, L., *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1989, 50.

sición final en las estructuras hexaemerales, tanto en el primer capítulo del Génesis como en la *Introducción del símbolo*, no es sino para resaltar que es el culmen y obra maestra de la creación. Una lectura en clave apologética de la *Introducción del símbolo* quedaría incompleta si no hacemos al menos referencia al optimismo antropológico que rebosa en los capítulos finales, especialmente en el capítulo XXXV³⁵. Para fray Luis, el hombre es un microcosmos en sí mismo y la obra por excelencia de la creación. Es microcosmos o mundo menor porque, al estar dotado de doble naturaleza alma-cuerpo, en él se encierran el mundo material y el mundo espiritual. Y como tal es digno de contemplación y motivo de pasmo para descubrir en él trazos que nos hablan de su hacedor:

y por eso lo (al hombre) crió Dios en el sexto día, después de ellas (todas las demás criaturas) criadas, queriendo hacer en él un sumario de todo lo que había fabricado, como hacen los que dan o toman cuentas por escrito, que al remate dellas resumen en un renglón la suma de todas ellas, de modo que aquel solo renglón comprende todo lo que en muchas hojas está explicado. Y lo mismo en su manera parece haber hecho el Criador en la formación del hombre, en el cual recapituló y sumó todo lo que había criado. De aquí es que con mayor facilidad conocemos por aquí las perfecciones divinas, que si extendiésemos los ojos por todo el mundo, que es cosa que pide muy largo plazo³⁶.

Esta actitud positiva hacia la naturaleza del hombre contrasta con el acusado pesimismo de índole protestante. Para Lutero y sus seguidores, la naturaleza del hombre había quedado en un estado de total depravación tras la caída del pecado original³⁷. La visión católica, sin embargo, sostenía que la naturaleza del hombre había quedado seriamente dañada tras el pecado original, pero en ningún caso aniquilada e incapacitada para el bien. En este sentido, por ejemplo, la razón natural no ha quedado tan mermada que no sea

³⁵ Cfr. ALONSO DEL CAMPO, U., «El problema del hombre en fray Luis de Granada», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 442.

³⁶ GRANADA, L., *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1990, 396.

³⁷ Para Lutero el pecado original supuso una corrupción total de la naturaleza humana así como una ceguera espiritual que le imposibilita al hombre entender nada de Dios por las solas fuerzas de la razón. Cfr. GÓMEZ HERAS, J., *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972, 22.

capaz de descubrir verdades de fe por sí misma. He aquí el motivo fundamental por el que fray Luis en esta obra de apologética cristiana incluye no pocas citas de autores paganos como Cicerón o Séneca. Se da a entender, primero, que los paganos con la lumbre de la razón natural también pudieron alcanzar verdades teológicas que el cristiano conoce con certeza por fe; luego la filosofía teológica es posible. En segundo lugar, la gracia opera sobre la naturaleza, no la elimina ni la destruye sino que la presupone y la perfecciona³⁸. Este es otro principio del tomismo que mal se aviene con el nominalismo y que, sin embargo, subyace y anima toda esta primera parte de la *Introducción del símbolo*.

Fray Luis de Granada defiende que hay una bondad esencial en la creación entera y que existe una naturaleza común entre los hombres, que es ontológicamente buena. Esta naturaleza constituye la base sobre la que se asienta y construye la gracia. Los nominalistas repudiaban la metafísica negando a las esencias su valor objetivo³⁹. Los conceptos universales no son sino marbetes o meras palabras de nuestra experiencia de lo individual, que es lo único real. Una teología que parta de principios nominalistas como la de Martín Lutero está abocada al voluntarismo, fideísmo y escepticismo en filosofía teológica⁴⁰. Una cosa queda bien clara al leer esta obra del granatense y es que el espíritu que anima este canto a la creación rechaza de lleno cualquier rivalidad o tensión entre gracia y naturaleza, propias del protestantismo. Más aún, fray Luis nos advierte de que no se puede prescindir de la naturaleza para la elaboración de una sana teología y para una adecuada introducción en los misterios de la fe. La naturaleza está ahí ante la evidencia de nuestros ojos como medio que constantemente apela a la razón para alcanzar la transcendencia por vía racional. La idea subyacente a toda la *Introducción del símbolo* es clara: un acercamiento positivo hacia la naturaleza, el mundo, el hombre y su capacidad de raciocinio como punto de partida para una sana teología y una mejor comprensión de los misterios de fe.

³⁸ Cfr. DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 1, a. 8, 96.

³⁹ Cfr. SACCHI, M., «La crisis de la metafísica en la teología protestante», *Ciencia Tomista* 111 (1984) 492.

⁴⁰ «No merece nombre de teólogo, según Lutero, el que con la luz de la razón conoce las perfecciones divinas; la única verdadera teología es la que, guiada únicamente por la fe, descubre en la cruz, en la estulticia, en la debilidad de Dios, sus ocultos misterios». GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero: El fraile bambriente de Dios*, II, Madrid: Editorial Católica, 1973, 98. Véase también en este sentido GÓMEZ-HERAS, J. M., *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972, 67-80.

4. LA ANALOGÍA

Fray Luis defiende que es posible alcanzar un conocimiento analógico de Dios. Según la filosofía tomista, hay cuatro cosas que podemos conocer de Dios a la luz de la razón natural: que existe y que es la causa primera de todas las criaturas, según el principio de causalidad arriba mencionado; y según el principio de conocimiento analógico podemos conocer otras dos cosas: ciertos atributos divinos y lo que no es. Este principio de conocimiento analógico está muy presente en la *Introducción del símbolo*, pero para que sea posible se apoya en los principios anteriormente vistos: el principio de causalidad, la capacidad de la razón natural como instrumento válido para construir una filosofía teológica y el orden jerárquico del cosmos.

Según la epistemología tomista el hombre no posee ideas innatas y todo su conocimiento parte de la experiencia de los sentidos⁴¹. No es posible, pues, un conocimiento de Dios a partir de esas ideas. Pero tampoco la razón es capaz de un conocimiento directo o unívoco de Dios porque el conocimiento del hombre, limitado a la experiencia de los sentidos, sólo puede conocer unívocamente lo que son las criaturas pero no lo que es el creador. Sin embargo, sí es posible un conocimiento analógico del Creador a partir de las criaturas. Como decíamos más arriba, si algo se puede inferir de un artista desconocido a partir de la sola observación de sus obras, de la misma manera, por analogía, algo también se puede llegar a conocer acerca de Dios a través de la contemplación de la que es para fray Luis la más perfecta de todas las obras de arte: el cosmos. A pesar de la desproporción inconmensurable entre la causa (Dios) y el efecto (cosmos) se da al menos una semejanza analógica entre ambos que posibilita un cierto conocimiento.

En la cosmovisión nominalista, y por ende en la protestante, las nociones de orden jerárquico y analogía se disuelven para dar paso a una imagen del mundo individualista y voluntarista⁴². Si no hay esencias ni naturaleza común, sólo lo individual y meros *nomina* para referirnos a seres de naturaleza similar, no es posible un conocimiento analógico de Dios. Además, en el debate teo-

⁴¹ DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 12, a. 12, 178-179.

⁴² Cfr. SCHEFFCZYK, L., *Historia de los dogmas II. Creación y Providencia*, Madrid: Editorial Católica, 1974, 87; MORALES, J., *El misterio de la Creación*, Pamplona: Eunsa, 1994, 95: «el carácter individualista y voluntarista de la imagen que (Ockham) se forma del mundo disuelve el pensamiento del ordo, y resulta que la relación entre Dios y el mundo se impone positiva y únicamente por la voluntad de Dios, y la fe no la acepta más que por sumisión a su autoridad».

lógico entre intelectualismo y voluntarismo, fray Luis se sitúa, al igual que su maestro santo Tomás, entre los que consideran que la razón es la facultad suprema, y por tanto la que guía las decisiones de la voluntad. En el nominalismo, por el contrario, se defiende que la voluntad es la facultad primera y principal, porque, de otro modo, la libertad de Dios al crear se vería coartada por verdades eternas.

Adoptar una u otra postura tendrá consecuencias trascendentales en la teología de la creación. Así, desde una postura intelectualista, que es la que se desarrolla en la *Introducción*, la creación del mundo muestra la racionalidad de Dios y las criaturas son reflejo de las perfecciones de su Creador en tanto que participables⁴³. Sin embargo, si partimos de una concepción voluntarista de la creación, no se puede descubrir ninguna conexión racional entre el mundo y Dios. Desaparece la racionalidad para dar paso a la arbitrariedad. El conocimiento racional se limita al mundo empírico y el conocimiento religioso sólo puede ser producto de la fe y de la Revelación. La relación entre Creador y mundo creado es ahora arbitraria y desaparece así el ejemplarismo. Otra consecuencia lógica de esta postura voluntarista es que la creación no entra a formar parte de la historia de salvación y se acrecienta la tensión entre creación y redención⁴⁴. Fray Luis, sin embargo, entiende que urge devolver a la creación el valor que le corresponde como misterio de fe en la historia de salvación y como medio eficaz para alcanzar un conocimiento analógico de Dios. Por eso, fray Luis al comienzo del *Símbolo* establece que la creación y la redención son los dos polos de un mismo eje en torno al cual giran todos los misterios de la fe.

5. TELEOLOGÍA: INTELIGENCIA Y PROVIDENCIA DIVINAS

Al escribir la *Introducción del símbolo* fray Luis se propone enseñar deleitando. El granatense también es consciente de que está compitiendo con la literatura de ficción⁴⁵ por ocupar ese rato de ocio dedicado a la lectura. Por ello,

⁴³ Cfr. DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 44, a. 1, 442.

⁴⁴ Cfr. MORALES, J., *El misterio de la Creación*, Pamplona: Eunsa, 1994, 59.

⁴⁵ «Porque cómo la historia [historias y vidas de santos] sea cosa muy apacible, quise recrear y cebar al cristiano lector con estos bocados tan suaves, para que de mejor gana se ocupase en la lición de esta escritura, y dejase las otras fabulosas y dañosas» (p. 119). En esta primera parte de la *Introducción del Símbolo* se critica la literatura de ficción sólo de forma incidental. El adjetivo «fabulosas» denota que fray Luis no se refiere a la literatura en general sino a las fábulas de tipo

su obra está salpicada de anécdotas, hechos históricos, curiosidades, sucesos extraños o vivencias personales, y todo ello con un vivo y esmerado estilo literario, que hace más amena la lectura de una obra que quiere dar a conocer a un público amplio principios filosóficos básicos de la escolástica para que el lector pueda iniciarse o introducirse de forma más provechosa en la contemplación de los misterios de fe: la creación en esta primera parte. Ahora bien, no hay que olvidar que se trata de un libro para «esclarecer y confirmar» los ánimos de los lectores. Estamos ante un libro instructivo en clave apologética para defender que la creación es un medio eficaz para orientar y conducir a Dios. Por ello, no se observa la naturaleza desde un punto de vista literario. Criaturas, que en principio se prestarían más a un desarrollo literario, como cisnes, ruiseñores, palomas, ciervos, fuentes, montañas, etc., o no se mencionan o no se explotan en sus aspectos literarios⁴⁶.

El autor de la *Introducción del símbolo* parte de una concepción teleológica del cosmos para ofrecernos una visión teológica y moralizadora del mismo. Esta concepción finalista o teleológica tiene también su origen en la filosofía aristotélica y santo Tomás la adaptaría al cristianismo⁴⁷. Según el Estagirita, todo objeto de conocimiento tiene dos causas internas, materia y forma, y dos causas externas, causa eficiente y causa final. Estas cuatro causas son necesarias para entender cualquier objeto. La causa final ha desaparecido prácticamente de nuestra mentalidad moderna porque no es una noción científica. Sin embargo, fray Luis le concede especial importancia de la que extraerá conclusiones teológicas y morales. La causa final exige que todas las cosas estén diri-

clasicista y especialmente a los libros de caballería. Pero ya fray Luis con anterioridad había arremetido contra los libros de caballería por considerarlos una lectura «dañosa», concretamente en el *Libro de oración* y en el prólogo del *Libro del Amor de Dios*: «Y pues vemos por nuestros pecados añadirse cada día tantos libros de nuevas caballerías fabulosas y mentirosas a los viejos (donde no se saca más fruto que vanidad y deshonestidad y perdimiento de tiempo)», DE GRANADA, L., *Guía de maravillas*, Tomo I, Giuseppe Mazzocchi (ed.), Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2006, 34. En el segundo tomo de la *Introducción* fray Luis contrapone a las novelas de caballería «las historias y gloriosas batallas de los santos» por ser verdaderas y edificantes. Lo cierto es que, en el momento de la publicación de la *Introducción del Símbolo*, ya no se publicaban nuevos títulos de novelas de caballerías y era un género en franco declive, pero aún seguían gozando de bastante éxito entre el público lector. Al respecto puede verse el trabajo de CHEVALIER, M., *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Taurus, 1976, 65-103. Como sostiene BATAILLON, M.: «Cuando evoca las maravillas de la creación y cuando refiere las hazañas de los mártires –esas caballerías verídicas– Granada rivaliza con la literatura de esparcimiento; y esta es una nota completamente nueva en la espiritualidad española», *Erasmo y España*, 754.

⁴⁶ GRANADA, Fray Luis, *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1990, 67.

⁴⁷ Cfr. DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009, q. 44, a. 4, 446.

gidas hacia un fin. La causa eficiente proporciona ese poder pero la causa final lo dirige. Fray Luis exhorta constantemente al lector a que observe la inadvertida maravilla de que todo ser animado actúa o se mueve hacia un fin según su propia esencia o naturaleza. También vemos que los seres sin inteligencia se dirigen a un fin aunque no tengan una mente que los dirija. El comportamiento de todas las cosas está diseñado para que se muevan hacia un fin específico. Para fray Luis de Granada este principio metafísico de la causa final no implica un acto de fe sino que es un hecho observable en la naturaleza al que nos hemos acostumbrado sin haber sabido extraer las consecuencias teológicas que entraña. Este cuarto principio metafísico revela la inteligencia y providencia divinas⁴⁸. En las antípodas del finalismo luisiano está la concepción actualista de la creación adoptada por Lutero. El actualismo «niega la consistencia y estabilidad de la obra creada y la hace depender continua y directamente de la palabra divina creadora»⁴⁹.

Una concepción actualista de la creación equivalía, en la práctica, a eliminar la libertad humana, y al mismo tiempo la providencia divina deja de tener su auténtico significado, puesto que no «existe un ser creado permanente y estable que pueda ser orientado a un fin»⁵⁰. La constante referencia a la providencia divina incluso en las cosas más insignificantes responde en buena parte a una actitud apologética antiactualista. Entre los muchos posibles, el siguiente párrafo delata claramente la mentalidad finalista de fray Luis:

Así como una rica vestidura parece más hermosa vestida en un lindo cuerpo, que mirándola fuera dél, así parecen más hermosas las criaturas aplicándolas al fin para que fueron criadas: que es para ver en ellas a Dios; porque así como la vestidura se hizo para ornamento del cuerpo, así la criatura para conocer por ella al Criador. Y por esto no sólo con mayor fruto, sino también con mayor gusto miran las personas espirituales estas cosas criadas, como son cielos, sol, luna, estrellas, campos, ríos, fuentes, flores y arboledas...⁵¹

⁴⁸ LAÍN ENTRALGO, P., explica así la teleología de fray Luis: «autoservidumbre, heteroservidumbre y ostensibilidad son, por lo tanto, los tres componentes en que se diversifica la causa final de todos los seres visibles distintos del hombre» (p. 50). Y más adelante se dice: «¿Para qué es visible el mundo? Tres notas, conexas las tres entre sí, constituyen la respuesta de fray Luis: el mundo es visible para utilidad, recreación y enseñanza del hombre», *La antropología*, 67.

⁴⁹ MORALES, J., *El misterio de la Creación*, Pamplona: Euna, 1994, 87.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ GRANADA, Fray Luis, *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1990, 135.

La Reforma Protestante, ante la grave decadencia en el orden moral, social y teológico en que se encontraba la Iglesia, se alzaba con unos principios positivos de vuelta a la pureza del Evangelio. Sin embargo, esos principios positivos como la vuelta a las Sagradas Escrituras o la primacía de la fe en la salvación degeneraron en algo negativo o herético, porque los mismos reformadores estaban imbuidos de un sistema filosófico, el nominalismo, que postulaba un radical empirismo⁵². La consecuencia lógica de un sistema nominalista que interprete los dogmas del cristianismo será siempre un fideísmo que establezca que la fe y la Revelación no pueden ser entendidas por la razón humana, o dicho de otro modo, fe y razón son dos ámbitos de conocimiento sin ninguna zona de intersección. Partiendo de principios filosóficos nominalistas en que la ley moral es tal simplemente por voluntad divina o que la creación es arbitraria y no refleja aspectos de su primera causa, se está tan sólo a un paso de la doctrina de la *sola fide*, la negación del ejemplarismo, y el oscurecimiento de la razón teológica. La cosmovisión que fray Luis expone en el *Símbolo de la fe* es una defensa en sordina que rechaza de lleno la concepción nominalista del mundo y el hombre.

Para el iniciador de la Reforma Protestante, la creación se sitúa en la periferia de los misterios cristianos, cuyo centro lo ocupa de modo casi absoluto la teología de la cruz⁵³. Lutero no niega los dogmas básicos del cristianismo sobre la creación, es decir, la creación ex nihilo y la existencia de un Creador trascendente e inmanente respecto de este mundo, pero la fe en la creación adquiere ahora un nuevo sentido: no se trata «tanto de una afirmación sobre la objetividad y relevancia teológica de la obra creadora como de una declaración creyente sobre la supremacía absoluta de Dios y la insignificancia de la criatura»⁵⁴. El contraste con la actitud tomada en el *Símbolo de la Fe* no puede ser más obvio. La creación es el otro polo necesario del eje en torno al que gravitan los demás misterios de fe. Y no sólo eso, todo en la creación, como se repite en el relato hexameral del Génesis, es bueno.

⁵² Esta es la tesis de Bouyer, que aquí seguimos precisamente por ese énfasis en la importancia que tuvo el nominalismo en los reformadores protestantes. «No phrase reveals so clearly the hidden evil that was to spoil the fruit of Reformation than Luther's saying that Occam was the only scholastic who was any good». BOUYER, L., *The Spirit and Forms of Protestantism*, Princeton, New Jersey: Scepter, 1956, 184.

⁵³ Cfr. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero: El fraile hambriento de Dios*, II, Madrid: Editorial Católica, 1973, 363. En la teología de la cruz, que es lo ilógico, lo irracional, no tiene cabida la especulación filosófica porque atentaría contra la suficiencia de la revelación y la obra redentora de Cristo. Cfr. GÓMEZ HERAS, J., *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972, 20.

⁵⁴ MORALES, J., *El misterio de la Creación*, Pamplona: Eunsa, 1994, 89.

Como es propio de quien es reacio a controversias, fray Luis huye de todo polemismo y guarda un silencio tan contumaz como elocuente de lo que, de forma constante, permanece latente en el trasfondo ideológico del *Símbolo de la fe*: la defensa de unos principios filosóficos y teológicos amenazados ahora por la Reforma Protestante. La *Introducción del símbolo* no es sino una gran amplificación, según se define *amplificatio* en la *Rhetórica Ecclesiastica*⁵⁵, de esos principios básicos para una adecuada introducción a los artículos del credo. La amplificación es, para el granatense, el mejor recurso retórico para la predicación, y consiste precisamente en exponer con gran lujo de detalle, ejemplos, anécdotas, etc., la idea que se quiere defender. Así tiene mucho sentido demorarse en menudencias como la laboriosidad de las hormigas, la república de las abejas o el arte de los gusanos de seda, si la idea subyacente por ampliar y defender son las inadvertidas maravillas de la naturaleza que demuestran la providencia y bondad del Creador. El siguiente párrafo condensa muy elocuentemente la actitud positiva de fray Luis hacia la naturaleza y el conocimiento analógico que se puede extraer de todas sus criaturas sin excepción:

¿Qué es, Señor, todo este mundo visible sino un espejo que pusistes delante de nuestros ojos para que en él contemplásemos vuestra hermosura? Porque es cierto que, así como en el cielo vos seréis espejo en que veamos las criaturas, así en este destierro ellas nos son espejo para que conozcamos a vos. Pues según esto, ¿qué es todo este mundo visible sino un grande y maravilloso libro que vos, Señor, escribistes y ofrecistes a los ojos de todas las naciones del mundo, así de griegos como de bárbaros, así de sabios como de ignorantes, para que en él estudiasen todos, y conociesen quién vos érades? ¿Qué serán luego todas las criaturas de este mundo, tan hermosas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas y iluminadas, que declaran bien el primor y la sabiduría de su autor?⁵⁶

Distán diametralmente el *Deus absconditus* de Lutero y el Dios que se sugiere y se insinúa en la belleza y bondad naturales de las criaturas para mover

⁵⁵ El libro tercero de la *Rhetórica Ecclesiastica* está en gran parte dedicado a exponer el modo de amplificar, LÓPEZ MUÑOZ, M., *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica de fray Luis de Granada. Edición, crítica, traducción y estudio preliminar*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010, 264-362. MONTOLÍO, E. y BONILLA, S., «Elementos para un análisis retórico, pragmático y textual de la *Introducción del Símbolo de la fe* (Primera parte)», *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura* 4 (septiembre 1992) 128-137.

⁵⁶ GRANADA, Fray Luis, *Introducción del Símbolo de la Fe*, Madrid: Cátedra, 1989, 146.

la inteligencia del hombre al misterio de Dios. Con el término «*absconditus*» Lutero se refiere al Dios que es inalcanzable para el entendimiento humano. Más aún, resulta totalmente ilógico y contradictorio para nuestra razón. Queda así imposibilitado cualquier acceso a Dios por vía natural. Por eso sólo cabe la fe sola⁵⁷.

Para ir concluyendo, hay que decir que, tras este esbozo de las ideas fundamentales defendidas por fray Luis, se capta en su esencia la intención apologética de la *Introducción del símbolo de la fe*: la admirada visión de la creación no tiene una mera intención naturalista o «ecológica»⁵⁸. Para fray Luis la creación es signo y medio para suscitar en el lector curiosidad y pasmo de tal manera que le mueva a elevar el pensamiento a su primera causa o creador.

En la *Introducción del símbolo* se rechaza el antiintelectualismo en teología que había cundido en amplios sectores de la época. En este sentido, la actitud del granatense ante el desprecio de la escolástica por parte de los humanistas es la de saber libar lo positivo que estos aportaban, como la elegancia de estilo y la vuelta a las fuentes originales, pero no cede a su actitud antiintelectualista. Fiel a la esencia tomista de su pensamiento, tiene a la razón en muy alta consideración, pues es capaz de alcanzar por sí sola verdades que después son confirmadas por la Revelación. Pero la defensa de la razón teológica está principalmente motivada por la actitud fideísta propia del protestantismo, cuyo origen filosófico hay que buscarlo en el nominalismo. El uso legítimo y necesario de la razón teológica es la primera tríaca o antídoto que fray Luis procura para sus lectores. A este propósito le dedica los primeros capítulos de la parte primera de la *Introducción*. Recordemos que fray Luis está ofreciendo precisamente eso: una introducción al símbolo o credo de la fe. No se trata de un catecismo al uso en el que hay una exposición sistemática de los artículos de fe, los sacramentos y mandamientos, sino que presenta, de manera amplificadora, unos principios epistemológicos básicos para la adecuada recepción de los contenidos de fe. Efectivamente, como no podía ser de otra manera en una obra dirigida a mover la voluntad del creyente, fray Luis apela a la emotividad y sentimientos pero también a la razón de sus lectores. Esta última característica tiene una clara intención apologética, pues así se responde al fideísmo y voluntarismo de la teología protestante.

⁵⁷ Cfr. GÓMEZ HERAS, J., *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972, 36-37.

⁵⁸ BALCELLS, J. M., «El mensaje ecologista de fray Luis de Granada», en DEL PRADO, M. (dir.), *Actas de las jornadas conmemorativas del V centenario de fray Luis de Granada*, Córdoba: Obra social Cajasur, 2005, 95-107.

Una vez asentado el principio de la razón teológica, fray Luis empieza a engolfarse en las maravillas de este mundo que tantas veces pasan inadvertidas por falta de contemplación. A través del uso recto de la razón, esta contemplación del cosmos puede llevarnos a su creador o causa primera según el principio de causalidad. Frente a la postura nominalista y protestante, el granatense está convencido de que el cosmos es un medio eficaz para conocer algunos aspectos, por mínimos que sean, de su Creador porque entre el mundo y Dios se da esa relación de causa-efecto. Este principio metafísico es fundamental en la *Introducción del símbolo* y sin él no tendría cabida la admiración, tan característica de fray Luis y tan destacada por la crítica, ante las más diversas criaturas. Dios quiso comunicarse al crear el mundo y entre ambos se da una relación de causalidad. Además, el entendimiento humano, con todas sus limitaciones, no ha quedado totalmente ciego a las verdades de fe tras la caída del pecado original. Por eso, para fray Luis es posible una actitud racional y optimista ante la Creación.

Se suele argüir que fray Luis experimentó una conversión antes de escribir la *Introducción del símbolo*, para explicar el contraste entre el optimismo de esta obra con el pesimismo de otras obras anteriores como el *Libro de oración* (1553) o la *Guía de pecadores*⁵⁹ (1554). No obstante, aventurarse a hablar de conversiones es cuestión dudosa y lábil, si no hay más pruebas que el contraste entre sus obras. Puede ser que distintas obras respondan a distintos fines. Quizá en la década de los cincuenta convenía mover al lector a la oración y penitencia recordándole su naturaleza caída y la vanidad de este mundo. Sin embargo, en la década de los ochenta, cuando se publica el *Símbolo de la Fe*, el autor persigue otros fines y, así, el optimismo luisiano, no sólo de tipo antropológico sino como actitud hacia la naturaleza, se ha de entender también en clave apologética. Como advertirá cualquiera que se adentre en la obra de fray Luis, la benevolente y admirada apreciación de la naturaleza está en la entraña de su ser. Pero situemos también la obra en su contexto histórico. En un momento en que el protestantismo es ya un hecho consumado en muchas naciones de Europa y en un momento en que Trento urge a defenderse en el campo de batalla intelectual, fray Luis escribe una magna obra en la que se «esclarecen» principios filosóficos básicos para una adecuada introducción e intelección de los misterios de fe.

⁵⁹ Véase en este sentido LAÍN ENTRALGO, P., *o. c.*, 348-363; RICO SECO, A., «Fray Luis de Granada, maestro predilecto de Santa Teresa», *Ciencia Tomista* 113.1 (1986) 85-107; HUERGA, A., «¿Querella entre vida espiritual y vida intelectual?», *Teología espiritual* 14 (1961) 287-321.

El largo desfile de criaturas que se describen y amplifican en la *Introducción* sigue un orden que se basa en la teoría escalar del ser. Todas las criaturas son palabras ontológicas que algo nos comunican de su Creador y entre ellas se da una jerarquía u orden que va de mayor a menor perfección. En consecuencia, se empieza por los seres inanimados hasta culminar con el hombre, obra maestra de la creación; lo cual, en clave apologética, contrastaba con el acendrado pesimismo de la antropología protestante. La primera parte de la *Introducción del símbolo* es un canto a la creación en el que se supera cualquier rivalidad o tensión entre gracia y naturaleza. De hecho, la primera presupone y perfecciona la segunda. Es este acercamiento positivo hacia la naturaleza y el hombre lo que fray Luis trata de defender porque es condición *sine qua non* para el desarrollo de una buena teología.

Como consecuencia de la validez de la razón teológica y de la relación causal entre Dios y el mundo, es posible también un conocimiento analógico de Dios. Fray Luis rechaza la postura de los nominalistas que limitaban el conocimiento racional a lo empírico con unas consecuencias en teología que acabarían manifestándose plenamente en el protestantismo: el conocimiento teológico sólo puede ser producto de la fe y de la Revelación. La relación entre el mundo y su Creador pasa a ser arbitraria y desaparece así el ejemplarismo del que fray Luis gusta hacer un esmerado alarde literario. Como colofón a los principios filosóficos que el lector de la *Introducción* debe asimilar se sitúa la concepción finalista o teleológica del cosmos. Para fray Luis es ésta una realidad que, por su misma cotidianeidad o a fuerza de verla tan repetidamente, pasa ante nosotros inadvertida, pero es, sin duda, una de las maravillas de este mundo creado, pues todos los seres, animados o inanimados, tienden siempre a un fin. La causa final inherente a las cosas revela que detrás ha de haber una mente organizadora, es decir, una providencia divina. Se previene así al lector frente a concepciones actualistas de la creación.

La apologética de fray Luis no consiste ni en sutiles distinciones ni en refinados argumentos para teólogos⁶⁰, sino en la ampliación literaria de unos principios básicos en filosofía teológica. Así convenía mejor a su propósito de llegar al mayor número posible de lectores. Por ello, no entra en sofisticados

⁶⁰ AUMANN, J., «Louis of Granada, a Layman's Theologian», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 72; HUERGA, A., «Fray Luis de Granada, teólogo», *Scripta Theologica* 38.2 (2006) 793.

debates para rebatir argumentos contrarios sino que prefiere poner de manifiesto, haciendo gala⁶¹ de su destreza literaria, la verdad y belleza de unos principios metafísicos de la teología escolástica que se veían ahora amenazados por la irrupción del protestantismo. Es difícil sustraerse a la idea de que fray Luis no fuera consciente de que estaba viviendo una época de transición. Escribe en una época en que la división de los cristianos es un hecho consumado y en que se está consolidando el divorcio entre fe y razón. Ésta queda expulsada del ámbito de la teología en la que sólo caben la voluntad y la fe.

En definitiva, una lectura en clave apologética de esta primera parte de la *Introducción del símbolo de la fe* insta a situar el dogma de la creación en el lugar que le corresponde como misterio central de la fe y como medio para obtener un cierto conocimiento de Dios por vía racional. La creación había quedado prácticamente vacía de significado en filosofía teológica por el nominalismo y había sido postergada en el protestantismo a expensas de la absoluta centralidad de la teología de la cruz. Mucho nos va en ello –nos advierte el sabio granatense– mucho depende de una sabia intelección de la naturaleza y el hombre. Por ello, es indispensable que el lector asimile estas dos triacas: la razón teológica y la observación de la creación como medio para conocer algo de Dios a través de los principios filosóficos de la causalidad, el orden jerárquico del universo, la analogía y la teleología. Fray Luis deja bien claro que es Dios y no el intelecto humano el que ha establecido estos cauces comunicativos a través de la contemplación de las criaturas. Lo que ha hecho el entendimiento humano ha sido simplemente descubrirlos. De ninguna de las maneras se trata de una invención o sofisticación intelectualista de la escolástica, como pretendía el protestantismo, sino un logro de la razón. Si sintetizamos el mensaje apologético de esta primera parte de la *Introducción* a su mínima expresión habría que decir que fray Luis opone, a las doctrinas protestantes de la *sola fides* y *soli Deo gloria*, que a Dios no se le concede mayor gloria aniquilando al hombre. Al contrario, Dios no es un ser celoso de su gloria y de sus atributos, por eso los comunica a las criaturas al crearlas. De esta manera, se hace, hasta cierto punto, cognoscible por la razón.

⁶¹ Como afirma SOLÍS, M^a D., «Desde un punto de vista literario, el libro primero de la *Introducción del símbolo de la fe* es el más importante, el más cuidado y el más ameno», «Valores lingüísticos-estilísticos en la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada», *Actas de las jornadas conmemorativas del V centenario de fray Luis de Granada*, Córdoba: Obra social Cajasur, 2005, 183. TURRADO, A., «El estilo literario de fray Luis de Granada», *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del congreso internacional*, I, Granada: Universidad de Granada, 1993, 159.

Bibliografía

- ALONSO DEL CAMPO, U., «El problema del hombre en fray Luis de Granada», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
- ALONSO DEL CAMPO, U., *Vida y obra de fray Luis de Granada*, Salamanca: San Esteban, 2005.
- AMATE BLANCO, J. J., «El padre Granada en la literatura espiritual del siglo XVI», *Documentos A: Genealogía científica de la cultura* 4 (1992).
- ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid: BAC, 1994.
- ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 1976.
- ANDRÉS MARTÍN, M., *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid: Fundación universitaria española, Seminario Suárez, 1975.
- AUMANN, J., «Louis of Granada, a Layman's Theologian», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
- BALCELLS, J. M., «Mensaje ecologista de fray Luis de Granada», *Actas de las jornadas conmemorativas del V Centenario de fray Luis de Granada*, Córdoba: Publicaciones de obra social y cultural Cajasur, 2005, 95-107.
- BALCELLS, J. M., «El Símbolo de Luis de Granada como texto hexaemeral», *Edad de Oro* 8 (1989) 27-39.
- BALCELLS, J. M., «Introducción», en GRANADA DE, L., *Introducción del símbolo de la fe*, Madrid: Cátedra, 1990.
- BALCELLS, J. M., «Perfil intelectual de fray Luis de Granada», *Documentos A: Genealogía Científica de la Cultura* 4 (1992) 30-37.
- BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1950.
- BELDA PLANS, J., *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000.
- BOUYER, L., *The Spirit and Forms of Protestantism*, Princeton, New Jersey: Scepter, 1956.
- BRENTANO, S. M. B., *Nature in the Works of Fray Luis de Granada*, Washington, DC: The Catholic University of America, 1935.
- BURGOS NÚÑEZ, M., «Lenguaje y comunicación en fray Luis de Granada», *Actas de las jornadas conmemorativas del V Centenario del nacimiento de fray*

- Luis de Granada*, Córdoba: Publicaciones de la obra social de Cajasur, 2005, 81-93.
- COLUNGA, E., «Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI», *Ciencia Tomista* 12 (1916) 5-21.
- COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, vol. II, New York-London: Doubleday, 1993.
- CUDEIRO GONZÁLEZ, V., «Fray Luis de Granada, sabio de la naturaleza», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
- CUEVAS GARCÍA, C., «La mística dominicana. Fray Luis de Granada», *Ascética y mística*, Madrid: Muralla, 1973, 21-26.
- CURTIUS, E. R., *Literatura Europea Edad Media Latina*, México: Fondo de Cultura Europea, 1955.
- DE AQUINO, T., *Suma de teología*, I, 2 ed. Madrid: BAC, 2009.
- ESPONERA CERDÁN, A., «Comentarios sobre aspectos un poco olvidados de fray Luis de Granada», *Teología Espiritual* 40.118 (1996).
- GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero: El fraile hambriento de Dios*, II, Editorial Católica, 1973.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid: BAC, 1976.
- GÓMEZ-HERAS, J. M., *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972.
- GRANADA, Fray Luis, *Introducción del símbolo de la fe*, Madrid: Cátedra, 1989.
- HUERGA, A., «Cómo se forjó Granada como escritor», *Vida sobrenatural* 652 (2007) 272-276.
- HUERGA, A., «Fray Luis de Granada, predicador y escritor», *Vida sobrenatural* 637 (2005) 19-22.
- HUERGA, A., «Fray Luis de Granada, teólogo», *Scripta Theologica* 38.2 (2006) 777-793.
- HUERGA, A., *Fray Luis de Granada, una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1988.
- HUERGA, A., «¿Querrela entre vida espiritual y vida intelectual?», *Teología espiritual*, 1961, 287-321.
- ILLANES MAESTRE, J. y SARANYANA, J., *Historia de la teología*, Madrid: BAC, 1996.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología en la obra de fray Luis de Granada*, Madrid: CSIC, 1988.

- LANDÍN, L., «Fray Luis de Granada. La naturaleza, una instancia analógica, afectiva y ascensional. El universo como huella y noticia de una presencia firme», *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura* 4 (septiembre 1992) 5-10.
- LEÓN MORENO, P., «Fray Luis de Granada, teólogo de la admiración», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
- LLAMAS INGLÉS, A., *La didáctica en la Introducción del símbolo de la fe*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- LOBATO, A., «La antropología en fray Luis de Granada», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
- LÓPEZ MUÑOZ, M., *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica de fray Luis de Granada. Edición, crítica, traducción y estudio preliminar*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (Azorín), *Los dos Luises y otros ensayos*, México-Buenos Aires: Espasa Calpe, 1944.
- MONTOLÍO, E. y BONILLA, S., «Elementos para un análisis retórico, pragmático y textual de la *Introducción del símbolo de la fe* (Primera parte)», *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura* 4 (septiembre 1992) 128-137.
- MORALES, J., *El misterio de la Creación*, Pamplona: Eunsa, 1994.
- OROZCO DÍAZ, E., «Fray Luis de Granada y la visión realista y próxima de la naturaleza», en *Manierismo y Barroco*, Madrid: Cátedra, 1975.
- PABLO MAROTO, D., *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990.
- PAZ CASTAÑO, H., «Fray Luis de Granada, asceta y místico», *Vida sobrenatural* 85.637 (2005) 327-349.
- PÉREZ DE CAMINO, J., *La espiritualidad naturalista de fray Luis de Granada: la contemplación de Dios en la naturaleza en la Introducción del símbolo de la fe*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2009.
- PÉREZ SAMPER, M. A., «Fray Luis de Granada, su tiempo y su mundo», *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura* 4 (septiembre 1992) 24-30.
- PRAENA SEGURA, A., «La belleza de predicar. Consideraciones estéticas en el lenguaje de fray Luis de Granada», *Communio* 38.1 (2005) 107-143.
- RESINA RODRIGUES, M. I., *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

- RICO SECO, A., «Fray Luis de Granada, maestro predilecto de Santa Teresa», *Ciencia Tomista: Publicación Cuatrimestral del Centro de Estudios Teológicos de San Esteban* 113.1 (1986) 85-107.
- ROBRES LLUCH, R., «Fray Luis de Granada y sus amigos santos al servicio de la restauración católica», en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO, U. (dirs.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*, Granada: Universidad de Granada, 1988.
- SACCHI, M. E., «La crisis de la metafísica en la teología protestante», *Ciencia Tomista* 111 (1984) 487-514.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *Espiritualidad española*, Madrid: Rialp, 1961.